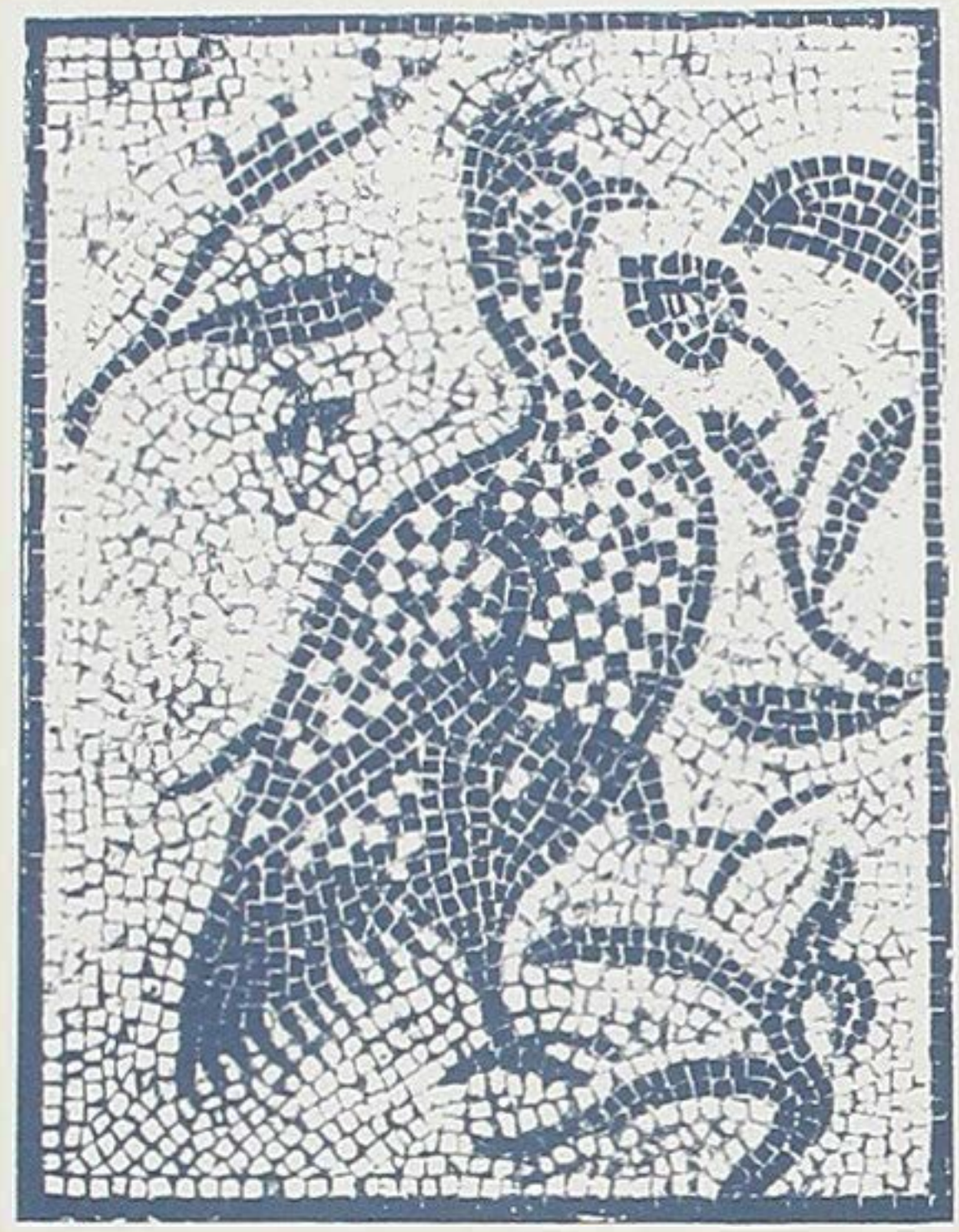
Biblioteca di storia e storiografia
dei tempi biblici



Martin Hengel

GIUDAISMO ED ELLENISMO

Paideia

Dello stesso autore nelle edizioni Paideia:

Crocifissione ed espiazione
Ebrei, Greci e Barbari
L'«ellenizzazione» della Giudea nel I sec. d.C.
Il figlio di Dio
Il Paolo precristiano
La questione giovannea
Sequela e carisma
La storiografia protocristiana
Gli zeloti

Martin Hengel

GIUDAISMO ED ELLENISMO

Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.

Edizione italiana a cura di Sergio Monaco

Paideia Editrice

Titolo originale dell'opera:
Martin Hengel
Judentum und Hellenismus
Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.
Traduzione italiana di Sergio Monaco
Redazione e indici a cura di Oscar Ianovitz
© J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ³1988
© Paideia Editrice, Brescia 2001
ISBN 88.394.0621.2

A MIA MOGLIE

Premessa

Questo lavoro fu presentato come Habilitationsschrift nel novembre 1966 alla Facoltà di Teologia Evangelica della Eberhard-Karls-Universität di Tubinga; per la stampa sono stati apportati al testo lievi e irrilevanti ritocchi (soppressioni o aggiunte, secondo i casi).

Esso si propone di offrire un contributo a una migliore comprensione dello sviluppo del giudaismo nel periodo compreso tra i due Testamenti, quasi del tutto coincidente con l'età ellenistica, e con ciò, al tempo stesso, di rendere più chiaro lo sfondo sociale e storico-religioso dal quale sorse il primo movimento cristiano.

Esprimo il mio ringraziamento innanzitutto alla Facoltà di Teologia Evangelica dell'Università di Tubinga, che, conferendomi un posto di assistente a decorrere dall'ottobre 1964, ha reso possibile il mio ritorno alla professione teologica dopo molti anni di opera aliena, e inoltre alla Deutsche Forschungsgemeinschaft, che ha generosamente e sostanziosamente contribuito alle spese per la stampa.

Al mio venerato Maestro, prof. O. Michel, va il mio ringraziamento per il vivo interesse che sempre ha manifestato per questo lavoro e per averlo accolto – unitamente al prof. dr. J. Jeremias – nelle Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.

Mi corre inoltre l'obbligo di ringraziare ancora per i preziosi suggerimenti e gli utili colloqui i professori dr. K. Galling, dr. H. Gese, dr. O. Betz, dr. P. Stuhlmacher e il libero docente dr. H.P. Rüger, nonché il dr. P. Welten. La Biblioteca Universitaria di Tubinga si è prodigata con zelo infaticabile e pronta disponibilità nel reperimento dei testi necessari; anche l'Editore ha agevolato, con la sua fattiva e scrupolosa collaborazione, la stampa del libro.

Per l'aiuto nella correzione delle bozze e l'approntamento degli indici analitici ringrazio soprattutto il signor Vicario Klaus W. Müller e lo stud. teol. W. Lorenz, nonché la signorina stud. teol. G. Krugmann e l'assistente signor H. Kienle.

Tübingen, ottobre 1968.

Martin Hengel

Premessa alla seconda edizione

La prima edizione del presente lavoro si è esaurita prima di quanto si potesse prevedere. Per la seconda edizione sono stati corretti sviste e refusi, e sono stati accolti nelle note circa novanta nuovi titoli di letteratura secondaria e alcuni nuovi rimandi alle fonti, nei limiti in cui ciò non richiedesse eccessive modificazioni nella composizione tipografica. Un aggiornamento della bibliografia si trova alla fine del volume.

Esprimo un ringraziamento particolare al mio assistente signor Klaus W. Müller e al signor Vicario Helmut Kienle per la loro instancabile collaborazione nella revisione del testo.

Tübingen, gennaio 1973.

Martin Hengel

Premessa alla terza edizione

*Sono trascorsi ormai diciannove anni dalla pubblicazione della mia Habilitationsschrift presentata all'Università di Tubinga. Essa, ben oltre il ristretto dominio della mia disciplina specifica, la ricerca neotestamentaria, ha avuto risonanza, in una misura per me stesso sorprendente, non solo nei campi confinanti delle discipline teologiche dell'Antico Testamento e della storia della chiesa primitiva, ma anche nel campo della giudaistica e della storia antica. Nel 1973 si rese necessaria una seconda edizione, nel 1974 apparve un'edizione inglese, nella magistrale traduzione di John Bowden, che fu insignito per questa sua fatica dello Schlegel-Tieck-Preis; nel 1983 una giapponese, e una italiana è in preparazione. La discussione suscitata e stimolata dal libro si è protratta sino a tempi recenti. Louis H. Feldman, che già nel 1977 aveva pubblicato una retrospettiva critica sulla mia opera (*Hengel's Judaism and Hellenism in Retrospect*: JBL 96 (1977) 371-382), ha dedicato al problema da me trattato un secondo studio:* How much Hellenism in Jewish Palestine*: HUCA 67 (1986) 83-111. Nuovi ritrovamenti archeologici hanno poi contribuito la loro parte a tener desto l'interesse per questo argomento.*

Durante i due anni scarsi, tra l'autunno 1964 e quello 1966, che potei dedicare alla stesura del mio lavoro, mio proponimento rimase sempre di proseguire l'indagine sino all'«età neotestamentaria», ovvero sino al I sec. d.C.; ma la vastità e complessità dell'argomento e gli aspetti controversi e problematici che esso presenta hanno di fatto reso impossibile l'attuazione di questo proposito. Fui anche a tal segno incauto da manifestare la speranza, a p. 22 dell'introduzione, di potere, in un secondo volume, estendere «la ricerca alla seconda metà del periodo circoscritto» (ovvero dalla metà del II sec. a.C. sino al sorgere del cristianesimo); ma neppure questa speranza poté realizzarsi, per due motivi soprattutto: da una parte, dopo il conseguimento dell'abilitazione, dovetti dedicare ogni energia alla

mia disciplina specifica, il Nuovo Testamento e la storia del cristianesimo primitivo; dall'altra i tempi divennero sempre meno propizi a un'impresa di così vasto respiro: la «rivoluzione studentesca», a partire dal 1968, e la successiva «riforma universitaria», trascinatasi per tempo indefinito, procedendo di conserva deteriorarono profondamente, con l'imposizione di norme restrittive, il clima della ricerca nelle università tedesche; poi, a cominciare dalla seconda metà degli anni settanta, il massiccio e indiscriminato afflusso di studenti trasformò la Facoltà di Teologia Evangelica – per lo meno a Tubinga – in una vera e propria facoltà di massa. Da allora non molto è cambiato, e le restrizioni a cui è soggetta la ricerca scientifica hanno determinato conseguenze che già adesso le facoltà umanistiche cominciano ad avvertire, e ancora più in prosieguo di tempo avvertiranno. In questa situazione ho potuto solo cercare di accostarmi al problema movendo da prospettive di volta in volta diverse, in una serie di articoli e brevi saggi. Tra questi sono da ricordare i seguenti:

Proseuche und Synagoge, in *Tradition und Glaube*, Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag, Göttingen 1971, 157-184; *Anonymität, Pseudepigraphie und «Literarische Fälschung» in der jüdisch-hellenistischen Literatur*, in *Pseudepigrapha* I, Entretiens sur l'Antiquité Classique 18, Vandoeuvres-Genève 1971/72, 229-329; *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, 1975, [2]1977; *Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus, Apg 6,1-15; 7,54-8,3*: ZThK 72 (1975) 181-206; *Qumran und der Hellenismus*, in M. Delcor (ed.), *Qumran. Sa piété, sa théologie et son milieu*, BEThL 46, Paris-Leuven 1978, 333-372; *Die Hellenisierung des Judentums als praeparatio evangelica*: Humanistische Bildung, fasc. 4, 1981, 1-30; *Achilleus in Jerusalem*, SHAW. PH 1, 1982; *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte. Schimeon b. Schetach und die achtzig Hexen von Askalon*, AHAW. PH 2, 1984.

La breve monografia Juden, Griechen und Barbaren, Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit, *SBS 76, 1976, tratta pressappoco il medesimo periodo storico studiato nell'opera maggiore, ma si configura tuttavia piuttosto come un completamento e una continuazione che come una ricapitolazione, in quanto sono qui presi in maggiore considerazione il rapporto dei greci con i barbari e gli sviluppi nella diaspora. Uno studio, sino ad ora non pubblicato,* Zum Problem der «Hellenisierung» des jüdischen Palästinas im ersten Jahrhundert nach Christ, *che, in un certo senso, ri-*

prende il campo d'indagine del vagheggiato secondo volume, vedrà la luce il prossimo anno in una prima raccolta di miei scritti relativi al giudaismo antico in età ellenistico-romana.[1]

Poiché per mancanza di tempo una rielaborazione radicale dell'opera non era possibile, e d'altro canto essa ha finito col diventare un indispensabile testo di studio e di riferimento per un periodo storico che nella ricerca scientifica è stato relativamente trascurato, ho di buon grado acconsentito a una ristampa, pressoché inalterata, della seconda edizione. Il testo è stato rivisto solo per correggere refusi, in pochissimi casi si è proceduto a qualche aggiunta. Per l'accurato lavoro di revisione ringrazio la signora Ulrike Richert-Mittmann.

Ancora non ho definitivamente accantonato i progetti di studi che proseguano e sviluppino la presente indagine, tanto più che si avvicina il mio pensionamento, e spero di potermi così più intensamente dedicare ai miei lavori scritti. Fra questi rientrerebbe anche il confronto con i miei critici, le cui obiezioni, nel complesso, non mi hanno convinto.[2] *Essi sottovalutano, a mio giudizio, il carattere radica-*

1. [Lo studio è stato pubblicato in versione inglese: *The Hellenization of Judaea in the first century after Christ*, in coll. with Christoph Markschies, transl. by J. Bowden, London 1989. Sul manoscritto originale tedesco è stata condotta la traduzione italiana: *L'«ellenizzazione» della Giudea nel I secolo d.C.*, a c. di G. Firpo, Brescia 1993. In lingua italiana sono disponibili anche due tra le monografie sopra citate: *Giudei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Brescia 1981 e *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984.]

2. Vorrei qui ricordare solo recensioni e studi di particolare importanza: J.H.C. Lebram, *Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel. Bemerkungen und Gedanken zu M. Hengels Buch über «Judentum und Hellenismus»*: VT 20 (1970) 503-524; A. Momigliano, rec. a M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*: JThS 21 (1970) 149-153; K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v. Chr.)*, AAWG.PH 132, 1983: al riguardo v. le osservazioni critiche di Th. Fischer, *Zu einer Untersuchung der jüdisch-hellenistischen Geschichte*: Klio 67 (1985) 350-355 («B. sottovaluta tuttavia l'importanza che ebbe nel giudaismo la componente ideologico-religiosa..., che già da sempre aveva dovuto impegnarsi nella difesa della propria identità nei confronti dell'ambiente circostante, e allora in particolare dovette reagire ai tentativi di assimilazione di un Giasone, nella stessa Giudea, con estrema irritazione, sentendosi colpita nel vivo. Pertanto, a mio giudizio, B. trascura un essenziale presupposto storico», *loc. cit.*, 352); Sh. Applebaum, rec. a K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*: Gnomon 57 (1985) 191-193 («Yet B.'s enquiry displays little desire to understand the Jewish case... B. appears to share with Antiochus a lack of understandig of the fundamental union of ethics and Jewish identity», *loc. cit.*, 192). Per interventi più recenti v. E. Will - C. Orrieux, Ἰουδαϊσμός-Ἑλληνισμός, Nancy 1986; E. Will, *«Influence»: note sur un pseudo-concept*, in *Hellenica et Judaica*, Hommage à V. Nikiprowetzky, edd. A. Caquot, M. Hadas-Lebel et J. Riaud, Leuven-Paris 1986, 499-505.

le, si potrebbe dire rivoluzionario, della «riforma ellenistica», che venne avviata dall'oniade Giasone, appena eletto sommo sacerdote, in accordo con l'aristocrazia gerosolimitana. Questa riforma deve aver avuto una sua preistoria, che risale sino al III sec. a.C. e le cui tracce sono riconoscibili sia in Qohelet e nel Siracide, pur per molti aspetti così diversi uno dall'altro, sia anche nel Romanzo dei Tobiadi. Al tempo stesso i miei critici hanno tenuto in troppo scarsa considerazione la singolare impronta religiosa dello stato-tempio giudaico, che si può senz'altro riguardare come una sorta di esclusiva e rigida «teocrazia monoteistica» (v. Ios., Ap. 2,165), senza paralleli nel mondo antico. Nella coscienza religiosa della gerarchia teocratica che faceva capo al santuario di Gerusalemme il passo compiuto da Giasone segnò una cesura molto più profonda di quella provocata da analoghi tentativi in altri luoghi. Inoltre i drammatici sviluppi, che dall'inizio della riforma in rapida e incalzante successione portarono, attraverso lo sfaldamento del «partito della riforma», alla guerra civile e al divieto di praticare la religione giudaica prima, alla sollevazione maccabaica e al completo rovesciamento della precedente situazione poi, non si possono spiegare semplicemente con motivazioni d'ordine sociale e politico. Certamente la capacità di comprendere nella loro peculiare natura fenomeni specificamente religiosi *è in molti storici, in armonia con il genio dei tempi, come atrofizzata; tali storici potranno pertanto proporre risposte adeguate quando si moveranno nell'ambito «profano» delle monarchie assolute ellenistiche o della repubblica romana, ma il loro approccio risulterà inadeguato e riduttivo di fronte agli sviluppi tumultuosi e al tempo stesso tragici che segnarono la storia giudaica nel periodo compreso tra il 175 a.C. e il 135 d.C. Anche i promotori della «riforma», dai Tobiadi attraverso Giasone sino al «reo principale» Menelao, devono aver posseduto, in quanto appartenenti all'aristocrazia giudaica, una «teoria politico-religiosa» purchessia, che li condusse a porre in discussione la tradizione dei padri e ad assimilarsi, parzialmente o anche totalmente, alla superiore civiltà dei greci e dei macedoni. Modello della loro politica saranno stati i fenici, un popolo che, grazie alla sua superiore capacità di adattarsi alle circostanze esterne, aveva raggiunto un elevato grado di prosperità e benessere, senza tuttavia rinnegare la propria identità culturale e le proprie tradizioni. Una brillante descrizione di questo particolare*

processo di acculturazione è offerta da Fergus Millar.[1] *Un riferimento a questa «ideologia dell'assimilazione», fatta propria dai riformatori giudei, troviamo nell'introduzione al primo libro dei Maccabei (1,11-13), e proprio tale ideologia costituisce, nella prospettiva interpretativa dell'indagine, geniale e tuttora fondamentale, di Elias Bickermann,*[2] *il punto di partenza del tentativo di riforma. Che poi questi aristocratici propensi all'assimilazione abbiano sopravvalutato le loro effettive possibilità e, nonostante successi iniziali – 1 Macc. 1,11 dice appunto che essi convinsero* molti –, *abbiano scatenato una tempesta, nella quale proprio essi erano destinati a soccombere, si spiega ancora una volta con il radicalismo religioso del popolo giudaico: la forza del fondamentalismo islamico, soprattutto di quello sciita, in Iran, in Libano e in Afganistan può costituire un parallelo moderno di questo fenomeno assolutamente unico nel mondo antico. Il fallimento del «tentativo di riforma» scosse dalle fondamenta la teocrazia giudaica e provocò la crisi più grave che mai essa abbia attraversato nei seicento anni compresi tra il ritorno dall'esilio e la distruzione del secondo tempio.*

Chi si occupa della storia giudaica nell'evo antico, se vuole evitare valutazioni e giudizi approssimativi e scorretti, non può assolutamente astrarre, quali che siano le sue convinzioni personali, dall'importanza fondamentale che ebbe la fede giudaica nella dinamica storica di questo popolo unico. L'insegnamento di Jakob Burckhardt addita ancor oggi la strada da percorrere: «Così vediamo che i giudei, *attraverso tutte le vicissitudini della loro storia, tendono costantemente alla teocrazia, come mostra in maniera evidentissima la lo-*

1. *The Phoenician Cities: A Case-Study of Hellenisation*: Proceedings of the Cambridge Philological Society 209 (1983) 55-71; cf. Idem, *The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on M. Hengel's Judaism and Hellenism*: JJSt 29 (1978) 1-21.

2. *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der Makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937; cf. Idem, *Die Makkabäer. Eine Darstellung ihrer Geschichte von den Anfängen bis zum Untergang des Hasmonäerhauses*, Bücherei des Schocken-Verlages 47, Berlin 1935; Idem, *Foundation of Post-Biblical Judaism*, Schocken Books, New York 1949 (1962); Idem, *Four Strange Books of the Bible. Jonah, David, Koheleth, Esther*, Schocken Books, New York 1967. Considero un onore e un privilegio aver potuto indurre questo eminente studioso, al quale più che a qualunque altro sono debitore per il metodo di indagine, a riunire in un'opera complessiva i suoi studi sulla storia giudaica e cristiana primitiva; il terzo volume è apparso postumo, dopo la sua morte avvenuta il 31 agosto 1981, come una sorta di «Memorial-Volume»: E. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* I, AGAJU 9, Leiden 1976; II, 1980; III, 1986.

ro posteriore restaurazione in stato-tempio. Essi sperano che si realizzi non tanto la dominazione universale della loro nazione, quanto quella della loro religione; tutti i popoli devono venire ad adorare Dio sul monte Moriah. Certamente anche la teocrazia giudaica assunse... occasionalmente la forma di un dispotismo laico; ma i giudei cercano periodicamente di eliminare dal loro modo di essere tutto ciò che stato e cultura profana si adoperano di immettervi». «In radicale contrasto» con questo atteggiamento troviamo «il mondo greco e romano all'epoca della sua fioritura. Qui la religione è condizionata dal profondo dallo stato e dalla cultura; le religioni sono qui religioni di stato e religioni di cultura, e gli dei sono dei di stato e dei di cultura, e lo stato non è una teocrazia...». «Qualunque fosse la loro religiosità, i greci e i romani costituivano un mondo pienamente laico; propriamente essi non sapevano (almeno all'epoca della loro maturità) che cosa fosse un prete; avevano regolari cerimonie sacre, ma non possedevano né leggi né rivelazioni scritte che innalzassero la religione al di sopra dello stato e della vita quotidiana».[1]

Fu lo scontro di due mondi diversi, che pure si sentivano reciprocamente attratti; esso portò, così nella Palestina giudaica come anche nella diaspora egiziana e siriaca, a numerose e profonde crisi, nell'arco di più di quattrocento anni; ma creò anche, al tempo stesso, la sintesi più feconda che mai il mondo antico abbia prodotto, rimasta ancor oggi, a distanza di secoli, patrimonio vivo e inconcusso della nostra civiltà.

Tübingen, giugno 1988.

Martin Hengel

1. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hrsg. v. Albert Oeri, *Jakob Burckhardt-Gesamtausgabe* VII, Berlin und Leipzig 1929, 82. 85. 104 (= Kröners Taschenausgabe 55, Stuttgart 1935 [1946], 108 s. 112. 136).

Indice del volume

9 Premessa
10 Premessa alla seconda edizione
11 Premessa alla terza edizione

Introduzione
21 Oggetto e scopo della trattazione

29 1. L'incontro in Palestina tra giudaismo e civiltà del primo ellenismo. Aspetti politici ed economici del problema
29 1. Lo sfondo storico: la Palestina oggetto di contesa fra Tolemei e Seleucidi
42 2. L'ordinamento militare greco ellenistico e i giudei
55 3. Amministrazione e tasse in Palestina durante la dominazione ellenistica
55 *a*) L'ordinamento amministrativo e il sistema di riscossione delle tasse nel regno tolemaico
65 *b*) L'amministrazione tolemaica e lo stato-tempio giudaico
79 *c*) Atteggiamento dei giudei nei confronti dell'autorità statale
85 4. Il commercio, l'economia e la struttura sociale in Palestina
85 sotto l'influsso della civiltà ellenistica
85 *a*) Influssi greci in età preellenistica
92 *b*) Condizioni economiche e sociali nei domini tolemaici
100 *c*) Sviluppo economico della Palestina sotto i Tolemei
119 *d*) Le ripercussioni sul giudaismo palestinese
132 5. Ricapitolazione: la civiltà ellenistica come forza materiale in Palestina

135 2. L'ellenismo in Palestina come fattore culturale e il suo influsso sul giudaismo
135 1. La lingua greca nel giudaismo palestinese
135 *a*) La penetrazione della lingua greca in Palestina
141 *b*) La penetrazione dell'onomastica greca
148 2. Educazione e cultura greche e il giudaismo palestinese
148 *a*) L'ellenismo come fattore culturale

158 *b*) Educazione e cultura greche in Palestina e il loro influsso sul giudaismo
172 Excursus 1. Lo sviluppo della scuola giudaica
181 3. Letteratura e filosofia di lingua greca in Palestina
181 *a*) L'influsso culturale dell'ellenismo nella Palestina non giudaica e in Fenicia
191 *b*) Letteratura giudaica in lingua greca in Palestina
192 *aa*) L'Anonimo Samaritano
200 *bb*) Lo storico giudeo Eupolemo
206 *cc*) Giasone di Cirene e la storiografia giudaica palestinese
214 Excursus 2. Storiografia giudaica palestinese in età ellenistica
217 *dd*) Traduzioni greche di scritti giudaici in Palestina
222 4. Ricapitolazione: il giudaismo palestinese come «giudaismo ellenistico»

228 3. L'incontro e il conflitto tra il giudaismo palestinese e lo spirito dell'età ellenistica
231 1. Presunti influssi greci nella tarda letteratura ebraica del canone veterotestamentario
234 2. Lo sviluppo della letteratura giudaica
234 nella prima età ellenistica
244 3. Qohelet e l'inizio della crisi nella religione giudaica
273 Excursus 3. Qohelet e Salomone
276 4. Il Siracide e lo scontro con il libero pensiero ellenistico a Gerusalemme
276 *a*) La personalità del Siracide, la struttura della sua opera e la situazione politica e sociale a Gerusalemme
288 *b*) L'opposizione del Siracide al libero pensiero ellenistico
314 5. L'incontro tra pensiero giudaico ed ellenistico in connessione con la speculazione sapienziale giudaica
314 *a*) La sapienza ipostatizzata in *Prov.* 8,22 ss. e *Giob.* 28
321 *b*) La sapienza e la dottrina della creazione
323 *c*) La «sapienza» nel Siracide
332 *d*) La traduzione greca di *Prov.* 8,22-31
335 *e*) Creazione e sapienza in Aristobulo, il primo «filosofo» giudeo ad Alessandria
348 *f*) Sapienza e torà nel giudaismo rabbinico farisaico
361 6. Gli hasidim e la prima fioritura dell'apocalittica giudaica
361 *a*) Gli hasidim come partito giudaico al tempo della riforma ellenistica
372 *b*) La prima fioritura dell'apocalittica giudaica
373 *aa*) La visione storica universale della prima apocalittica
402 *bb*) Risurrezione, immortalità e giudizio

415 *cc*) La sapienza mediata dalla rivelazione
429 Excursus 4. «Sapienza di ordine superiore fondata sulla rivelazione» come carattere peculiare della religiosità tardoantica

443 7. Il primo essenismo
443 *a*) Teologia del primo essenismo
457 *b*) Il Maestro di Giustizia e la crisi provocata dalla riforma ellenistica
464 *c*) Sviluppi originali e influssi forestieri nella dottrina essena
495 Excursus 5. Dottrine arcane primordiali
498 *d*) La forma associativa degli esseni e il problema di un eventuale influsso pitagorico

507 8. Ricapitolazione: il giudaismo palestinese di fronte all'ellenismo, tra adesione e opposizione

519 4. L'*interpretatio Graeca* del giudaismo e il tentativo di riforma degli ellenisti a Gerusalemme

519 1. I giudei come filosofi nelle più antiche testimonianze greche

529 2. L'identificazione del Dio giudaico con divinità greche

543 3. Il tentativo di riforma ellenistica a Gerusalemme e il suo fallimento
543 *a*) I Tobiadi e gli Oniadi
554 Excursus 6. Ircano in Transgiordania
562 *b*) La riforma ellenistica a Gerusalemme sino alla costruzione dell'Akra (inizio del 167 a.C.)
576 *c*) Gli editti religiosi, il re e i giudei apostati
594 *d*) Lo «zelo contro la legge», i nuovi culti divini e l'ideologia dell'apostasia

619 4. Ricapitolazione: il tentativo di riforma, il suo fallimento e le profonde ripercussioni della reazione giudaica

631 Riepilogo generale e considerazioni conclusive

639 Tavola 1
641 Tavola 2

643 Abbreviazioni e sigle

651 Bibliografia
701 Aggiunta bibliografica

705 Indice analitico
743 Indice delle parole greche
745 Indice delle parole ebraiche
747 Indice dei passi citati

Introduzione
Oggetto e scopo della trattazione

Per un'indagine storica sul Nuovo Testamento la distinzione tra elementi di tradizione giudaica ed elementi di tradizione ellenistica è uno dei presupposti di fondo apparentemente più ovvi e scontati. Si distingue fra «apocalittica giudaica» e «mistica ellenistica», fra «tradizione giudaico-rabbinica» e «gnosi orientale ellenistica», fra «giudaismo palestinese» e «giudaismo ellenistico», fra «comunità palestinese» e «comunità ellenistica». Soprattutto le definizioni concettuali finiscono, nella regola, col separare nettamente queste due «linee di tradizione», che spesso vengono seguite sino all'Antico Testamento da una parte, all'età classica greca dall'altra. Talvolta, tuttavia, questa inevitabile distinzione non tiene nella dovuta considerazione la circostanza che al tempo di Gesù la Palestina già da 360 anni gravitava nell'orbita del mondo ellenistico, subendone il conseguente influsso culturale. In età neotestamentaria, pertanto, la civiltà ellenistica vantava, anche in Palestina, una storia lunga e densa di avvenimenti, e di tale storia e dei suoi sviluppi occorre tener conto, se si vogliono seguire senza facili schematismi e in una prospettiva criticamente adeguata quelle differenti tradizioni culturali, dalla cui precisa individuazione e definizione nessuno studio sul Nuovo Testamento può prescindere. L'immediata «preistoria del cristianesimo», spesso trascurata e liquidata con l'infelice etichetta di «storia neotestamentaria», costituisce una delle fondamentali premesse a una autentica comprensione del Nuovo Testamento.

Il presente lavoro intende studiare l'«incontro tra giudaismo ed ellenismo» nella prima metà di questi 360 anni, sino, grosso modo, alla metà del secondo secolo, con qualche sconfinamento cronologico per alcune questioni particolari. Inoltre gli avvenimenti in Palestina saranno posti intenzionalmente al centro della trattazione, mentre solo marginalmente si parlerà dei coevi sviluppi storici nella diaspora, di cui già allora Gerusalemme e il giudaismo palestinese

costituivano il centro di irradiazione verso oriente e verso occidente. L'autore spera, in futuro, di poter estendere la ricerca alla seconda metà del periodo storico testé circoscritto.

I concetti stessi di *giudaismo* e di *ellenismo* danno la misura, sebbene i due termini vengano per lo più usati con la massima naturalezza, delle molteplici difficoltà che si presentano al nostro modo di prospettare il problema. L'equivalente greco di «giudaismo», Ἰουδαϊσμός risale proprio al periodo storico da noi considerato: è infatti attestato per la prima volta nel racconto della persecuzione da parte di Antioco IV, nel secondo libro dei Maccabei, o per meglio dire nella sua fonte, Giasone di Cirene, ed esprime in pari tempo, con una pregnanza inusuale anche per il mondo antico, tanto l'appartenenza razziale politica al popolo giudaico, quanto la fede esclusiva nell'unico Dio d'Israele e l'incrollabile fedeltà alla torà da lui data.[1] La nostra ricerca, di conseguenza, per trattare in modo adeguato il proprio oggetto, non può limitarsi a una prospettiva esclusivamente «di storia delle religioni», ma deve allargarsi a una visione sociologica politica del problema.

L'espressione greca Ἑλληνισμός indica, nella sua specifica accezione, la padronanza, filologicamente ineccepibile, della lingua greca comune, contrapposta ai dialetti e ai barbarismi.[2] Una delle rare deviazioni da quest'uso si trova ancora nel secondo libro dei Maccabei (4,13), dove, a proposito della riforma ellenistica a Gerusalemme, si parla della ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ, cioè di «un punto culminante a cui sono giunte le spinte all'ellenizzazione». Da questa prima contrapposizione dei due concetti si potrebbe concludere che il «giudaismo» palestinese e l'«ellenismo» rappresentino forze fondamentalmente antagonistiche; ma a ciò contrasta il fatto che il giudeo Giasone diede alla sua difesa dello Ἰουδαϊσμός la veste retorica della storiografia patetica di tradizione ellenistica, di cui la sua opera è uno dei migliori esempi che ci siano rimasti (v. sotto, pp. 206 ss.).

J.G. Droysen fu il primo che diede al termine «ellenismo» l'accezione oggi corrente, designando con questo nome il periodo sto-

1. *2 Macc.* 2,21; 8,1; K.G. Kuhn, ThWb III, 365; M. Hengel: ZNW 57 (1966) 179 s.

2. Per la prima volta in Teofrasto: cf. R. Laqueur, *Hellenismus*, 1925, 22 n. 8. Cf. anche Diogene di Babilonia, SVF III, 214 nr. 24; inoltre W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, 1963, 3. 81 e H. Preisker, *Ntl. Zeitgeschichte*, 1936, 5 s.

rico che vede, a partire da Alessandro Magno, la diffusione della grecità in Oriente.

Già nella sua dissertazione di laurea, nel 1831, movendo dalla fino ad allora consueta interpretazione del termine, secondo cui, in accordo con gli «Ellenisti» di *Atti* 6,1, la *koinè* neotestamentaria veniva definita come la *dialectus Hellenistica*,[1] aveva difeso la tesi – di per sé assai discutibile – che il cristianesimo fosse più vicino alla grecità che al giudaismo, spiegando il fenomeno con la penetrazione della cultura greca nei paesi dell'Oriente.[2] Poco più tardi designò con il nome di «ellenismo» l'epoca caratterizzata dalla fusione tra Grecia e Oriente e la corrispondente cultura: «Oriente e Occidente erano maturi per fondersi insieme; rapidamente, per sollecitazione e impulso reciproci, l'uno e l'altro mutarono fisionomia, e i due popoli, nati a nuova vita, erano pronti a nuovi e ulteriori sviluppi nell'organizzazione dello stato e nella scienza, nei traffici e nell'arte, nella religione e nei costumi. Ci sia consentito designare questo nuovo momento storico con il nome di ellenismo; la grecità, ripensata e rivissuta nel mondo orientale, e al tempo stesso fecondandolo, ha sviluppato quell'*ellenismo, nel quale erano destinati a risolversi il paganesimo d'Asia e di Grecia, l'antichità stessa*».[3] L'ellenismo era per lui «l'epoca moderna dell'antichità»,[4] che trovò realizzazione e culmine nella nascita del cristianesimo: «Questa è la meta alla quale tende lo sviluppo storico del mondo antico, pagano, e da qui bisogna muovere per comprendere la sua storia».[5] Egli considerava pertanto la teologia, accanto alla filologia, come una delle «discipline fondamentali per la comprensione della storia dell'ellenismo».[6] Purtroppo il suo contributo allo studio di quest'epoca è stato, complessivamente, alquanto modesto.

Già Droysen aveva quindi compreso con chiarezza il contrassegno essenziale di quell'epoca e della sua cultura: nell'«ellenismo» nacque – attraverso l'incontro della grecità con l'Oriente – qualcosa di fondamentalmente nuovo, diverso dall'età classica greca; analogamente il giudaismo – e così ritorniamo al nostro assunto – in età ellenistica, attraverso l'incontro e lo scontro con le forze politi-

1. R. Laqueur, *op. cit.*, 27 s. n. 9.

2. *Op. cit.*, 4 ss. 21 n. 1; G. Droysen, *Johann Gustav Droysen* I, 1910, 69 n. 1; inoltre F. Meinecke: HZ 141 (1930) 261.

3. V. l'introduzione al primo volume della *Geschichte des Hellenismus*, 1836, 4 s. (corsivo mio).

4. Prefazione al secondo volume della *Geschichte des Hellenismus*, 1843, rist. a c. di E. Bayer, Tübingen 1953, vol. III, XXII, cf. XVII.

5. F. Meinecke, *Johann Gustav Droysen*, in *Staat u. Persönlichkeit*, 1933, 110; cf. HZ 141 (1930) 262.

6. J.G. Droysen, *Historik*, ed. da R. Hübner, 1937, 319 (prefazione al *Grundriss der Historik* I, ed. 1868). Cf. anche W. Jaeger, *op. cit.*, 2 s. 80 n. 5.

co-sociali e spirituali di quest'epoca, subì una graduale ma radicale trasformazione, in virtù della quale esso si allontana in punti essenziali dai suoi precedenti veterotestamentari.

La delimitazione cronologica e la definizione fattuale del concetto di ellenismo non sono certo rimaste incontestate. Causa non ultima di ciò è l'uso differenziato e molteplice del termine, che è così diventato indeterminato e ambiguo; i suoi contenuti mutano col mutare dell'angolo visuale da cui lo si considera.[1] Così non bisognerà dimenticare che già nel corso del IV secolo si andava preparando l'età ellenistica[2] e che ancora prima della spedizione di Alessandro si nota un influsso culturale greco in Oriente, soprattutto in Fenicia e in Egitto.[3] La determinazione cronologica della fine dell'età ellenistica è un problema per il momento meno urgente: la possiamo porre, per quanto riguarda la Siria e la Palestina, piuttosto che in corrispondenza con Azio (come per la Grecia), in coincidenza con la caduta degli ultimi piccoli stati «ellenistici» nella Commagene, nel regno di Agrippa II e in quello dei nabatei, al tempo, rispettivamente, dei Flavi e di Traiano. Molto più ardua è invece la definizione delle sue caratteristiche essenziali. Si tratta, anzitutto, della penetrazione politica, economica e culturale dei vincitori greci macedoni in Oriente o piuttosto della fusione tra concezioni orientali e forma greca, per la quale Oswald Spengler ha coniato il termine di «pseudomorfosi»?[4] Per il primo ellenismo, si-

1. Bousset-Gressmann, 483: «L'ellenismo non è affatto un fenomeno unitario, ma nasce dall'incontro e dalla confluenza di una molteplicità di atteggiamenti e di tendenze»; V. Grönbech, *Der Hellenismus*, 1953, 15: «Nell'ellenismo non c'è più alcun orizzonte circoscritto, non ci sono più pareti che diano compiutezza agli avvenimenti e solidità ai pensieri»; cf. 13-17. In termini analoghi si esprime H. Preisker, *op. cit.*, 11.

2. V. J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* [3]I, 110 ss. 138 ss.; [2]II, 272; H. Bengtson, GG[3], 285 ss., pone l'inizio dell'ellenismo intorno al 360 a.C., in corrispondenza con l'ascesa al trono di Filippo II di Macedonia.

3. Cf. F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens* II, 1948, 147: «La grecità degli stoici di origine fenicia è la diretta conseguenza dell'autonomo e spontaneo processo di ellenizzazione dell'Asia occidentale, compiutosi già prima della conquista di Alessandro» (v. sotto, pp. 86 ss. 141 s.).

4. Per la prima interpretazione v., tra gli altri, W. Schubart, *Verfassung und Verwaltung des Ptolemäerreiches*, AO 35, 1937, IV, 4: «L'ellenismo porta e diffonde la grecità», e H. Herter, in *Das Neue Bild der Antike* I, 1942, 334-355, cf. 336 ss. Per la pseudomorfosi tra «civiltà antica» e «civiltà araba», v. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* II, [81]1959, 227 ss. e H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, [2]1954, 73 s. Cf. anche H. Preisker, *op. cit.*, 6-12.

no al passaggio tra il III e il II secolo a.C., vale soprattutto la prima delle due alternative prospettate: con la spedizione vittoriosa di Alessandro Magno si spezzò definitivamente l'angustia particolaristica della *polis* e si creò una comune coscienza culturale greca, che si sviluppò specialmente nei territori conquistati, dove i greci assai presto formarono comunità proprie (v. sotto, pp. 149 ss.). Con il tramonto dei regni dei diadochi, a partire dall'inizio del II secolo a.C., si accrebbe però l'influsso orientale e si venne a quel processo di fusione che in campo religioso viene definito col termine di «sincretismo».[1]

L'ellenismo deve quindi essere studiato nella multiforme complessità della sua natura: non è possibile considerarne separatamente l'aspetto politico, o quello economico-sociale, o spirituale, o religioso, in quanto esso tutti li abbraccia e comprende. Punto di partenza e criterio di orientamento è l'espansione della grecità: preparata nel corso del IV secolo, raggiunse, con la spedizione di Alessandro, il suo culmine militare e politico, a cui seguì la penetrazione economica e culturale; l'Oriente rispose sul terreno religioso con un atteggiamento che fu, di volta in volta, di ricezione, difesa, reazione.

L'«incontro tra giudaismo ed ellenismo» richiede pertanto una trattazione adeguata alla complessità del fenomeno descritto. L'esposizione seguirà passo passo i fatti secondo la loro successione storica, cominciando, nel primo capitolo, con le questioni politiche, militari, economico-sociali (e la nostra attenzione sarà rivolta soprattutto al III sec. a.C.); proseguirà, nel secondo capitolo, con il problema della diffusione della lingua greca, dei nomi ellenizzati, della cultura e letteratura greche, e si volgerà, nel terzo capitolo, il più ampio, alle questioni di natura religiosa e teologica; infine, nel quarto capitolo, saranno analizzate le prime interpretazioni greche del giudaismo e il tentativo di riforma a Gerusalemme. Ogni capi-

1. Diverse e contrastanti sono le opinioni intorno alla rilevanza dell'apporto greco e di quello orientale. Mentre R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, ³1927, 2 s. e F. Cumont, *Die orientalischen Religionen*, ⁴1959, XIII s. e *passim*, accentuano la componente orientale, C. Schneider: ARW 36 (1939) 300-347 e *Geistesgeschichte des Antiken Christentums*, 2 voll., 1954, la nega pressoché totalmente. Una posizione intermedia assume M.P. Nilsson, GGR² II, 5 ss., rilevando che non è possibile sottovalutare, pur attraverso tutte le trasformazioni a cui è andata soggetta, la persistenza di una componente religiosa genuinamente ellenica.

tolo si concluderà con un breve riepilogo e con alcune considerazioni intorno agli aspetti di un qualche interesse per il Nuovo Testamento.

Per i primi due capitoli è stata utilizzata la quasi totalità delle fonti letterarie e archeologiche esistenti; al tempo stesso si è preso in considerazione pure lo sfondo politico e culturale nel regno dei Tolemei, in quello dei Seleucidi e nella Palestina non giudaica. Le maggiori difficoltà (per le quali si rimanda alle considerazioni metodologiche all'inizio del capitolo corrispondente, pp. 228 ss.) si presentano nella parte terza – e decisiva –, che abbraccia il periodo tra Qohelet e il primo essenismo. Qui il problema non è quello di individuare caso per caso supposti «influssi greci», tanto più che spesso non si può distinguere tra analogie ed effettive influenze, ma di mostrare quanto sia stata drammatica e sofferta la tensione che si manifestò nel pensiero giudaico palestinese di fronte alla cultura e alla mentalità ellenistiche, in un atteggiamento oscillante tra ricezione e rifiuto.

Non è possibile tracciare una «storia della ricerca», poiché questa trattazione vuole essere il primo tentativo mai compiuto di studiare l'argomento in tutte le sue molteplici sfaccettature; l'abbondantissima letteratura secondaria, invece, sarà discussa volta per volta in connessione con le singole questioni. Desidero tuttavia qui ricordare alcune opere fondamentali, alle quali molto deve questo lavoro. Al primo posto va collocata l'opera dello Schürer, che purtroppo comincia la trattazione dall'anno 175 a.C.: è uno studio invecchiato nei particolari, ma tuttora insuperato per la ricchezza del materiale utilizzato. La *Storia della Palestina* di F.M. Abel e l'imponente opera di Tcherikover sulla civiltà ellenistica e i giudei[1] trattano soprattutto la storia politica; Tcherikover dedica particolare attenzione anche alle condizioni economico-sociali, ma trascura l'aspetto più propriamente religioso. Inoltre sono da citare le numerose e stimolanti ricerche di E. Bickermann, nel quale conoscenza della storia ellenistica e del giudaismo si accoppiano in modo fecondo e certo unico nel nostro tempo. Alla sua magistrale mono-

1. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 voll., $^{3-4}$1901-1909 (cit. Schürer); F.M. Abel, *Histoire de la Palestine*, 1. *De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre Juive*, 1952 (cit. HP); V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, tr. ingl. di S. Applebaum, 1961 (cit. HC).

grafia *Der Gott der Makkabäer*, 1937 (citata GM) si deve l'impostazione del quarto capitolo. Per quanto attiene la storia religiosa del giudaismo palestinese nel periodo prerabbinico rimane fondamentale l'opera di Bousset-Gressmann; gran quantità di preziose osservazioni contiene anche la *Storia d'Israele* di A. Schlatter.[1] Di valido aiuto per un primo orientamento nel mondo ellenistico sono state le opere del Rostovtzeff, per gli aspetti politici ed economici, e del Nilsson, in relazione alla religione greca.[2]

L'incredibile quantità del materiale disponibile, tale da imbarazzare l'autore stesso, ha reso l'opera alquanto ponderosa. Tuttavia l'«atomizzazione» degli studi sull'argomento (sparsi in un gran numero di pubblicazioni) lo ha indotto a tentare una sintesi complessiva che portasse a risultati concreti. Non sempre tuttavia gli è riuscito di conciliare nel modo desiderabile le opposte esigenze di una esposizione concisa e di un'argomentazione esauriente e particolareggiata, che evitasse la proverbiale *terrible simplification*.

La ricerca si muove nello spazio storico compreso «tra i due Testamenti», impostando una problematica riguardante il Nuovo Testamento, sebbene l'epoca neotestamentaria sia toccata solo marginalmente e lo studio si fermi propriamente 150/180 anni prima. Per motivi di spazio non è stato esaminato nel modo dovuto il profondo radicamento del giudaismo più recente nella storia giudaica dell'età persiana. Appare però evidente che tra il periodo della dominazione persiana e l'età ellenistica sussistette una sorprendente continuità, al punto che in quella già si prefiguravano gli sviluppi successivi del giudaismo, e che Oriente antico e cultura greca non rappresentarono un'opposizione irriducibile, ma da ambo le parti certi filoni di tradizione tendevano piuttosto a trovare un punto d'incontro. Una vera frattura si determinerà in Giudea soltanto con il fallito tentativo della riforma ellenistica. La profonda impressione che l'avvenimento lasciò nel popolo giudaico per i decenni successivi creò le premesse per quella costellazione spirituale e religiosa che poi divenne determinante per l'epoca neotestamentaria.

1. Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, ³1926; A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander d.Gr. bis Hadrian*, ³1925 (cit. GI³).

2. M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, ²1953 (cit. HW); M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, vol. I, ²1955; vol. II, ²1961 (cit. GGR²).

Lo stato delle fonti, incerto e frammentario, costringe spesso a lavorare su ipotesi. Nella loro formulazione si è cercato di indicare il loro diverso grado di probabilità. Specialmente per le questioni di cronologia sono particolarmente evidenti la fragilità e l'incertezza di ogni formulazione ipotetica. In ogni caso l'obiettivo del lavoro rimane quello di offrire – pur con tutte le riserve di possibili errori nei particolari – un quadro complessivo dell'incontro tra giudaismo ed ellenismo in Palestina nel periodo storico considerato.

1. L'incontro in Palestina tra giudaismo e civiltà del primo ellenismo. Aspetti politici ed economici del problema

1. *Lo sfondo storico: la Palestina oggetto di contesa fra Tolemei e Seleucidi*

Dopo la vittoria su Antigono a Ipso nel 301 a.C. l'intera Celesiria, compresa la Palestina, cadde, nonostante l'opposizione di Seleuco I, nelle mani di Tolemeo I Soter, re d'Egitto dall'inizio del 304. Il Lagide non aveva preso parte alla battaglia, lasciando il rischio dello scontro decisivo ai suoi alleati; anzi, mentre era impegnato personalmente nell'assedio di Sidone, sviato da voci che riferivano di una sconfitta dei suoi amici, si era rapidamente ritirato dalla provincia, lasciandovi soltanto alcune guarnigioni. I vincitori, modificando gli accordi precedentemente presi, assegnarono la Celesiria a Seleuco; ma prima che questi potesse prenderne possesso, Tolemeo occupò il paese, mettendo l'alleato dinanzi al fatto compiuto. Contro l'antico compagno d'armi, al cui aiuto doveva la sua fortunata ascesa politica, Seleuco non ricorse mai alla forza; tuttavia non abbandonò le sue pretese sul territorio che, secondo la spartizione decisa all'indomani della vittoria, gli spettava per diritto. Il contrasto che allora andava profilandosi tra il regno dei Tolemei e quello dei Seleucidi era destinato a caratterizzare la storia dell'Oriente ellenistico per i successivi 150 anni.[1] Intanto il figlio di

1. Cf. Diod. 20,113; 21,5; W.W. Tarn, CAH VI, 502; VII, 76 ss. 701 s.; E.R. Bevan, *Hist. of Egypt*, 1927, 37; P. Jouguet, *L'impérialisme Macédonien*, 1926, 183; Volkmann, PW XXIII, 1623 s.; H.H. Schmitt, *Untersuchungen zur Geschichte Antiochos' d. Gr.*: Historia-Einzelschriften 6 (1964) 35; É. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, 1966, 1, 68 ss. W. Otto, *Btr. z. Seleukidengeschichte*: AAM 34 (1928) 78 n. 2, pensa che Tolemeo si sia ritirato nel suo regno per via dei disordini scoppiati a Cirene. L'ipotesi dell'appartenenza della Celesiria al regno dei Seleucidi è discussa da J. Beloch: APF 2 (1902) 229-237 e da Tcherikover, HC, 53 s.; F.M. Abel, HP 1, 42 e B. Niese, GGMS 1, 387 pensano a una dominazione dei Seleucidi sino almeno al 295 a.C., Bouché-Leclerq, *Hist. des Lagides* 1, 154 e E. Meyer, UAC II, 3 sino addirittura all'assassinio di Seleuco I (281 a.C.). La notizia di Sulpicio Severo, 2,17,4 s. (ed. C. Halm, CSEL 1, 73), secondo cui Seleuco

Antigono, Demetrio Poliorcete, che anche dopo Ipso, grazie alla sua flotta, era rimasto padrone del mare e delle città costiere della Fenicia Tiro e Sidone, riuscì occasionalmente a turbare la situazione della Palestina: nel 296 sembra abbia distrutto Samaria, senza però mantenerne il possesso, e nel medesimo anno lo ritroviamo in Grecia.[1] Al più tardi nel 286 a.C. anche le città costiere caddero in mano all'Egitto. Tolemeo I, con l'occupazione della Celesiria e della Palestina, si ricollegava così all'antica politica dei faraoni. Queste regioni da una parte rappresentavano per l'Egitto un baluardo difensivo di vitale importanza contro un eventuale attacco dal nord, dall'altra, grazie ai porti della Fenicia e al legname delle foreste del Libano, costituivano i presupposti della potenza navale dei Tolemei. A ciò si aggiunga che la Palestina era un crocevia delle strade commerciali e delle piste carovaniere provenienti dalla Mesopotamia, dal Golfo Persico, dall'Anatolia meridionale; la sua economia, inoltre, si integrava assai vantaggiosamente con quella dell'Egitto, e i Tolemei, infine, potevano qui arruolare truppe ausiliarie idumee, arabe, giudaiche per il loro esercito,[2] composto, in questo periodo, esclusivamente da soldati mercenari. Non è pertanto un caso se la perdita di questo baluardo, intorno al 200 a.C., costò all'Egitto anche la sua supremazia nel Mediterraneo orientale. Le considerazioni fin qui svolte spiegano l'importanza che ebbe sempre per i Tolemei un saldo controllo, non solo militare, ma anche fiscale e amministrativo, di questa provincia. La sua designazione ufficiale era «Siria e Fenicia»; le fonti, tuttavia, parlano spesso soltanto di «Siria»; intendendo con questo nome la Palestina e la Fenicia.[3]

avrebbe imposto ai giudei una tassa annua di 300 talenti, non dimostra nulla, poiché l'autore nulla sa di una dominazione tolemaica in Palestina. Potrebbe trattarsi di una tassa imposta dai Tolemei o, più tardi, da Seleuco IV (v. sotto, pp. 76 s.). Neppure sono dimostrabili fondazioni di città da parte dei Seleucidi in Celesiria e in Palestina nel corso del III sec. a.C. Tuttavia mai i Seleucidi rinunciarono alle loro legittime pretese (v. Polibio 5,67).

1. Euseb., *Chron.*, ed. Helm, GCS 7, 127 s.: *Samaritarum urbem vastat*. Cf. P. Jouguet, *op. cit.*, 188 s. e Tcherikover, HC, 424 n. 42 e 451 n. 101. La città pertanto sarebbe stata distrutta tre volte in 35 anni. B. Niese, GGMS I, 355 e W.W. Tarn, CAH VII, 78 dubitano della storicità dell'episodio. Per la parte avuta da Demetrio sino al 286 vedi H. Bengtson, GG[3], 374 ss.

2. L'importanza strategica della Celesiria per i Tolemei è sottolineata già da Diodoro (che segue Ieronimo di Cardia), 18,43,1. Per i mercenari giudei v. sotto, pp. 49 s.

3. «Siria e Fenicia» era la designazione ufficiale della provincia da parte della cancelleria

Soprattutto durante il lungo regno dell'energico Tolemeo II Filadelfo (282-246 a.C.) cominciò una intensa penetrazione in questa regione, e la corrispondenza di Zenone ce ne offre una ricca documentazione. Zenone era l'amministratore di una vasta tenuta nel Fayyum, di recente bonificato; essa apparteneva al «ministro delle finanze» Apollonio, che l'aveva ricevuta come ricompensa dal sovrano. Su incarico del suo signore, Zenone tenne una particolareggiata corrispondenza, che si estendeva a quasi tutti i paesi del Mediterraneo orientale controllato dall'Egitto e che egli raccolse diligentemente in un archivio: 40 dei circa 2000 documenti superstiti riguardano la Siria e la Palestina. Prima di ricevere l'incarico di amministrare la tenuta, Zenone aveva intrapreso per conto del suo signore lunghi viaggi, che lo portarono, tra l'altro, nel 259 a.C.[1] in Palestina. Le informazioni che ricaviamo dai papiri di Zenone sono integrate da un papiro viennese, contenente il testo di due decreti regi che riguardano in particolare «Siria e Fenicia».[2] Questa documentazione compensa, almeno parzialmente, l'esiguità delle fonti storiche secondarie rimasteci e la conseguente frammentarietà delle nostre conoscenze sulla situazione in Palestina nel III sec. a.C. È ragionevole supporre che in Palestina abbia avuto allora inizio, parallelamente a questi sviluppi di ordine amministrativo economico, l'effettivo processo di ellenizzazione.[3]

tolemaica: v. W. Otto: AAM 34 (1928) 37; U. Wilcken: APF 12 (1937) 223; H. Bengtson, *Die Strategie in hell. Zeit*, 1952, 3, 166 n. 1 e Tcherikover, HC, 423 n. 36, 428 n. 55 e CPJ 1, 5 n. 13. Forse i Tolemei intendevano in questo modo manifestare le loro pretese su tutta la Siria. La denominazione appare anche in documenti seleucidi, v. V.H. Landau: IEJ 16 (1966) 59 III, 14 (Ḥefzibah).

1. V. pp. 101 ss. Fondamentale su Zenone e i suoi rapporti con Apollonio: M. Rostovtzeff, *A Large Estate in Egypt in the Third Cent. b.C.*, 1922, spec. 16-41; vedi anche l'introduzione di C.C. Edgar a PMichZen 5-50. Particolari di carattere archeologico offre, tra gli altri, P. Viereck, *Philadelphia*, Morgenland 16 (1928). Per l'importanza avuta dall'elemento greco nello sviluppo economico dell'Egitto v. C. Préaux, *Les Grecs d'après les archives de Zénon*, 1947 (bibl.). Sulla situazione in Palestina, come appare dall'archivio di Zenone, v. L.H. Vincent: RB 29 (1920) 161-202; G.M. Harper: AJPh 49 (1928) 1-35; V. Tcherikover, *Palestine under the Ptolemies*: Mizraim 4/5 (1937) 9-90 (11 ss. sul viaggio di Zenone) e HC, 60-72; M. Rostovtzeff, HW 1, 268-278.

2. PRainer, nr. 24552 gr., pubblicato da H. Liebesny, *Ein Erlass des Königs Ptolemaios II Philadelphos über die Deklaration von Vieh und Sklaven in Syrien u. Phönizien*: Aeg 16 (1936) 257-288 = SB nr. 8008. Cf. Rostovtzeff, *op. cit.* 1, 268 ss.

3. Sull'amministrazione della Palestina tolemaica e sul suo sviluppo economico v. sotto, pp. 55 ss. 100 ss. Per la cronologia dei Tolemei v. A.E. Samuel, *Ptolemaic Chronology*, MBPAR 43, 1962.

Se si eccettua l'invasione di Antioco III (219-217 a.C.), i cent'anni di dominazione tolemaica furono per le province contese un periodo relativamente tranquillo.[1] Le prime tre guerre siriache, che sembra abbiano toccato soltanto le regioni settentrionali del paese,[2] non furono, nel complesso, sfavorevoli ai Tolemei, nonostante qualche loro sconfitta isolata, e i Seleucidi, nei momenti a loro più favorevoli della prima e della terza guerra, riuscirono ad avanzare solo fino a Damasco.[3] In ogni caso *Dan.* 11,5-9 mostra che i contrasti tra «il re del Nord e il re del Sud» furono seguiti anche a Gerusalemme con grande attenzione.[4] Il confine tra i due regni, che nel corso del III secolo rimase, se si prescinde da qualche lieve rimaneggiamento, relativamente costante, partiva in corrispondenza del fiume Eleutheros, a nord di Tripoli, e correva verso sud-est in direzione di Baalbek e da qui verso Damasco, città sempre contesa tra i due stati. Anche la Transgiordania, Batanea e Traconitide comprese, apparteneva al regno tolemaico.[5]

Soltanto con la quarta guerra siriaca, nel 219 a.C., il giovane Antioco III, che già aveva tentato nel 221, senza successo, un attacco alle fortificazioni di frontiera della Beqa',[6] riuscì a occupare gran

1. Tcherikover, HC, 59.

2. V. B. Niese, GGMS II, 127 ss., 134 s., 151 ss.; Bouché-Leclerq, *Hist. des Séleucides*, 66 ss. 78 ss. 104 s.; W.W. Tarn, CAH VII, 702 ss., 711 ss., 718 s.; Volkmann, PW XXIII, 1650 s. 1654 s. 1669 ss.; H. Bengtson, GG^3, 394-399. Sulle tre guerre disponiamo soltanto di fonti frammentarie. Neppure le date sono del tutto sicure: cf. H. Bengtson, *op. cit.*, 395 n. 4: 274-272/271; 260 (259)-253 (*op. cit.*, 397 n. 4) e 246-241 a.C.; É. Will, *op. cit.* I, 127 ss. 208 ss. 221 ss.

3. F.M. Abel, HP I, 45, 48 s.; W. Otto: AAM 34 (1928) 242 n. 1; Volkmann, PW XXIII, 1651. 1671.

4. K.D. Schunk: VT 9 (1959) 192 ss. vede in *Eccl.* 4,13 ss. una allusione ai fatti che precedettero la cosiddetta terza guerra laodicenica; ma è costretto a violenti interventi sul testo, che rendono la sua proposta poco probabile; v. H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 1963, 117; v. anche sotto, p. 245 n. 4.

5. Per la linea di confine v. W. Otto, *op. cit.*, 37 ss., in polemica con U. Kahrstedt, *Syr. Territorien in hell. Zeit*, AGG 19, 2 (1927), 14 ss. La sua ricostruzione è stata confermata da H. Seyrig: Syria 28 (1951) 212 s. Per le informazioni offerte dai papiri di Zenone vedi l'esauriente trattazione di Tcherikover: Mizraim 4/5 (1937) 32-36 e HC, 61 e 428 n. 56 e F.M. Abel, *Géographie* II, 129. Per i rimaneggiamenti della linea di confine v. H.H. Schmitt, *op. cit.*, 35 s., che pone però la frontiera troppo a mezzogiorno: secondo la sua ricostruzione Damasco sarebbe appartenuta, per quasi tutto questo periodo, ai Tolemei, v. Tcherikover: Miz. 34 s.

6. Pol. 5,45,10-46,6; F.M. Abel, HP I, 72. Per i particolari geografici v. F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius* I, 1957, 577 s.; sulle difficoltà interne di Antioco III, v. É. Will: REG 75 (1962) 71-129; Id., *Histoire politique* II, 14 ss.

parte della Celesiria. Grazie al tradimento dello stratego Teodoto si impadronì delle città costiere di Tiro e di Ake Tolemaide, quindi pose l'assedio a Dor. A nessun risultato portarono i negoziati di pace, proposti da Tolemeo IV Filopatore, che ancora non disponeva di un esercito egiziano, e accettati da Antioco. L'anno successivo, il 218, Antioco, marciando lungo la costa fenicia, avanzò sino alla Galilea, conquistò Filoteria, Scitopoli e la fortezza di Atabyrion sul Tabor. Superò il Giordano, occupò Pella, Kamoun (*qāmôn*, *Giud.* 10,5?) e (G)ephron nella Transgiordania, conquistò le fortezze di Gadara, Abila e Rabbat Ammon e inviò un reparto in Samaria. Sulla sorte di Gerusalemme non abbiamo alcuna notizia: si può solo congetturare che essa fu occupata dalle truppe di Antioco nell'ultima fase delle sue operazioni militari. Le ragioni di questa condotta di guerra (attacco violento contro la Transgiordania, per poi dilagare in Palestina da oriente) sono da ricercare nella fiducia che Antioco III nutriva in un appoggio da parte degli arabi, che in effetti si schierarono subito al suo fianco fornendogli un valido aiuto (v. sotto, pp. 49. 96 s.). I suoi successi furono inoltre facilitati dal tradimento di diversi generali tolemaici che passarono dalla sua parte;[1] la cattiva amministrazione e il diffuso clientelismo sotto Tolemeo Filopatore (222-205 a.C.) avviarono la decadenza del regno tolemaico. Dall'atteggiamento così ambiguo ed equivoco di alcuni fra gli ufficiali tolemaici si evince, nonostante l'affermazione contraria di Polibio,[2] che a quel tempo gran parte della popolazione era favorevole ai Seleucidi. Un'eccezione costituivano quelle città e quei territori legati economicamente all'Egitto, come Sidone, che Antioco non riuscì a conquistare, Gaza e, secondo Polibio, anche la Samaria (οἱ κατὰ Σαμάρειαν τόποι comprendevano probabilmente

1. Pol. 5,61-66,68-71; inoltre F.W. Walbank, *op. cit.* I, 587-597; F.M. Abel, HP I, 5-79; Tcherikover, HC, 73 s. e 54; Volkmann, PW XXIII, 1680 ss.; E. Will, *op. cit.* II, 23 ss. Sul tradimento di Teodoto v. E. Bevan, *Hist. of Egypt*, 224 s.; oltre a Teodoto passarono dalla parte di Antioco diversi ufficiali legati a lui da rapporti di amicizia, Panaitolos e, un anno dopo, l'*hyparchos* di Galilea (?) Keraias, il generale tessalico Ippoloco e il comandante di Abila, Nicia (5,70 s.).

2. 5,86,10; Polibio, come amico dei romani, mostra una certa tendenza antiseleucide; cf. 5,71: il tradimento degli arabi. Sulla contraddizione in Polibio v. Tcherikover, Miz. 4/5 (1937) 56. Per l'atteggiamento filoseleucide degli arabi v. Altheim-Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt* I, 1964, 75. 77. Gli arabi aiutarono Antioco ancora a Magnesia, Appiano, *Syr.* 32 (*Rom. hist.* 11,32).

anche la Giudea).[1] Tuttavia la circostanza che ad Antioco furono necessari due anni per la conquista della Celesiria e della Palestina è una prova dello scrupolo e dell'efficienza con cui i Tolemei avevano apprestato le difese militari di queste regioni. Nel frattempo Tolemeo Filopatore, per mezzo del suo ministro Sosibio, aveva concluso i preparativi militari e il 22 giugno del 217 a.C. i due eserciti si scontrarono presso Rafia, ai confini meridionali della Palestina. Dopo un iniziale sopravvento, Antioco venne sorprendentemente sconfitto. Decisivo, per l'esito della battaglia, fu il comportamento delle truppe dei nativi egiziani, addestrati alla maniera macedone; la fierezza nazionale degli egiziani nei confronti della classe dominante greca ne uscì rafforzata e si manifestò pochi anni più tardi in una lunga serie di rivolte.[2] Antioco dovette immediatamente abbandonare i territori occupati negli ultimi due anni, mentre Tolemeo Filopatore e sua sorella Arsinoe rimasero ancora per quasi quattro mesi nella provincia riconquistata, visitando città e santuari, per ricevere i tributi di omaggio della popolazione e per dimostrare la loro venerazione nei confronti degli dei del paese.[3] Iscrizioni onorifiche a Joppe, sulla costa, e a Marisa, ai confini tra Idumea e Giudea, testimoniano la visita della coppia reale.[4] Verisimilmente visitarono anche Gerusalemme, e non è del tutto escluso che le tendenze mistiche del re e il suo accentuato entusiasmo per il culto di Dioniso abbiano provocato un conflitto con i giudei, come lascia

1. Vedi F.M. Abel, HP I, 77, 79 n. 1; per Gaza v. E. Meyer, UAC II, 122 e Tcherikover, HC, 96. Per i giudei fu decisiva la circostanza che Giuseppe della famiglia di Tobia era appaltatore delle imposte per la Celesiria: v. sotto, pp. 75 s. Cf. Pol. 5,71,11.

2. Pol. 5,79-87; inoltre W.F. Walbank, *op. cit.* I, 607-616; cf. *3 Macc.* 1,1-7, P. Jouguet, *op. cit.*, 251-255 e F.M. Abel: RB 48 (1939) 225-230. Sulle conseguenze che ebbe Rafia sulla politica interna v. W.W. Tarn, CAH VII, 731. Cf. anche sotto, p. 100 n. 3.

3. H. Gauthier e H. Sottas, *Un Décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, 1925. Essenziale è l'iscrizione demotica, quella meglio conservata: pp. 35 ss. rr. 15-25. Sembra che il sovrano abbia trascorso tre settimane nel territorio nemico dei Seleucidi. Pol. 5,87,6 parla di un soggiorno di tre mesi e conferma l'accoglienza entusiastica dei sudditi liberati: 5,86,87; v. W. Otto: AAM 34 (1928) 80-85. La supposizione degli editori, basata su una lettura dubbia del testo, che un certo Eleazar si sia rivoltato contro gli egiziani (*op. cit.*, 36 r. 23, commento 54 ss.), non è sostenibile, v. W. Otto, *op. cit.*, 81 s. e Tcherikover, HC, 434 s. nn. 95 e 97, contro P. Jouguet, *op. cit.*, 253 e F.M. Abel, HP I, 83 n. 5. Cf. H.-J. Thissen, *Studien zum Raphiadekret*, 1966, 60 ss.

4. Joppe-Jaffa: B. Lifshitz: ZDPV 78 (1962) 82 s.; Marisa: Bliss-Macalister, *Excavations in Palestine 1898-1902*, 62 s. e il supplemento di Clermont-Ganneau, CRAI 1900, 536-541; cf. anche SEG VII, 326 = Pol. 5,61,9, dalla regione di Tiro.

intendere *3 Macc.* 1,10 ss.[1] Già Tolemeo III Evergete, d'altronde, aveva visitato – dopo la sua vittoria nella terza guerra siriaca – il tempio di Gerusalemme, facendovi celebrare dei sacrifici.[2]

Tuttavia, nonostante la vittoria, la decadenza del regno tolemaico non poteva più essere arrestata. La popolazione egiziana, sfruttata, si rivoltò e il malgoverno a corte assunse forme sempre peggiori. Antioco III, invece, ottenne in Asia Minore e in Oriente sorprendenti successi e appariva come il restauratore del regno di Seleuco I.[3]

Dopo la misteriosa morte di Tolemeo Filopatore e di Arsinoe, sua sorella e sposa, nel 205 a.C., l'inettitudine dei tutori del cinquenne Tolemeo V Epifane rese ancora più evidente la debolezza del regno.[4] Antioco, in lega con Filippo V di Macedonia, nel 201 (202?) a.C. varcò ancora una volta i confini e si impossessò del paese ancora più facilmente di quanto fosse riuscito a fare 18 anni prima. Soltanto Gaza, punto di arrivo e di partenza dei traffici con l'Arabia, e perciò particolarmente legata all'Egitto, oppose resistenza per qualche tempo.[5] Nell'autunno Antioco si ritirò dalla Palestina, lasciandovi tuttavia guarnigioni militari. Questa situazione venne sfruttata dal generale tolemaico Scopas nell'inverno del 201-200 per una controffensiva che permise la riconquista di gran parte dei territori perduti. Anche a Gerusalemme, frattanto, si era formato un forte partito filoseleucide. La sua resistenza e la susseguente pu-

1. La narrazione, ricca di motivi leggendari, è modellata sull'episodio di Eliodoro di *2 Macc.* 3. Nella caratterizzazione del Filopatore in *Dan.* 11,12: «e superbo diventa il suo cuore», è forse possibile scorgere un'allusione a quei dissensi a cui si collega *3 Macc.* Per la sua venerazione di Dioniso e per la sua identificazione con questo dio v. Volkmann, PW XXIII, 1689 s. e sotto, p. 536 n. 2.

2. Ios., *Ap.* 2,48. Giuseppe esagera per motivi apologetici.

3. V. H.H. Schmitt, *op. cit.*, 85; É. Will, *op. cit.* II, 34 ss., e sotto, p. 100 n. 3.

4. Sulla decadenza del regno tolemaico e sui successi di Antioco III v. H. Bengtson, GG[3], 406 s., 414 s.; cf. Volkmann, PW XXIII, 1684 s. Sulla successione al trono in Egitto e sui torbidi che ne seguirono Bouché-Leclerq, *Hist. des Lagides* I, 335-350. H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 1963, 50 ss., vede in *Eccl.* 8,2 ss. il segno di un orientamento filoseleucide sotto il regno del Filopatore e in 10,16 s. una allusione al fanciullo Epifane. Ma si può trattare semplicemente di *topoi* sapienziali, di scarso aiuto per una datazione di *Eccl.* (v. sotto, p. 245 n. 4). Per la data della morte v. A.E. Samuel (cit. p. 31 n. 3), 108 ss.

5. Sulla quinta guerra siriaca siamo informati molto peggio che sulla quarta. Cf. Volkmann, 1694 s.; M. Holleaux, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, vol. 3 (1942), 318-335 = Klio 8 (1908) 267-281; É. Will, *op. cit.* II, 101 s. Per l'assedio di Gaza v. Pol. 16,22a.

nizione di Scopas sono adombrate nelle oscure parole di *Dan.* 11, 14: «E in quei tempi molti si levano contro il Re del Mezzogiorno, e uomini violenti (*pārîṣîm*) del tuo popolo insorgeranno, per adempiere la visione, ma cadranno». Gerolamo, riprendendo Porfirio,[1] conferma, nella sua interpretazione del passo, – l'esistenza di opposte fazioni a Gerusalemme: *pugnantibus contra se Magno Antiocho et ducibus Ptolemaei in medio Iudaea posita in contraria studia scindebatur, aliis Antiocho aliis Ptolemaeo faventibus.* Anche Polibio, in un passo conservato da Giuseppe, lascia intendere che i giudei vennero sottomessi con la forza: dal che si evince che la maggior parte di essi, in quella circostanza, era favorevole ai Seleucidi.[2]

Nel 200 a.C. l'esercito di Scopas venne annientato da Antioco nella battaglia di Panion, vicino alle sorgenti del Giordano: il generale riuscì a rifugiarsi dentro le mura di Sidone, dove, dopo un lungo assedio, fu costretto ad arrendersi, ricevendo tuttavia il permesso di ritirarsi con tutte le sue truppe.[3] Antioco aveva così rimosso ogni ostacolo che si frapponeva alla definitiva conquista della provincia e portò a termine le operazioni nel corso dei due anni successivi (199-198). Il re, in questa campagna, cercò con grande cura di acquistarsi il favore della popolazione, come mostra una lunga iscrizione proveniente dai dintorni di Bet Shean - Scitopoli. Essa contiene il testo di due memorandum dello stratego di Siria e Fenicia Tolemeo figlio di Trasea al re, e di sei lettere regie, indirizzate a funzionari inferiori e riferibili a un periodo compreso tra il 201 e il 195 a.C. Da questi documenti, che dovettero essere incisi su pietra ed esposti al pubblico,[4] veniamo a sapere che il re, per por fine ai numerosi atti di violenza commessi dalle sue truppe, aveva proibito

1. *In Dan.* 11,14, PL 25, 562. Una interpretazione di *Dan.* 11,14 e della citazione di Porfirio è proposta da E. Täubler: JQR 37 (1946/47) 1-30. 125-137, la cui teoria di una insurrezione messianica è però insostenibile. Il tentativo di considerare i *pārîṣê* come «anelli di una catena» comprendente pure gli *hasidim* e i farisei (26) stravolge completamente la realtà storica. Daniele giudica gli «uomini violenti» in modo negativo: v. Tcherikover, HC, 78 s. e 436 n. 108. 2. Ios., *ant.* 12,135.

3. Pol. 16,18; Ios., *ant.* 12,132; B. Niese, GGMS II, 578 s. Per l'assedio di Sidone v. Gerolamo, *in Dan.* 11,15.16, PL 25, 563 = FGrHist 260 F 46.

4. Vedi la relazione provvisoria di Y. Landau: RB 69 (1962) 406 e l'edizione definitiva in IEJ 16 (1966) 54-70 (58-60). Troviamo un'ordinanza simile anche per l'Egitto tolemaico nei *dikaiomata* alessandrini. PHal 1. rr. 166-185 (pp. 98 ss.). Tolemeo figlio di Trasea, prima di passare al servizio dei Seleucidi, fu, secondo Polibio 5,83,3, generale nell'esercito del quarto Tolemeo (nel 219 a.C.); v. Volkmann, PW XXIII, 1762 nr. 42.

ai soldati di acquartierarsi nelle abitazioni civili dei villaggi di Tolemeo o di allontanare la popolazione dalle proprie case. I giudei, del resto, furono in maggioranza dalla parte dei Seleucidi; così, durante l'assedio alla guarnigione egiziana asserragliatasi sulla rocca di Gerusalemme, si impegnarono a rifornire l'esercito siriaco di vettovaglie per i soldati e di foraggio per gli elefanti.[1] Tuttavia non mancarono neppure giudei che combatterono a fianco dei Tolemei, se è vero, come riferisce Gerolamo-Porfirio, che gli *optimates Ptolemaei partium* dovettero riparare in Egitto.[2]

Antioco III, per risollevare Gerusalemme e la Giudea, che molto avevano sofferto nel corso degli ultimi avvenimenti,[3] indirizzò al medesimo stratego Tolemeo un'ordinanza regia (πρόσταγμα),[4] con la quale si garantivano aiuti per la ricostruzione della città e del tempio e si concedeva, insieme con la liberazione di tutti i prigionieri, l'esenzione dai tributi per tre anni. Il personale del tempio e i membri della *gerousia* furono esentati da ogni tributo. Inoltre venne concessa ai giudei «autonomia» interna, ossia la libertà di vivere secondo le proprie leggi.

Con questa manifestazione di «benevolenza reale» (φιλάνθρωπα βασιλικά), i cui particolari vennero concordati ad Antiochia con

1. Ios., *ant.* 12,133.136.138; cf. Pol. 16,39,3 ss.

2. *In Dan.* 11,14, PL 25, 563 = FGrHist 260 F 45. Loro istigatore fu, secondo Gerolamo, Scopas, che sarebbe stato assediato a Gerusalemme da Antioco III. Lo storico confonde pertanto l'assedio di Sidone con quello di Gerusalemme.

3. Ios., *ant.* 12,129 s.139.

4. Ios., *ant.* 12,138-144: nella forma di una lettera indirizzata allo stratego della Celesiria Tolemeo. Per la bibliografia v. R. Marcus, *Josephus*, LCL VII, 743-761. L'autenticità del documento fu difesa già da E. Meyer, UAC II, 127 n. 2; uno studio approfondito è quello di E. Bi(c)kerman(n): REJ 100 (1935) 4-35; cf. *Inst.*, 136 s. 195 e GM, 51-53; vedi però le osservazioni critiche di K. Galling: OLZ 42 (1939) 227; inoltre A. Alt: ZAW 57 (1939) 283 ss., secondo cui avremmo qui il testo di due distinte ordinanze, una riguardante la ricostruzione di Gerusalemme, l'altra i privilegi concessi al tempio, al personale del culto e alla *gerousia*, nonché gli sgravi fiscali per la popolazione; v. anche F.M. Abel, HP I, 89 ss. e Tcherikover, HC, 76 ss. 438 ss. Su tutto l'argomento vedi sotto, pp. 76 ss. 550 ss. Cf. la concessione di privilegi al tempio di Plutone a Nysa da parte di Seleuco I (in C.B. Welles, *Royal Correspondence*, 1934, 54 ss.); l'editto di Antioco I a favore di Eritre (OGIS 223 = C.B. Welles, *op. cit.*, 78 ss.); la lettera di ringraziamento di Antioco III ad Amizone (*op. cit.*, 165 ss., cf. 171 s.); la sua lettera a Ilio, riguardante il mantenimento dei «privilegi paterni» (rr. 3 s. τὰ δι]ὰ προγόνων προϋπηργμ[ένα, *op. cit.*, 175 ss.); e infine l'editto a favore di una città sull'Ellesponto (SEG II, 663 rr. 9 ss. ἠξίωσεν τὸν βασιλέα ἀποδοθῆναι τούς τε νόμ|μους καὶ τὴν πάτριον πολιτείαν καὶ τὰ ἱερὰ τεμέ|νη comprese le spese per il santuario e l'esenzione da ogni tributo per tre anni).

una ambasceria giudaica,[1] il «gran re» Antioco da un lato si ricollegava ai modelli dell'antica monarchia persiana,[2] dall'altro si adeguava alla struttura prevalentemente «federativa» del regno seleucide.[3] Al re, inoltre, stava a cuore legare più strettamente a sé i giudei, le cui capacità militari aveva già imparato ad apprezzare,[4] per garantirsi una sufficiente sicurezza interna ora che, dopo la vittoria di Roma contro Filippo v di Macedonia nel 197 a.C., la guerra contro questo nuovo e più temibile avversario appariva ormai inevitabile.[5] Per questo stesso motivo Antioco nel 196 promise sua figlia Cleopatra in moglie al giovane Tolemeo v Epifane, lasciandogli forse balenare la speranza di una restituzione della Celesiria come dote. Il matrimonio venne celebrato solo due anni e mezzo più tardi, ma Antioco non restituì mai i territori conquistati.[6]

La sconfitta contro i romani a Magnesia (fine del 190 a.C.) e la dura pace di Apamea (188) non solo posero fine agli ambiziosi progetti di Antioco III, ma prepararono anche la definitiva rovina del regno seleucide:[7] i territori riconquistati in Oriente andarono perduti e appena un anno dopo lo stesso sovrano fu ucciso, mentre cercava di depredare i tesori di un tempio di Bel nella Susiana;[8] il

1. *2 Macc.* 4,11. Per il concetto di φιλάνθρωπα βασιλικά cf. *1 Esd.* 8,10, la promessa ai contadini galilei di Bet Anat PSI 554, 34 s. e H. Kortenbeutel, PW Suppl. VII, 1032 ss.

2. H. Zucker, *Studien zur jüdischen Selbstverwaltung im Altertum*, 33 ss. e R. Marcus, *op. cit.*, 73 n. b; Tcherikover, HC, 49 e 422 nn. 29, 30, ritiene che già Alessandro Magno abbia confermato l'«autonomia» ai giudei, cf. Ios., *ant.* 11,338.

3. H.H. Schmitt, *op. cit.*, 96. 99.

4. I giudei gli erano stati di aiuto non solo in Palestina: mercenari giudei combatterono per lui anche altrove: v. sotto, pp. 51 n. 5. 52 nn. 1-2.

5. Vedi M. Holleaux, CAH VIII, 165: pochi mesi dopo l'inizio dell'assedio di Sidone venne da lui una ambasceria romana. Roma, allora, non guardava con occhio sfavorevole alla politica egiziana di Antioco, in quanto aveva la necessità di garantirsi libertà d'azione contro Filippo v; ma dopo la vittoria sulla Macedonia nel 197 a.C. vide nel regno seleucide l'avversario più pericoloso in Oriente e contribuì con tutte le proprie forze alla distruzione della sua potenza. Per la politica di Antioco III dopo la conquista della Palestina v. O. Plöger, *Theokratie u. Eschatologie*, 1959, 11 s.

6. Gerolamo, *in Dan.* 11,17, PL 25, 564 cf. Appiano, *Syr.* 5; Ios., *ant.* 12,154; Pol. 18,51, 10. Vedi anche B. Niese, GGMS II, 639 e E. Meyer, UAC II, 124 s., con l'esatta datazione. Secondo Giuseppe, *ant.* 12,155, i due sovrani si sarebbero divisi le entrate della Celesiria, ma la notizia è priva di fondamento storico, v. H. Bengtson, GG[3], 469 n. 1 e *Die Strategie* II, 1944, 161 n. 2.

7. M. Holleaux, CAH VIII, 222-234; É. Will, *op. cit.* II, 177 ss.; Pol. 21,45; *Dan.* 11,18.

8. Bouché-Leclerq, *Hist. des Séleucides*, 221 ss.; per la data di morte v. H.H. Schmitt, *op. cit.*, 1 s.; cf. *Dan.* 11,19.

figlio Seleuco IV Filopatore (187-175) attuò una politica prudente e rinunciataria, del tutto contraria a quella del padre. L'Egitto, che aveva invano sperato di riottenere, con la pace di Apamea, la Celesiria, cominciò a pensare alla possibilità di riconquistare con le armi la sua antica provincia; forse si giunse alle prime ostilità e soltanto i perduranti disordini interni e l'improvvisa morte di Tolemeo V Epifane, nel 180 a.C., impedirono un risoluto attacco alla Siria.[1] A Gerusalemme, frattanto, sembrarono ravvivarsi le simpatie per l'Egitto. L'onere della gravosa indennità di guerra (12000 talenti) da versare a Roma, infatti, ricadde sui sudditi del regno seleucide, cosicché la popolazione della Giudea vide vanificati i benefici economici che aveva tratto dalla precedente riduzione dei tributi.[2] Anche il tentativo compiuto da Eliodoro di confiscare parte dei tesori racchiusi nel tempio di Gerusalemme è legato all'acuta necessità finanziaria di quegli anni. Al tempo stesso questo incidente, a cui seguirono il viaggio ad Antiochia del sommo sacerdote Onia III e la sua deposizione, rinfocolò e rese evidenti le rivalità tra le opposte fazioni a Gerusalemme.[3] Quando, dopo l'assassinio di Seleuco IV, nel 175 a.C., salì al trono il suo ambizioso fratello Antioco IV Epifane, la politica del regno seleucide si fece nuovamente energica e aggressiva (v. sotto, pp. 563 s.).

Cleopatra I, sorella di Seleuco, diventata, dopo la morte di Tolemeo Epifane, reggente del regno d'Egitto, aveva accantonato ogni

1. Gerolamo, *in Dan.* 11,20, PL 25, 565, v. anche Bouché-Leclerq, *Hist. des Lagides* I, 396-399; W. Otto: AAM N.F. 11 (1934) 23 s. e Volkmann, PW XXIII, 1697 s. Il decreto del Cairo dell'anno 23 (= 182 a.C.) menziona la vittoria di un Aristonico davanti alla costa siriana presso Arado; v. G. Daressy, Recueil de Travaux relat. à la Philol. et l'Archéol. Égypt. et Assyr. 33 (1911) 6 s.

2. Rostovtzeff, HW II, 548 ss., sostiene che la potenza economica della Siria non risentì in modo particolare della pace di Apamea e di altri rovesci politico-militari; ma i tentativi di confiscare i tesori di vari templi sono una prova della difficoltà con cui i Seleucidi riuscivano a procurarsi rilevanti somme di denaro contante: vedi sotto, pp. 77 s. 571 n. 3.

3. *2 Macc.* 3,4 ss.; 4,1 ss. e *Dan.* 11,20; inoltre A. Schwarz: MGWJ 63 (1919) 225, E. Meyer, UAC II, 132 n. 2, 136 ss. e E. Bi(c)kerman(n), AIPHOS 7 (1939-44), 5-40: discutibile la sua tesi, secondo la quale il tempio di Gerusalemme, non disponendo di rendite proprie, avrebbe dovuto far ricorso all'aiuto del re, che ne avrebbe mantenuto il controllo finanziario. Critiche in Tcherikover, HC, 157 ss. 465 n. 12 e in Rostovtzeff, HW II, 1028 ss. 1031 e III, 1414 nn. 205 e 206, che dimostra l'esistenza in età ellenistica di banche annesse ai templi. Similmente N.Q. Hamilton: JBL 83 (1964) 365-372. Un διοικητής Eliodoro appare come destinatario di una missiva reale nell'iscrizione di Ḥefzibah, 195 a.C., v. IEJ 16 (1966) 61 r. 34.

progetto di conquista nei confronti del regno seleucide; ma dopo la sua morte, avvenuta nel 176, la situazione cambiò: Lenaios, un siriano di origine servile, e l'eunuco Eulaios, un orientale anch'egli, si impadronirono del potere, facendosi riconoscere tutori dell'ancora minorenne Tolemeo VI Filometore.[1] La loro politica maldestra e grossolanamente provocatoria (*2 Macc.* 4,21) offrì ad Antioco, verso la fine del 170 o l'inizio del 169, il pretesto per attaccare l'Egitto; la sua offensiva arrivò, con sorprendente facilità, sino ad Alessandria. Concluso un trattato a lui favorevole con il giovane Filometore, si ritirò dal paese, mantenendovi però una guarnigione, nella speranza, verisimilmente, che il Filometore, nella probabile eventualità di una guerra civile col fratello, avrebbe cercato il suo aiuto. Sulla via del ritorno, verso la fine del 169, Antioco visitò Gerusalemme e saccheggiò il tesoro del tempio, contribuendo certo, con quel suo gesto, a inasprire l'ostilità contro il governo seleucide. Tolemeo VI Filometore, tuttavia, ruppe i patti che era stato obbligato a concludere con Antioco IV e si rappacificò col fratello e coreggente.[2] Nel 168 a.C. Antioco, con una seconda offensiva, riuscì a conquistare Cipro; ma all'inizio del luglio del medesimo anno il legato romano C. Popilio Laenas ad Eleusi, presso Alessandria, gli ingiunse bruscamente di rinunciare alle conquiste e di ritirarsi dall'Egitto.[3] È presumibile che questa umiliazione, unitamente al diffondersi di voci sulla morte del re, abbia ridestato l'opposizione antiseleucide nell'antica provincia tolemaica di Palestina e di Fenicia. Giasone, già sommo sacerdote, poi deposto dalla carica, movendo dalla Transgiordania compì un vittorioso colpo di mano contro Gerusalemme; ma Antioco riconquistò la città e la punì duramente. Nella medesima circostanza, forse, venne annientata nella Ammanitide la potenza del tobiade Ircano, che aveva probabilmente ap-

1. Sulla loro personalità e sulla loro politica v. W. Otto, *Die Gesch. der Zeit des 6. Ptl.*, AAM N.F. 11 (1934) 21, 24 ss. e O. Mørkholm: Classica et Mediaevalia 22 (1961) 32-43.

2. Sulla sesta guerra siriaca v. W. Otto, *op. cit.*, 123 ss.: la guerra fu dichiarata dall'Egitto: Diodoro 30,15, cf. Livio 42,29; v. W. Otto, *op. cit.*, 42. Integra e rettifica alcuni particolari Volkmann, PW XXIII, 1705-1711. Sul problema della datazione v. T.C. Skeat: JEA 46 (1960) 91-94 e 47 (1961) 107-112. Che Antioco IV abbia condotto tre campagne militari (come vuole F. Heichelheim, PW Suppl. VII, 33 s.; più cauto H. Bengtson, GG³, 482), è supposizione poco fondata: v. E. Bi(c)kerman(n): ChrEg 27 (1952) 396-403, cf. Tcherikover, HC, 473 n. 19 e Volkmann, *op. cit.*, 1705. Per il saccheggio del tempio, v. sotto, pp. 571 nn. 2-3. 572 n. 1. Cf. O. Mørkholm, *Antiochus IV*, 1966, 64-101.

3. Le testimonianze antiche in Volkmann, PW XXIII, 1710.

poggiato il tentativo di Giasone.[1] Anche la fenicia Arado, che si era ribellata, fu severamente punita, e la medesima sorte toccò forse ad altre città della Fenicia.[2] La grande epoca delle monarchie ellenistiche in Oriente era definitivamente tramontata.

La Palestina si trovò a essere, per tutto questo periodo, provincia contesa dalle due grandi potenze del tempo, e quanto questa circostanza – che presenta qualche analogia con la situazione politica d'Israele e di Giuda tra l'VIII e il VI sec. a.C. – abbia pesato sulle sorti del paese, appare manifesto dalla nostra concisa esposizione delle vicende politiche e militari in Oriente, da Ipso sino alla rivolta dei Maccabei.

Da ciò, tuttavia, non derivarono soltanto conseguenze negative; se è vero, infatti, che la Palestina nel corso della quarta e quinta guerra siriaca fu trasformata in campo di battaglia, non bisogna però dimenticare che tanto la Siria quanto l'Egitto cercarono spesso di favorire lo sviluppo politico-militare ed economico del paese, al quale sempre rivolsero le loro attenzioni. Più rischiosa, invece, per le sorti della Palestina fu la politicizzazione delle contrastanti fazioni a Gerusalemme: esse, che pure si configuravano in senso sociale e religioso, non mancarono, infatti, di parteggiare apertamente per l'una o per l'altra delle due potenze. Persino per l'apocalittico, che conservò sempre, di fronte a Siria e ad Egitto, un atteggiamento di neutrale equidistanza, la storia d'Israele fu determinata – come mostra *Dan.* 11 – da questo contrasto. Anche i rapporti tra Gerusalemme e la diaspora vennero compromessi: «Il fatto che Gerusalemme, il centro spirituale della diaspora, inclinasse verso una delle due potenze rivali, gettò sospetti sulla lealtà dei giudei nei confronti del dominio dell'altra».[3] Queste tensioni furono tanto aspre da

1. Per la caduta di Gerusalemme v. *2 Macc.* 5,5-23. Per la data E. Meyer, UAC II, 155 ss., Bickermann, GM, 160-168 e Tcherikover, HC, 187 ss. = tarda estate del 168 a.C., dopo la seconda campagna, v. *2 Macc.* 5,1, contro W. Otto, *op. cit.*, 66 n. 3 e Volkmann, PW XXIII, 1709 = dopo la prima campagna, nel 169 a.C. Su Ircano cf. Ios., *ant.* 12,236. V. anche sotto, pp. 554 ss. 571 s. È verisimile che il re, secondo *Dan.* 11,28 e 30, si sia recato personalmente a Gerusalemme, v. Tcherikover, HC, 186 e 473 s. n. 20; Abel-Starcky, *Macc.*, 252, su *2 Macc.* 5,11 ss.; O. Mørkholm, *op. cit.*, 142 s.

2. V. Porfirio, FGrHist 260 F 56 = Gerolamo, *in Dan.* 11,44 s., PL 25, 573; cf. H. Seyrig: Syria 28 (1951) 219; di opinione contraria O. Mørkholm, *op. cit.*, 122 ss.

3. E. Bi(c)kerman(n), *From Ezra to the Last of the Macc.*, 1962, 73; cf., ad es., *Deut.* 26,5 nella traduzione dei LXX o *Iub.* 46,6 ss. e 11,13 s., a proposito della schiavitù degli israeliti in Egitto sotto il faraone.

condurre alla fondazione di santuari concorrenti, come nel caso di Ircano della famiglia di Tobia in Transgiordania o di Onia IV a Leontopoli (v. sotto, pp. 557 ss.).

D'altra parte non si può dimenticare che, nonostante le continue guerre tra Tolemei e Seleucidi, la Palestina godette di un periodo di pace e di relativa tranquillità di circa ottant'anni, quale il paese non riuscì più ad avere nei successivi tre secoli. Sarebbe da chiedersi se quanto avvenne in quegli anni, con il primo favorevole incontro tra ellenismo e giudaismo, abbia poi influito, e in quale misura, sulla successiva storia dei rapporti fra queste due diverse culture. Alla fine dell'epoca da noi considerata, al tempo della crisi che scoppiò a Gerusalemme dopo il 175, il giudaismo ci appare assai mutato da come si presentava all'epoca di Neemia e di Esra. Questa trasformazione, strettamente legata all'influsso della civiltà ellenistica, cominciò a manifestarsi già durante il III sec. a.C., quando grecità e giudaismo ancora non si erano irrigiditi in un contrasto insanabile.[1]

Tuttavia, nonostante questa lunga epoca preparatoria, il tentativo di una riforma ellenistica a Gerusalemme non ebbe successo; causa non ultima del fallimento fu il convergere di diverse circostanze: che i grandi stati ellenistici a quel tempo avevano già superato il culmine della loro potenza; che Roma sempre più limitava la loro libertà di iniziativa; che la reazione orientale-nazionale era ormai passata al contrattacco anche in Egitto e in Iran, sotto la guida dei sacerdoti locali.[2]

2. *L'ordinamento militare greco ellenistico e i giudei*

L'incontro del giudaismo con la civiltà ellenistica non avvenne – nel periodo immediatamente successivo alla spedizione di Alessan-

1. Due esempi di opinioni contrastanti su questo problema: «Non si hanno informazioni sull'ellenismo a Gerusalemme durante il periodo della dominazione egiziana; ma di un influsso esteso e profondo non sembra si possa parlare. Per il giudaismo il pericolo di smarrire la propria identità cominciò a manifestarsi soltanto con la dominazione siriana...» (J. Wellhausen, *Isr. u. jüd. Geschichte*, ^{8}1921, 227). «Soprattutto nei primi cent'anni dopo Alessandro, durante la dominazione tolemaica, a Gerusalemme e nella Giudea i rapporti con l'elemento greco furono particolarmente amichevoli». (G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, rist. 1959, 47). Da parte nostra riteniamo che la valutazione di G. Kittel sia più aderente alla realtà storica.

2. Per la resistenza contro la classe dominante ellenistica v. S.K. Eddy, *The king is dead*, 1961, *passim*; per l'Iran cf. 65-100, per l'Egitto 271-294.

dro – in quei campi di attività che siamo soliti associare al concetto di «ellenismo»: lo spirito greco manifestò la propria superiorità ai popoli dell'Oriente non con la sua letteratura, con la sua arte, con la sua filosofia, con la sua nuova religiosità sincretistica, ma, molto più materialmente, con la sua perfetta organizzazione militare[1] e – specie nell'area egiziana – con una non meno perfetta e spietata macchina amministrativa, grazie alla quale i dominatori si proponevano di sfruttare nella maniera a loro più vantaggiosa i territori sottomessi.

La presenza di mercenari greci era familiare agli abitanti della Palestina già secoli prima di Alessandro: verso la fine del regno di Giuda, sotto Giosia, ad 'Arad, ai confini meridionali del paese, prestavano servizio in qualità di mercenari stranieri, come testimoniano ostraka recentemente venuti alla luce, dei *kittîm* provenienti da Cipro se non addirittura dall'Egeo.[2] Pressappoco nel medesimo periodo, in Egitto i sovrani della dinastia saitica assoldarono e insediarono nel paese mercenari greci, e ancora prima, a partire dall'inizio del VII secolo, soldati greci avevano combattuto in eserciti assiri.[3] Un fratello del poeta Alceo di Lesbo, Antimenide, fu al servizio del re di Babilonia, probabilmente Nabucodonosor, e partecipò forse all'assedio di Ascalona nel 604 a.C.[4] Più tardi i mercenari greci furono particolarmente apprezzati dai satrapi occidentali del regno persiano e il loro impiego in guerra fu considerato, dopo Maratona e Platea, quasi risolutivo. Così la lunga lotta che vide fronteggiarsi nel corso del IV sec. a.C. Egitto e Persia fu condotta da ambo le parti prevalentemente con soldati greci, che talvolta si spingevano sino in Palestina. Inoltre ad Ake (Akko) è attestata l'esistenza, tra il 380 e il 374, di un reparto militare greco che, agli ordini dell'ateniese Ificrate, doveva partecipare all'attacco contro l'Egit-

1. M. Launey, *Recherches sur les Armées hellénistiques*, 1949, I, 3 s.: «Le monde hellénistique est pour une bonne part demeuré un monde militaire». Ma questa osservazione vale soprattutto per la successiva età romana.

2. Come da comunicazione orale di H.Dr. Y. Aharoni, l'archeologo che ha condotto gli scavi di Tell 'Arad; cf. adesso: IEJ 16 (1966) 2-5. Per un insediamento della medesima epoca, presumibilmente greco, sulla costa, v. J. Naveh: IEJ 12 (1962) 98 s.

3. H. Bengtson, GG[3], 76 (spec. n. 2) e 98; F.K. Kienitz, *Die politische Gesch. Ägyptens v. 7. bis z. 4. Jh. v. d. Zeitwende*, 1953, 12 e inoltre Erodoto 2,152: ioni e cari al servizio di Psammetico I; cf. anche Kienitz, *op. cit.*, 144 ss.

4. J.D. Quinn: BASOR 164 (1961) 19 s.; cf. Strabone 13,2,2 (617) e Alceo, fr. 50 ed. Diehl.

to, e gli scavi di 'Aṭliṭ, 10 km a nord di Dor, fanno supporre che già a quel tempo mercenari greci fossero stanziati in diversi punti della pianura costiera; anche l'insurrezione che scoppiò a Sidone dopo il 350 per istigazione dell'Egitto, provocando una serie di lotte in cui sembra sia rimasta coinvolta pure la Giudea,[1] non sarebbe stata possibile senza l'aiuto di truppe greche, e la successiva conquista dell'Egitto da parte di Artaserse III Ocho si risolse in una guerra fratricida tra mercenari greci degli opposti eserciti.

Ma tutti questi fatti sono soltanto un preludio. La straordinaria marcia vittoriosa di Alessandro, la conquista di Tiro e di Gaza, l'immediata e dura punizione dei ribelli samaritani[2] mostrarono anche alle popolazioni delle zone montuose della Giudea la schiacciante superiorità della tecnica militare greca macedone. Il risoluto intervento di Alessandro contro Samaria e la conseguente riduzione della città a colonia macedone (v. sotto, p. 46 n. 6) furono le premesse per il ripopolamento di Sichem e la costruzione del tempio sul monte Garizim, un avvenimento che formalizzò lo scisma tra giudei e samaritani.[3] Alessandro è tra i pochi sovrani ellenistici, dei quali an-

1. H.W. Parke, *Greek mercenary soldiers. From the earliest times*, 1933, 4 ss. 59 s. 105 ss. 165-169; F.K. Kienitz, *op. cit.*, 70 ss.: gli attacchi degli ateniesi contro l'Egitto e la costa fenicia; 89 ss.: il campo di Ake e l'intervento di Ificrate; sulla rivolta di Sidone e sulle sue conseguenze per la Giudea v. *op. cit.*, 101 s. e 181 ss.; cf. anche G. Hölscher, *Paläst. in der pers. u. hell. Zeit*: QFAGG 5 (1903) 35. 46 ss. e Schürer, III, 6 n. 11. Probabilmente in quella circostanza un certo numero di giudei venne deportato in Ircania, sul Mar Caspio, e forse, oltre a Gerusalemme, rimase coinvolta anche Gerico. Sulle testimonianze archeologiche in Palestina v. D. Barag: BASOR 183 (1966) 6-12. Secondo G. Hölscher in questi avvenimenti andrebbe cercato il nucleo storico della leggenda di Giuditta. Per 'Aṭliṭ v. C.N. Johns: QDAP 2 (1933) 56; Watzinger, DP II, 9. Sulla conquista dell'Egitto v. F.K. Kienitz, *op. cit.*, 105 ss. 115 s.

2. Sull'esercito di Alessandro v. W.W. Tarn, *Alexander the Great* II, 1948/50, 135-169. Per l'assedio di Tiro e di Gaza Arriano, *anab.* 2,16-27 e Curzio Rufo, *hist. Alex.* 4,8-29, inoltre F.M. Abel: RB 43 (1934) 528 ss.; 44 (1935) 34 ss. e HP 1, 3-10. Probabilmente nella profezia di *Zacc.* 9,1-8 risuona ancora lo sgomento provocato dall'assedio delle due città: K. Elliger: ZAW 62 (1949/50) 63-115 e M. Delcor: VT 1 (1951) 110-124. Sulla caduta di Samaria e sulla punizione dei suoi abitanti v. Curzio Rufo, *op. cit.*, 4,34; Euseb., *chron.* GCS ed. Helm, 7, 123. 365 e inoltre F.M. Abel: RB 44 (1935) 56 ss. e R. Marcus, *Josephus* VI LCL, 1958, 523 ss.; la relazione preliminare di F.M. Cross: BA 26 (1963) 110-121 sui papiri recentemente rinvenuti, cf. HThR 59 (1966) 201-211, e la comunicazione di P.W. Lapp sulla nuova ispezione della grotta della morte: RB 72 (1965) 405 ss.

3. Vedi G.E. Wright: HThR 55 (1962) 357-366, e *Shechem*, 1964, 175 ss. Sembra che siano state ora ritrovate tracce del primo tempio samaritano sul Monte Garizim, v. E.F. Campell: BA 28 (1965) 21; la comunicazione: RB 72 (1965) 419 s.; R.J. Bull: BASOR 180 (1965) 39 ss. e Bull-Wright: HThR 58 (1965) 234-237.

cora dopo secoli continuarono a occuparsi seriamente la letteratura apocalittica, quella giudaica alessandrina e pure quella rabbinica.[1]

I macedoni vennero come conquistatori, con la baldanza di chi vede un mondo ai propri piedi. Loro prima cura fu di conservare i frutti della vittoria, difendendoli dalle popolazioni soggiogate, prima, dai rivali provenienti dalle loro stesse file, dopo la morte prematura di Alessandro. Esercito e flotta costituirono il fondamento dei regni ellenistici che si stavano formando e del potere personale dei rispettivi sovrani; l'assemblea dell'esercito, rappresentata dalla guardia (ἄγημα), fu l'unica istituzione che conservò – residuo di epoche passate – funzioni autonome, come il diritto all'acclamazione e il controllo della successione al trono.[2] Il progresso tecnologico dell'età ellenistica si manifestò soprattutto nella costruzione di macchine d'assedio sempre più complesse, di navi da guerra sempre più grandi, di fortificazioni militari.[3] La superiorità delle monarchie greche macedoni nei confronti dei «barbari» si fondava principalmente sulla perfezione tecnica della loro condotta di guerra, frutto di un addestramento che dai primi rudimenti di tattica e di strategia impartiti nei ginnasi giungeva allo studio dei metodi di assedio;[4] e quando le conoscenze e le tecniche militari si diffusero presso gli altri popoli, cominciò anche la decadenza dei vari regni ellenistici. Gli eserciti dell'età ellenistica, a parte la tradizionale falange macedone, che ne costituì sempre il nerbo, erano formati prevalentemente da truppe mercenarie.[5] I soldati che non prestavano servizio permanente nell'esercito – ed erano i più – in tempo di pace, a meno che non desiderassero ritornare nelle loro terre d'origine, venivano insediati in colonie militari sparse per il paese (κληρουχίαι, κατοικίαι), costituendo in questo modo una sorta di eserci-

1. Sulla tradizione giudaica intorno ad Alessandro v. J. Gutman, EJ II, 204 ss. e R. Marcus, *op. cit.*, 512-531; cf. E. Bickerman(n): RB 59 (1952) 44 e F. Pfister, *Alex. d. Gr. in d. Offenbarungen*, 1956, 8 s. 24 ss.

2. Sugli eserciti dei diadochi v. M. Rostovtzeff, HW I, 114-118; sull'assemblea dell'esercito H. Bengtson, GG³, 427 n. 1.

3. Rostovtzeff, HW II, 964. 990-994; III, 1409 n. 180; cf. Jax-Thraede, RAC V, 1182 ss.

4. J. Kromayer - G. Veith, *Heerwesen u. Kriegführung d. Griechen u. Römer*, 1928: per la tattica greca macedone, 79 ss. 113 ss. 141 ss.; la falange 132 ss.; per la tecnica d'assedio 244; cf. Rostovtzeff, *op. cit.* II, 859-861.

5. Sui mercenari nell'età ellenistica v. G.I. Griffith, *The mercenaries of the Hellenistic world*, 1935 e spec. M. Launey, *op. cit.*, *passim*.

to di riserva, pronto a intervenire nel caso di insurrezione interna o di attacchi esterni.[1] Il soldo relativamente alto, i donativi di terre, le agevolazioni fiscali favorirono la formazione di un ceto benestante di soldati professionisti.[2] Gli elementi non greci – soprattutto nello stato plurinazionale dei Seleucidi – divennero col tempo sempre più numerosi, al punto che l'esercito, nonostante la tradizionale divisione per popolazioni, finì per essere un fattore di integrazione tra i diversi popoli.[3]

La Palestina, nei ventidue anni che intercorsero tra la morte di Alessandro e Ipso, ebbe modo di sperimentare direttamente l'eccellenza e la terribilità della tecnica di guerra ellenistica: sette o otto volte fu attraversata e occupata da eserciti stranieri;[4] la stessa Gerusalemme fu almeno una volta presa con la forza e Tolemeo I fece deportare un gran numero di prigionieri giudei in Egitto.[5] In quegli anni sorsero in Palestina anche le prime colonie militari macedoni e Perdicca fu il fondatore della nuova Samaria e di Gerasa, dove più tardi ricevette gli onori di *ktistes*:[6] la fondazione di Pella, di Dione e di alcune altre città col caratteristico nome greco settentrionale macedone deve forse essere ricondotta ad Antigono, che intendeva in questo modo proteggere la Transgiordania da un eventuale attacco degli arabi.[7] I Tolemei allestirono una serie di linee di fortifi-

1. H. Bengtson, GG[3], 430 s. 435 s.; sulle colonie militari in Egitto v. J. Lesquier, *Les institutions militaires de l'Egypte sous les Lagides*, 1911, 30-66; M. Launey, *op. cit.* I, 41 ss. e Rostovtzeff, *op. cit.* I, 221-224; i soldati non venivano stanziati in gruppi compatti, secondo i reparti di appartenenza, ma erano sparpagliati in villaggi sparsi per tutto il paese.

2. M. Launey, *op. cit.* II, 724-812, spec. 748 ss. 776 s. 780 ss. e Rostovtzeff, *op. cit.* I, 22 s.

3. Sulla consistenza e la composizione degli eserciti ellenistici, M. Launey, *op. cit.* I, 7-18; sull'esercito seleucide, E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 51-100; sulle truppe di soldati indigeni, 58 s.; sulle colonie militari, 78-83; inoltre M. Launey I, 49 ss.

4. F.M. Abel: RB 44 (1935) 559-581; HP I, 22-43.

5. Ios., *Ap.* 1,209-211 = *ant.* 12,3-6 (Agatarchide FGrHist 86 F 20) e Appiano, *Syr.* 50. La datazione è controversa: Euseb., *chron.* GCS ed. Helm VII, 125 pone la conquista nel 322 a.C.; F.M. Abel: RB 44 (1935) 576 s. e HP 21 pensa al 312 a.C.; Tcherikover, HC, 55-58, con ragione, al 302 a.C.

6. Euseb., *chron.*, *op. cit.*, 123 e 128; v. anche Tcherikover, HC, 103 s. Su Gerasa v. C.B. Welles in C.H. Kraeling, *Gerasa*, 1938, 423 nr. 137: iscrizione del III sec. d.C., v. A.H.M. Jones, *The cities of the eastern Roman provinces*, 1937, 238 s. 447 e Tcherikover, HC, 448 n. 77, contro C.H. Kraeling, *op. cit.*, 29. Similmente, ancora nel II e III sec. d.C., nella romana Dura Europos Seleuco I veniva onorato come *ktistēs*, v. M. Rostovtzeff, *Dura Europos and its art*, 1938, 10. 58 s. e HW I, tav. LI. Una moneta di Gerasa, pubblicata da H. Seyrig: Syria 42 (1965) 25-28, indica però come *ktistēs* Alessandro Magno.

7. J. Beloch: APF 2 (1902) 233 annovera Scitopoli (ma v. sotto, p. 48 n. 1), Gadara, Hippos

cazione e numerosi castelli, sia lungo la costa, sia, all'interno, tra il Libano e l'Antilibano, a mezzogiorno del Lago di Genezaret e in Transgiordania.[1] Un bell'esempio di architettura militare ellenistica sono a Samaria le torri circolari della prima età tolemaica; un'altra fortificazione scoperta a Samaria risale all'epoca del passaggio dal dominio tolemaico a quello seleucide, intorno al 200 a.C. Anche a Filoteria, presso il Lago di Genezaret, sono state scavate fondazioni di mura e di torri di fortificazione di età tolemaica.[2] La cittadella di Bet Zur, scoperta da Sellers, la torre di fortificazione di Tell 'Arad, riportata recentemente alla luce, e l'impianto fortificato di 'Engedi appartenevano forse a una linea di difesa tolemaica, approntata per proteggere la Palestina meridionale dagli attacchi di predoni arabi.[3]

Carattere militare avevano verisimilmente anche le cinque città a noi note, che i Tolemei o fondarono o ribattezzarono con un nome nuovo: Akko-Tolemaide, sulla costa, Filoteria, all'estremità meridionale del Lago di Genezaret, Rabbat Ammon-Filadelfia, in Transgiordania, Pellá-Berenike, nella valle del Giordano, Arsinoe, che o sorgeva nella Beqa' o è da identificare con Damasco (ma è anche possibile che esistessero due diverse città con questo nome).[4] Scitopoli (*bêt-š^{e}'ān*) venne fondata forse come colonia militare o di mercenari greci provenienti dal regno bosforano o di arcieri scitici. Come congettura A.H.M. Jones, che accosta questo nome a quelli delle città egiziane terminanti in -polis, sembra si tratti di una fon-

tra le più antiche fondazioni macedoni. Occorre forse aggiungere Antedone (Beozia), Apollonia e Aretusa (Calcidica) sulla pianura costiera. Potrebbe però trattarsi dell'ellenizzazione di antichi toponimi di suono simile: Tcherikover, HC, 98: Peḥal-Pella; 93: Apollonia (oggi «Arsuf»), così chiamata perché vi veniva venerato il dio fenicio Rešeph-Apollo, v. sotto, pp. 530 n. 2).

1. Rostovtzeff, HW I, 274; v. anche A. Schlatter, GI^{3}, 19 s.

2. J.W. Crowfoot et al., *Samaria-Sebaste, Reports 1931-33* I, 1942, 24: sulla torre circolare, «the finest monument of the Hellenistic age in Palestine». Sulle opere di fortificazione di età più tarda, v. I, 28 ss. Sulle mura di Filoteria v.: RB 63 (1956) 89 e M. Avi-Yonah, *Ten Years of Archaeology in Israel*, 1958, 58.

3. Su Bet Zur v. O.R. Sellers, *The Citadell of Beth-Zur*, 1933, 10. 22; Watzinger, DP II, 24 ss.; R.W. Funk: BASOR 150 (1958) 8-20, che, basandosi sui risultati di nuovi scavi, colloca il più antico impianto fortificato in età tolemaica, v. 14 nn. 5 e 15. Su Tell 'Arad v.: RB 70 (1964) 566; su 'Engedi v. sotto, p. 114 n. 1.

4. Tcherikover: Miz. 4 3 s. e HC, 91 s. 99. 100 s. 102. Su Arsinoe v. Tcherikover, *Die hell. Städtegründungen*: Phil. Suppl. 19,1 (1927) 66 s.; A.H.M. Jones, *op. cit.*, 242; F.M. Abel, HP I, 58. Cf. S.S. Weinberg: IEJ 21 (1971) 86 ss. su Tell Anafa.

dazione tolemaica.[1] Le colonie militari vere e proprie, pur prive all'inizio di rilevanza economica o culturale, vivendo macedoni, traci, mercenari della Grecia settentrionale, che costituivano la larga maggioranza degli abitanti, in uno stato di quasi barbarie,[2] favorirono tuttavia la mescolanza con la popolazione locale di stirpe semitica. Un esempio ci è offerto dal papiro Rainer, dal quale si deduce che le concubine indigene dei «soldati e degli altri (greci macedoni) coloni stanziati in Siria e in Fenicia» non venivano incluse nel numero complessivo degli schiavi. Sembra che unioni di questo genere, relativamente frequenti, siano state legittimate in questo modo.[3] Accanto a coloni militari vi erano anche, nelle numerose fortificazioni, truppe di guarnigione: Polibio, nel suo resoconto della quarta guerra siriaca, ne menziona un gran numero, tra cui, di particolare importanza, Abila, Gadara e Rabbat Ammon (5,70 s.). I papiri di Zenone citano una guarnigione a Tripoli, ai confini con il regno seleucide, e numerosi ufficiali superiori (comandanti di fortificazione, ipparchi e altri) che vi prestavano servizio.[4]

A Gaza ci è conservato un epigramma funerario in memoria di un ufficiale cretese, del suo giovane figlio e di sua nipote; vi è anche ricordato un genero di origine etolica, ufficiale nell'esercito tolemaico. Questo monumento, che risale presumibilmente all'età del Filopatore, mostra come già nel III sec. a.C. famiglie greche si fossero insediate stabilmente in Palestina. Anche a Sidone è stata rinvenuta una serie di stele funerarie dipinte riferibili a soldati della locale guarnigione.[5] Nella medesima città un'iscrizione menziona un *politeuma* dei cauni di Caria – la città natale di Zenone –, pro-

1. Il nome Σκυθῶν πόλις è attestato la prima volta in Polibio 5,70; cf. anche la glossa in *Giud.* 1,27 LXX; *Gdt.* 3,10 e *2 Macc.* 12,29; inoltre M. Avi-Yonah: IEJ 12 (1962) 123-136. È però poco verisimile che la città sia stata fondata nel 254 a.C. V. anche A.H.M. Jones, *op. cit.*, 242.

2. L'aristocrazia macedone era, al tempo di Alessandro, già completamente ellenizzata; la popolazione rurale cominciò a esserlo solo nel III secolo, v. W.W. Tarn, CAH VII, 197 e Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 63.

3. H. Liebesny: Aeg 16 (1936) 258 s. col. d. rr. 12-15 (= SB 8008), e 274; cf. Tcherikover, HC, 63; Rostovtzeff, HW I, 271.

4. Tcherikover: Miz. 36-38; cf. H. Zucker, *Studien z. jüd. Selbstverwaltung im Altertum*, 1936, 31.

5. Gaza: PRoussel: Aeg 13 (1933) 145-151 = SEG 8, 269; inoltre F.M. Abel: RB 49 (1940) 64 e HP I, 54 s. Sidone: E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 88 ss. e Rostovtzeff, HW III, 1159 n. 137 e tavv. XIX, 2 e LVII.

babilmente emanazione di un reparto cario delle truppe di occupazione.[1] Non disponiamo di testimonianze dirette di guarnigioni tolemaiche a Gerusalemme prima della riconquista di Skopas, nel 200 a.C., tuttavia l'esistenza di una cittadella rende verisimile la presenza stabile di un piccolo reparto tolemaico.[2] Successivamente, nell'età seleucidica, le truppe di occupazione, formate da soldati ciprioti e microasiatici, rappresentarono un tratto caratteristico della città.[3] Particolarmente istruttiva è l'esistenza di una colonia militare composta da soldati e cavalieri greci macedoni, «persiani» e giudei nell'Ammanitide, a oriente del Giordano, sotto il comando di uno sceicco giudeo di nome Tobia, i cui antenati già al tempo di Neemia risiedevano in questo territorio come rappresentanti del governo persiano. I Tolemei, in questa circostanza, dettero prova di particolare accortezza, conservando intatta la struttura politico-sociale preesistente, con i suoi ormai consolidati rapporti di forza, e volgendo a loro vantaggio la tradizionale inimicizia tra gli sceicchi locali e i nomadi arabi: la colonia militare, infatti, avvalendosi dell'esperienza di quelli, poteva più facilmente fronteggiare i frequenti attacchi di questi e assolvere così il compito per il quale era stata presumibilmente fondata.[4] In ogni caso, reciproco influsso e mescolanza erano inevitabili laddove sorgessero guarnigioni siffatte.

Siamo così di fronte al fenomeno dei mercenari giudei: essi furono probabilmente i primi del loro popolo ad avere stretti contatti con greci. Secondo Giuseppe (Ps. Ecateo), già Alessandro ne avrebbe arruolati in buon numero nel suo esercito, e non c'è motivo di mettere in dubbio la storicità della notizia.[5] L'esempio fu seguito

1. OGIS II, 592.

2. Cf. Ios., *ant.* 12,131-133. Per la cittadella v. *Neem.* 2,8; 7,2; *ep. Ar.* 100 ss.; *2 Macc.* 4,12; essa sorgeva a nord del tempio: L.H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament* I, 1954, 193 n. 1. 215. 232 s. H. Zucker, *op. cit.*, 32 non ritiene probabile la presenza di una guarnigione, ma sorvola sul problema della cittadella; di parere contrario M. Smith, in *Fischer Weltgeschichte*, VI. *Der Hellenismus*, 1965, 266.

3. *2 Macc.* 4,28 s.49; 5,22.24 e F.M. Abel, HP I, 275. Cf. sotto, pp. 576 s.

4. PCZ 59003 = CPJ I, 118-120 nr. 1. Per la mescolanza etnica v. Tcherikover: Miz. 52 s.; v. anche sotto, pp. 144 s. Per il significato storico-religioso del fenomeno v. C. Schneider: ARW 36 (1939) 328 ss.

5. Ios., *Ap.* 1,192 ss.: il rifiuto di ubbidienza di truppe giudaiche a Babilonia, cf. Ios., *ant.* 11,339: i giudei vengono chiamati al servizio militare. Truppe samaritane sarebbero state insediate da Alessandro nella Tebaide egiziana: Ios., *ant.* 11,321-345. Giuseppe cerca di mettere in relazione questi mercenari giudei con una supposta concessione della cittadi-

da Tolemeo I e dai suoi successori, che potevano richiamarsi a una consolidata tradizione, risalente a Psammetico e al periodo della dominazione persiana, quando frequenti erano in Egitto le colonie militari giudaiche. Così il papiro aramaico Cowley 81 (310 a.C. circa), recentemente studiato da J. Harmatta, nomina dieci località, comprese tra Migdāl, ai confini nordorientali dell'Egitto, e Siene, nel mezzogiorno del paese, dove risiedevano giudei; vengono menzionati anche due sacerdoti, uno dei quali di Thmuis, a mezzogiorno, dove forse sorgeva il tempio ricordato in *Is.* 19,19. Più tardi Giuseppe e testimonianze epigrafiche ci parlano di guarnigioni giudaiche in Egitto, Libia e Cirenaica; quest'ultima regione, soprattutto, per via della sua posizione di confine e del gran numero di abitanti greci, sempre insofferenti di ogni forma di dominio straniero, doveva essere presidiata da mercenari non greci. Riferibili a una colonia militare tolemaica sono probabilmente il cimitero giudaico di Teucheira, della prima età imperiale, e la grande comunità di Berenike, di cui possediamo numerose iscrizioni.[1] A Cirene i giudei al tempo di Silla (85 a.C.) costituivano una delle quattro classi in cui

nanza macedone ai giudei di Alessandria (*Ap.* 2,35.42.71 s.; *bell.* 2,487 ss.): la spiegazione è però il frutto di un'evidente tendenza apologetica; v. anche CPJ I, 14 spec. n. 38. Esagerato lo scetticismo che nutrono M. Launey, *op. cit.* I, 542 e Tcherikover, HC, 272 s. riguardo alla presenza di mercenari giudei nell'esercito di Alessandro. Cf. Curzio Rufo, *hist. Alex.* 4,6,31, dopo la conquista di Gaza: *namque etiam secundis atterebantur tamen copiae, devictarum gentium militi minor quam domestico fides habebatur.* Alessandro, pur se con qualche esitazione, utilizzò truppe ausiliarie «barbare», e i mercenari giudei erano già noti, a quel tempo, per tradizione antica.

1. Ios., *ant.* 12,7 s.; *ep. Ar.* 12,35 s.; successivamente Tolemeo I arruolò nel suo esercito un considerevole numero di prigionieri giudei; cf. anche Ios., *Ap.* 2,44: la fondazione di colonie militari giudaiche in Egitto, in Libia, nella Pentapoli cirenaica. Queste notizie sono confermate da testimonianze epigrafiche e papiracee: v. Schürer III, 40-53; ad esempio i presunti «accampamenti militari giudaici» 42 s. e la prosopografia in M. Launey, *op. cit.* II, 1232-1235. 1242 ss.; inoltre CPJ I, 11 s. 15. 17 e nr. 18-32 pp. 147-178. Nr. 18 (260 a.C.) ci mostra un soldato giudeo, Alessandro figlio di Andronico, in ambiente greco, v. M. Launey, *op. cit.* I, 544 s. Più tardi incontriamo ufficiali giudei: CIJ II, 370 s. nr. 1443 = OGIS 96 e II, 438 nr. 1531. Sulle guarnigioni giudaiche in Egitto, soprattutto ad Elefantina, attestate a partire dal VI secolo a.C., v. E.G. Kraeling, nella sua introduzione a *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, 27-48. 76-117 e RGG³ II, 415-418, cf. anche *Ger.* 41,16 ss.; 43,8 ss.; 44,1 ss. Già allora il pericolo di assimilazione era grande: *Ger.* 44,15 ss. Sul grande papiro Cowley 81 (in A. Cowley, *Aramaic Papyri of the fifth century B.C.*, 1923, 190-199), che risale alla fine del IV secolo e ci offre una visione complessiva sulla diffusione dei giudei in Egitto durante questo periodo, v. J. Harmatta: Acta Antiqua 7 (1959) 337-409, spec. 404 ss.; cf. J.T. Milik: Aeg 40 (1960) 79-81: un ufficiale giudeo Jesebiah in el Hibeh. F. Uebel, *Die Kleruchen Ägyptens*: AAB (1968) 3, v. Indice 420 *s.v.* Ἰουδαῖος.

era divisa la popolazione, mentre a Boreion la locale comunità giudaica sosteneva che il suo «tempio» risaliva all'età di Salomone: verisimilmente qui, all'estremità sudoccidentale della Cirenaica, era stanziata, sin dai primi anni della dominazione tolemaica, una guarnigione di confine composta da soldati giudei.[1] Oltre a giudei, i Tolemei assoldavano nelle loro province orientali anche samaritani, idumei e arabi, non però siriani, ritenuti poco adatti al servizio militare.[2] Soprattutto nel II sec. a.C., dopo la fondazione da parte di Onia IV del tempio di Leontopoli con l'annessa colonia militare, i reparti giudaici assunsero, con i loro generali, rilevante importanza politica.[3] Secondo accurati calcoli statistici relativi alla composizione delle armate ellenistiche, nel corso del II sec. a.C. il numero dei mercenari giudei aumentò, mentre diminuì quello dei greci, dei traci, dei microasiatici.[4] Anche i Seleucidi sembra abbiano utilizzato, sin dall'inizio, mercenari giudei:[5] il loro impiego, secondo *2 Macc.* 8,20, fu decisivo per la vittoria di Antioco I contro i galati nel 275

1. Sulla Cirenaica v. Ios., *ant.* 14,114 ss., che segue Strabone (Cirene); Procop., *de aed.* 6,2,22 ed. H.B. Dewing LCL VII, 370 (Boreion), S. Applebaum: ScrHieros 7 (1961) 39 ss. 46 ss. (Teucheria) e SEG 16, 931 (= CIG 3, 5361) e 17, 823 (Berenike); cf. Schürer III, 52 ss. 79 ss. La grande diaspora giudaica si collega alle colonie militari tolemaiche: v. M. Hengel: Festgabe f. K.G. Kuhn, 1971, 182 s.

2. Nell'esercito tolemaico i mercenari costituivano, nella loro eterogeneità etnica, un elemento pittoresco e variopinto, v. M. Launey, *op. cit.* II, 1116-1267. A causa dell'identica onomastica è difficile distinguere i samaritani dai giudei: Id., *op. cit.* I, 554. Nel Fayyum, tuttavia, c'era una località, chiamata «Samareia», fondata certo da samaritani; più tardi, però, vi risiedeva una popolazione mista (tra gli altri, giudei, macedoni e cilici); vi si trovava anche un ginnasio fondato da un ufficiale cilicio (v. sotto, pp. 149 s. n. 6): O. Guéraud, P. ΕΝΤΕΥΞΕΙΣ, 1931, 20 ss. nr. 8 = SB 7245; v. anche Schürer II, 51 n. 58; F. Heichelheim, *Die auswärtige Bevölkerung*: Klio suppl. 18 (1925) 67 n. 10. 70 s.; M. Launey, *op. cit.* I, 547; II, 841. 846 s. 850 s. e *passim*; Rostovtzeff, HW III, 1152 n. 121; 1369 n. 23; CPJ I, 158 ss. nr. 22 r. 6. Sugli idumei v. M. Launey, *op. cit.* I, 556 ss.; II, 974 ss. 1235 s.; sugli arabi: Id., *op. cit.* I, 560 s.; II, 124 s.; sui siriani: Id. I, 536. 539 s.; II, 1231; vivevano molti siriani in Egitto (v. F. Heichelheim, *op. cit.*, 71), ma erano per lo più schiavi o privati, v. anche sotto, pp. 79 ss.

3. Ios., *bell.* 1,190; 7,421 ss.; *ant.* 13,287; 14,131; *Ap.* 2,49: a partire da Tolemeo VI Filometore. Il tempio di Leontopoli fu fondato intorno al 160 a.C.; v. U. Kahrstedt: AGG N.F. 19,2 (1927) 132-145; Tcherikover, HC, 275-283; CPJ I, 44-46; v. sotto, pp. 557 s.

4. M. Launey, *op. cit.* I, 90 ss.

5. Ios., *ant.* 12,119 sotto il regno di Seleuco I, cf. *Ap.* 2,39, e sotto quello di Antioco II per le città ioniche, *ant.* 12,125; v. anche M. Launey, *op. cit.* I, 551 s. Per l'influsso esercitato dall'ellenismo sulla comunità giudaica di Babilonia v. J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* I, 1965, 10 ss. Su un certo Eumene figlio di Demetrio, un samaritano vissuto in Iran, v. L. Robert: CRAI (1967) 295 s.

a.C.:[1] e il racconto, sebbene sia arricchito di particolari leggendari, ha senz'altro un nucleo di verità storica. La folta presenza giudaica nell'Asia Minore centrale è probabilmente da ricondurre all'intervento di Antioco III, che, prima del 200 a.C., insediò in Frigia 2000 cleruchi giudei della diaspora babilonese insieme con le loro famiglie.[2] Sotto i sommi sacerdoti Gionata (*1 Macc.* 10,36; 11,43 ss.) e Giovanni Ircano (Ios., *ant.* 13,249 ss.) contingenti costituiti da soli soldati giudei combatterono al servizio dei sovrani seleucidi, continuando una tradizione risalente al periodo premaccabaico.[3] Si deve così soprattutto ai mercenari giudei assoldati negli eserciti ellenistici, oltre che al gran numero di schiavi, se la diaspora si indirizzò per larga parte verso territori di lingua greca. I coloni militari giudei trapiantati in Egitto assimilarono in tempo relativamente breve lingua e costumanze greche, sia perché non intendevano venir confusi con la popolazione indigena, che viveva in condizioni di arretratezza e di vassallaggio politico, sia perché erano a stretto contatto con soldati greci macedoni – unità costituite da soli giudei non sono testimoniate per il III secolo (v. sotto, pp. 144 s.). Questo processo di assimilazione giunse al punto che giudei poterono essere chiamati «macedoni» solo per aver militato – essi stessi o qualcuno dei loro antenati – in reparti macedoni.[4] In relazione con la crescente importanza di truppe e ufficiali giudaici soprattutto in Egitto sta pure la romanzesca narrazione di Artapano, secondo cui Mosè avrebbe ideato l'armatura e le macchine da guerra dell'esercito egiziano, avrebbe addestrato, in qualità di comandante supremo, un esercito di 100000 contadini, col quale avrebbe poi vittoriosamente combattuto in Etiopia per dieci anni.[5] Si potrebbe quasi supporre che nella Giudea premaccabaica fosse diffusa l'usanza, paragonabile al *Reislaufen* della Svizzera medievale, di arruolarsi come mercenari negli eserciti ellenistici, non potendo il paese, piccolo e mon-

1. Sull'argomento v. I. Lévy: Mél. H. Grégoire, AIPHOS 10 (1950) 681-688. È possibile che mercenari giudei abbiano combattuto nella fanteria leggera di Antioco I, v. E. Meyer, UAC II, 35 n. 1, cf. anche J. Neusner, *op. cit.*, 12 s.

2. V. la lettera a Zeuxis, Ios., *ant.* 12,147-153; vedi sotto, pp. 536 n. 1. 573 n. 3.

3. V. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 70 ss. e GM, 55.

4. V. CPJ I, 27 ss.: nomi greci; 30: lingua greca (v. sotto, pp. 63 ss.); per i giudei «macedoni» v. CPJ I, 13-15, cf. 175 s. nr. 30 e CPJ II, 5 s. nr. 142.

5. FGrHist 726 F 3,4.7 (= Euseb., *praep. ev.* 9,23); cf. Ios., *ant.* 2,238-253.

tuoso, nutrire una popolazione in costante aumento. Anche quanto scrive Ecateo di Abdera (ultimi anni del IV sec. a.C.) intorno alla particolare cura con cui Mosè si dedicò all'organizzazione dell'esercito e all'addestramento militare dei giovani ebrei (ἐποιήσατο ὁ νομοθέτης τῶν τε πολεμικῶν ἔργων πολλὴν πρόνοιαν καὶ τοὺς νέους ἠνάγκαζεν ἀσκεῖν ἀνδρείαν)[1] può essere il riflesso di reali esperienze con mercenari giudei nell'Egitto tolemaico.

Questi fatti non rimasero senza conseguenze sulla madrepatria. Non tutti i giudei arruolati nell'esercito egiziano rimasero definitivamente in Egitto, una parte di loro ritornò sicuramente in Giudea – come accadeva anche per i mercenari greci.[2] Inoltre gli stretti legami da sempre esistenti tra Alessandria e la Giudea[3] vennero a contrastare quella tendenza a chiudersi verso l'esterno, che la comunità di culto giudaico aveva cominciato a manifestare a partire da Esra e da Neemia.

L'incontro con l'organizzazione e la tecnica militare ellenistica non mancò di esercitare la sua influenza pure sul pensiero giudaico. Nella *letteratura apocalittica* i tratti così terrificanti che caratterizzano l'immagine simbolica del quarto impero dei greci furono suggeriti dall'esperienza diretta della superiorità militare delle armate ellenistiche:

«Una quarta bestia, spaventosa, terrificante, smisuratamente forte; e aveva grandi denti di ferro...; divorava, stritolava e schiacciava con i piedi quanto rimaneva. Ed era diversa da tutte le altre bestie precedenti...».[4]

Così in *Ger.* 27 (M 50),16 la «spada possente» (*hereb hajjônâ*) che distrugge Babele diventa, nei LXX, una μάχαιρα Ἑλληνική. Di fronte a questa potenza empia e spietata l'antica tradizione israelitica della guerra santa si riproponeva come modello:

1. FGrHist 264 F 6,6 (Diodoro 40,3). Sulla sovrappopolazione: Filone, *vit. Mos.* 2,232.

2. M. Launey, I, 42 s. Le iscrizioni su ossari provenienti da Gerusalemme insegnano che, nel periodo compreso tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C., un considerevole numero di giudei della diaspora fece ritorno in patria. Su questo problema v. anche E.R. Bevan, *Jerusalem under the High Priests*, 1904, 43.

3. Tcherikover, CPJ I, 44 ss. e: HThR 51 (1958) 81.

4. *Dan.* 7,7, tr. secondo A. Bentzen, *Daniel*, ²1952, 48; cf. anche 7,19.23 e 2,33.40: il quarto impero è di ferro e stritola ogni cosa; 8,5 ss.: il capro che abbatte il montone. Almeno in parte, Daniele ha qui attinto da antiche tradizioni, v. A. Bentzen, *op. cit.*, 33 e M. Noth, *Ges. Studien z. A.T.*, ²1960, 248-273. Cf. anche K. Koch: HZ 193 (1961) 19: l'immagine «trae origine dall'esperienza che gli orientali avevano avuto dei conquistatori greci».

«... Poiché tendo come mio arco Giuda, scaglio come freccia Efraim... Eccito i tuoi figli, o Sion, contro i figli di *Jawan* e faccio di te la spada di un eroe ...».

«... poiché Jahvé Sabaot visita il suo gregge, la casa di Giuda, e ne fa un cavallo di gloria in battaglia. Da loro esce la pietra angolare, da loro il chiodo della tenda, da loro l'arco di guerra, da loro tutti quanti i condottieri. Ed essi calpestano eroi in battaglia come fango delle strade e combattono, perché Jahvé è con loro e coloro che cavalcano i destrieri vengono abbattuti...».[1]

È verisimile che le imprese di Alessandro e le guerre dei diadochi abbiano dato nuova vita alle profezie apocalittiche (v. sotto, pp. 373 ss.). Del resto che in Giudea si siano seguiti con attenzione i contrasti politico-militari del III sec. a.C., mostrano *1 Macc.* 1,1-10 e, soprattutto, lo schizzo storico di *Dan.* 11, con l'enumerazione delle diverse guerre siriache. Infine il rapporto fra tecnica militare ellenistica e antica tradizione guerriera israelitica si fa evidente nel *Rotolo della guerra* di Qumran, la cui più antica redazione risale senza dubbio all'età ellenistica. Qui l'immagine idealizzata della guerra santa si fonde con le esperienze contemporanee, e ne risulta un quadro ambiguo, ora realistico, ora utopistico.[2] È verisimile che esista un nesso tra il servizio militare dei mercenari giudei negli eserciti ellenistici, le tradizioni guerriere apocalittiche e i successi militari dei giudei nella sollevazione maccabaica. È possibile che ex mercenari abbiano costituito il nerbo dell'esercito maccabaico, rendendolo così superiore alle truppe ausiliarie dei loro imbelli vicini siriani (v. sotto, pp. 560 s.).

1. *Zacc.* 9,13 e 10,3-5. Anche altrove, nel Deutero-Zaccaria, si trovano tradizioni guerriere: 12,2-9; 14,1-3.12-14. Forse *Zacc.* 14,2 è una reminiscenza della conquista di Gerusalemme da parte di Tolemeo I. Cf. anche *2 Cron.* 26,15 l'«invenzione» di sofisticate macchine da guerra da parte di Uzzia, per dimostrare la maggiore antichità della tecnica militare giudaica.

2. Sulla questione se le conoscenze impiegate nel *Rotolo della guerra* derivino dalla tecnica militare ellenistica o da quella romana, v. J. v. d. Ploeg, *Le rouleau de la guerre*, 1959, 7 ss. Forse le espressioni tecniche ebraiche, di difficile interpretazione, risalgono ai mercenari giudei degli eserciti ellenistici o alle esperienze delle guerre maccabaiche. V. già J.G. Février: Semitica 3 (1950) 53-59 e K.M.T. Atkinson: BJRL 40 (1957/58) 272-297. Contrariamente a quanto suppone Atkinson, però, non ci fu alcuna diretta dipendenza da Leontopoli. V. anche M.H. Segal: ScrHieros 4 (1958) 138-143 e C.H. Hunzinger, RGG³ IV, 944 s.: metà del II sec. a.C., in ogni caso prima dell'età romana. Sulla complicata storia della tradizione di 1QM v. J. Becker, *Das Heil Gottes*, 1964, 43 ss. 74 s. e P. v. d. Osten-Sacken, *Gott u. Belial*, 1969.

3. *Amministrazione e tasse in Palestina durante la dominazione ellenistica*

a) *L'ordinamento amministrativo e il sistema di riscossione delle tasse nel regno tolemaico*

Mentre i Seleucidi nell'organizzazione del loro vasto stato plurinazionale conservarono l'assetto federativo che era stato proprio dell'impero persiano,[1] i Tolemei, costretti anche dalla conformazione geografica e dalla struttura economica dell'Egitto, adottarono un sistema amministrativo rigidamente centralizzato e rigorosamente disciplinato.[2] La sfortunata lotta di liberazione contro i persiani, che dopo il 343 a.C. riconquistarono l'Egitto con Artaserse III e ne restarono padroni, con una breve parentesi di due anni tra il 338 e il 336, sino all'invasione di Alessandro nel 332,[3] e i ricorrenti disordini interni avevano profondamente scosso le antiche istituzioni dell'epoca faraonica:[4] i Tolemei, pertanto, soprattutto con i primi due sovrani, Tolemeo I Soter (323) 304-282 e Tolemeo II Filadelfo (285) 282-246 a.C., ricollegandosi alle antiche tradizioni del paese crearono un nuovo ordinamento statale, senza peraltro rinnegare il patrimonio ideale e i fondamenti teorici del pensiero politico greco.[5] Si tratta di una realizzazione notevole, soprattutto se si considera che l'amministrazione di grandi imperi era stata sino a quel tempo un'esperienza sostanzialmente estranea all'orizzonte politico dei macedoni e dei greci. Ecateo di Abdera, storico – il primo greco che scrisse anche sui giudei –, utopista, amico di Tolemeo, del quale condivideva le aspirazioni filosofico-politiche, poté proclamare a tutto il mondo greco che l'ordinamento statale

1. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 7, 11 ss. 201 ss.; H. Bengtson, GG[3], 427 s.

2. H. Bengtson: MusHelv 10 (1953) 170 ss. 3. F.K. Kienitz, *op. cit.*, 105 ss. 109 ss.

4. *Op. cit.*, 118-121. 142 s.: l'economia e l'amministrazione dell'Egitto erano turbate dal perdurante stato di guerra con la Persia; cf. M. Rostovtzeff, *A Large Estate in Egypt*, 1927, 132 s. Ciò, tuttavia, non è motivo sufficiente per ritenere che Cleomene, luogotenente di Alessandro, e i primi Tolemei non si siano ricollegati agli ordinamenti antichi, v. W. Schur: Klio 20 (1925/26) 270-302; F. Heichelheim: Historia 2 (1953/54) 129-135 e H. Volkmann, PW XXIII, 1633 ss. su Tolemeo I; J. Vogt: Chiron 1 (1971) 153 ss.

5. Per i presupposti filosofico-religiosi v. Rostovtzeff, CAH VII, 113 s. e HW I, 208; III, 1135 n. 83 (con bibliografia); cf. anche la raccolta di testi curata da W. Schubart: APF 12 (1936) 1-26; il fondamentale articolo di E.R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*: YClSt 1 (1928) 55-104; nonché B. Kötting, RAC 6, 851 ss. (con bibliografia).

dell'Egitto più di ogni altro si avvicinava allo stato ideale dei filosofi.[1] Sotto i primi Tolemei veniva così attuata, sino alle sue ultime conseguenze e con un rigore logico tipicamente ellenico, la concezione orientale che vedeva nel sovrano l'onnipotente reggitore per sanzione divina.[2]

Punto di partenza era la concezione che l'intero paese fosse proprietà privata (οἶκος) del sovrano.[3] I titoli dei funzionari tolemaici, pertanto, erano spesso presi a prestito dalla terminologia usata in Grecia nell'ambito delle grandi proprietà private. Il re «amministrava... lo stato allo stesso modo che un semplice macedone o greco avrebbe amministrato la propria azienda domestica».[4] La persona più importante nello stato, dopo il re, era il *dioikētēs*, sotto il Filadelfo, sino al 261 a.C., il già ricordato Apollonio, a cui ci riconduce la corrispondenza di Zenone. Egli si occupava dell'intera proprietà del re e delle sue entrate, ovvero di tutto quanto avesse attinenza con le finanze, l'economia e l'amministrazione dello stato. Apollonio, che certo possedeva spiccate capacità organizzative, si impegnò a fondo per far fruttare nel modo più vantaggioso le grandi ricchezze del regno.[5] L'Egitto, sin dai tempi più antichi, era suddiviso in distretti (νομοί), e questi, a loro volta, in toparchie; l'unità amministrativa più piccola era il villaggio. In ogni distretto le autorità più importanti erano lo stratego militare, l'*oikonomos*, che curava gli aspetti finanziari ed economici dell'amministrazione, e tutta una serie di funzionari, presumibilmente di pari grado; sotto di questi troviamo un vasto complesso, gerarchicamente articolato, di bassi funzionari. Le funzioni direttive erano concentrate esclusivamente nelle mani di greci, mentre i gradini inferiori dell'ammini-

1. C.B. Welles: JJurPap 3 (1949) 40-44; per Ecateo di Abdera v. anche F. Jacoby, PW VII, 2761 ss. e sotto, p. 520 n. 1. Egli delinea l'ideale del βασιλεὺς εὐεργέτης (del «despota illuminato»).

2. Per la discussione su questo problema v. H. Volkmann, PW XXIII, 1632.

3. Per l'amministrazione dell'Egitto e per la particolare posizione del sovrano v. Rostovtzeff, CAH VII, 113 ss. e HW I, 207 ss.; III, 1134 ss.; W. Schubart, AO 35,4 (1937) 19 ss. 34 ss.; H. Bengtson, GG[3], 433; MusHelv 10 (1953) 161-177 e *Strategie* III, 1952, *passim*; inoltre C.B. Welles, *op. cit.*, 21-47 (con bibliografia), che però sopravvaluta la continuità con le antiche tradizioni faraoniche: critico al riguardo H. Bengtson: MusHelv 10 (1953) 177. Su Tolemeo I Soter v. H. Volkmann, PW XXIII, 1635 s.; su Tolemeo II Filadelfo 1658. 1662 ss. 4. Rostovtzeff, HW I, 209.

5. Vedi R. Seider, *Beiträge zur ptol. Verfassungsgeschichte*, 1938, 43-75.

strazione potevano essere occupati anche da non greci.[1] Tolemeo III Evergete (246-222) volle semplificare questo complicato e pletorico apparato amministrativo secondo criteri militari e collocò al vertice di ogni distretto il rispettivo stratego, eliminando così la coesistenza paritaria di cariche civili economiche da una parte, militari dall'altra;[2] non riuscì però, con provvedimenti isolati, ad arrestare quella pericolosa tendenza che col tempo doveva condurre, con l'eccessiva ramificazione del sistema amministrativo, a un accentuato formalismo burocratico. I greci, la cui tradizione politica si fondava soprattutto sull'esperienza della *polis*, non avevano mai conosciuto quella particolare burocrazia di origine orientale incentrata nell'ufficio dello «scriba» in tutte le sue varie gradazioni; essi, tuttavia, seppero farla propria e condurla ad assoluta perfezione col rigore logico a loro proprio.[3] Nel paese la terra regia (γῆ βασιλική) era di gran lunga la più rilevante come superficie e veniva amministrata direttamente dal sovrano; essa era coltivata da liberi affittuari, i contadini regi (γεωργοὶ βασιλικοί) strettamente sorvegliati durante la stagione agricola da una quantità di funzionari. Dalla terra regia si ricavavano anche i lotti di terreno destinati ai coloni militari, così come i feudi concessi ad alti funzionari civili, ad esempio Apollonio. Tanto gli uni quanto gli altri, però, rimanevano sempre proprietà del sovrano e la concessione poteva essere revocata in ogni momento. Anche i territori dei templi erano sottoposti a un severo controllo statale.[4] Alle cospicue entrate derivate dai fitti dei terreni regi si aggiungeva un gran numero di tasse, la cui riscossione – secondo il modello greco – veniva data in appalto a privati, scrupolosamente controllati e sorvegliati in tutte le fasi della loro attività. Ulteriori profitti venivano tratti dai monopoli statali, che interessa-

1. Per il rapporto tra greci ed egiziani nell'amministrazione statale tolemaica v. W. Peremans, *Vreemdelingen en Egyptenaaren in vroeg-ptolemaeisch Egypte*, 1943; A.E. Samuel, Proc. 12th int. congr. Pap. 1970, 443 ss.; C.B. Welles, *op. cit.*, 505 ss.

2. Vedi H. Bengtson, *Strategie* III, 32 ss. e H. Volkmann, PW XXIII, 1677; cf. PColZen 2,120. Questo è anche il motivo per cui venne concesso l'appalto generale delle tasse di «Siria e Fenicia» al tobiade Giuseppe: v. sotto, p. 75, e l'ipotesi di H. Bengtson, *op. cit.* III, 170, riguardo alla riforma amministrativa nella provincia.

3. V. l'esempio, risalente al II sec. a.C., riportato da E. Bevan, *op. cit.*, 137 ss. = U. Wilcken, UPZ I, 150-171 nr. 14; cf. anche H. Bengtson: MusHelv 10 (1953) 163 s.

4. Sulle varie classi di terreni in Egitto v. C. Préaux, *L'économie royale des Lagides*, 1939, 459-491; Rostovtzeff, HW I, 214-227 e III, 1137-1141.

vano i più importanti prodotti.[1] La ricchezza ottenuta grazie a questa rigida politica amministrativa e finanziaria assicurò ai Tolemei la supremazia nel Mediterraneo orientale durante tutto il III sec. a.C. Questa concentrazione di potere nelle mani del re, tuttavia, determinò, in una misura sino ad allora sconosciuta nel mondo antico, una forma di capitalismo di stato, che gravò oltre il giusto sugli strati inferiori della popolazione, e particolarmente sugli indigeni egiziani.[2] Soltanto la riforma di Diocleziano, quasi cinquecent'anni più tardi, introdusse nel paese una «amministrazione uniforme e imparziale».[3]

Occorre ora vedere in quale misura i Tolemei cercarono di estendere questo ordinamento anche ai loro domini fuori del paese, particolarmente in Palestina. Mentre in Egitto, infatti, l'omogeneità etnica della popolazione indigena, composta esclusivamente di fellah, e la stessa conformazione naturale del paese favorirono, resero anzi quasi necessaria un'amministrazione centralizzata, «Siria e Fenicia» costituivano una provincia relativamente disomogenea tanto etnicamente quanto geograficamente. Di essa, tagliata e divisa da alte catene montuose e da profonde depressioni tettoniche, facevano parte antiche «città-stato» fenicie, sul tratto costiero da Ortosia sino a Gaza, lo «stato-tempio» di Gerusalemme, con l'*ethnos* dei giudei, gli *ethne* degli idumei e dei samaritani, popolazioni di origine cananea e siriaca, diverse città dell'interno, tra cui le colonie militari macedoni, e infine le tribù arabe nabatee a oriente del Giordano e a mezzogiorno.[4] I Tolemei, se da un lato dovettero rispettare le particolari condizioni di questa provincia di confine e adattarsi alle varie situazioni locali, dall'altro nulla lasciarono d'intentato per

1. Sulla tassazione v. C. Préaux, *op. cit.*, 297 ss. 302 ss. 307 ss. e *passim*, spec. 450 ss.; cf. U. Wilcken, *Griech. Ostraka* I, 1899, 512-630 e Mitteis-Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie d. Papyruskunde*, I,1, 1912, 169-185 e la scelta di testi I,2, 231 ss. 256 ss. 264 ss. 280 ss. 284 (P. Revenue, ed. Grenfell coll. 36 e 37) e 296 ss. (coll. 1-22). Inoltre Rostovtzeff, CAH VII, 136-142 e HW I, 211. 217. 223. 242. 257. 259 e III, 1154 n. 125 (con bibliografia). Sui monopoli v. sotto, p. 94 n. 4.

2. Rostovtzeff, *op. cit.* I, 249-251; cf. alcuni esempi concreti in P. Viereck, *Philadelphia*, Morgenland 16 (1928), 41 ss., dove, tuttavia, non è trattato con chiarezza il problema dell'effettiva condizione in cui si trovava la popolazione indigena, cf. H. Volkmann, PW XXIII, 1631 (con bibliografia) e 1665; v. anche sotto, pp. 99 s.

3. H. Bengtson: MusHelv 10 (1953) 175.

4. Tcherikover: Miz. 7 ss. Cf. A. Alt, *Kleine Schriften* II, 402 s.

introdurre anche qui quella burocrazia amministrativa la cui applicazione tanto vantaggiosa si era mostrata in Egitto.

Come i distretti egiziani e le altre province tolemaiche, anche «Siria e Fenicia» avevano, come funzionario di più alto grado, uno «stratego» militare, affiancato, nei primi tempi, da un collega esperto in campo economico e finanziario.[1] La capitale amministrativa era probabilmente Akko, come possiamo congetturare sia dalla sua favorevole posizione geografica, sia dalla frequenza con cui viene nominata nei papiri di Zenone, sia dalle informazioni che ci fornisce Polibio. Tolemeo Filadelfo diede alla città un nome nuovo, Tolemaide, intorno al 261, poco prima del viaggio di Zenone. A quest'anno risalgono le prime monete di Tolemeo II coniate a Tolemaide. Questa città col tempo aveva via via guadagnato di importanza e, in età tolemaica, era ormai sul punto di sopravanzare le altre città fenicie, svantaggiate dalla mancanza di un adeguato entroterra.[2] La provincia era suddivisa in piccole unità amministrative, eredità, forse, della dominazione persiana, e variamente denominate nel tempo. Nel documento più antico che possediamo concernente l'amministrazione tolemaica in «Siria e Fenicia», esse sono chiamate «iparchie».[3] È probabile che i nomi di queste unità ammi-

1. H. Zucker, *Studien zur jüd. Selbstverwaltung*, 1936, 30; H. Bengtson, *Strategie* III, 168 ss. e Rostovtzeff, HW I, 271, contro Tcherikover, *op. cit.*, 38 s. e HC 61 s.; v. anche P.M. Fraser: JEA 46 (1960) 101 nr. 37: uno stratego in Caria, il primo e l'unico sinora noto in questa regione. Il responsabile delle finanze appare in PRainer inv. 24552 ed. H. Liebesny: Aeg 16 (1936) 258 ss. (= SB 8008), coll. 2, 18: τοῦ διοικοῦντος τὰς κατὰ Συρίαν καὶ Φοινίκην προσόδους, secondo F.M. Abel, HP I, 60 un diretto dipendente del dieceta ad Alessandria. Polibio (5,40,1) chiama Teodoto ὁ τεταγμένος ἐπὶ κοίλης Συρίας, intendendo con questa espressione il suo ufficio di stratego; secondo 5,87,6 Tolemeo Filopatore dopo Rafia nominò Andromaco στρατηγός della provincia. V. adesso l'iscrizione di Ḥefzibah, Y.H. Landau: IEJ 16 (1966) 59: Tolemeo (figlio di Trasea) «stratego» in «Siria e Fenicia» (rr. 14 ss.) nel 201 a.C. e «dieceta» subalterno (rr. 5. 22).

2. PCZ 59004. 59008. 59698 (?); PSI 366. 403. 406. 495. 612. 616; di prossima pubblicazione PLond inv. 2358 B e 1931 (inv. 2661); inoltre Polibio 5,61,5: sede dello stratego Teodoto, cf. 62,2; 71,2; Antioco III vi trascorre l'inverno; *ep. Ar.* 115: fondata da Tolemeo Filadelfo, cf. *Dig.* 65,1,3. Sull'importanza di Tolemaide v. anche F.M. Abel, HP I, 53 s. e B. Spuler, PW XXIII, 1884. Nei papiri di Zenone Tolemaide è la città nominata con maggior frequenza (undici volte, contro le nove di Gaza e le sei di Sidone). Per la monetazione a Tolemaide v. B.V. Head, *Historia Numorum*, 1912, 793 s. Per la storia della città v. anche Tcherikover, HC, 92. 443 n. 11.

3. H. Liebesny: Aeg 16 (1936) 258 ss. (= SB 8008), coll. 1, 3-2, 1; per le diverse denominazioni dei distretti amministrativi v. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 197 s.; pure di origine tolemaica è il termine *nomos*, che compare in *1 Macc.* 10,30. Fondamentale è A. Schalit, *König Herodes*, 1969, 187 ss.

nistrative si siano conservati in quei toponimi uscenti in -itis, come Ammanitis, Esbonitis, Gaulanitis, Galaditis e altrettali, dal momento che anche in Egitto i singoli *nomoi* grecizzarono in maniera analoga il loro nome. Vi erano poi territori il cui nome usciva in -ia: Iudaia (Giudea), Idumaia (Idumea), Samareia (Samaria) e Galilaia (Galilea).[1] Anche i Seleucidi, poi, mantennero questa distinzione.[2] Sebbene nel documento sopra citato siano menzionati soltanto gli *oikonomoi* delle iparchie, è tuttavia lecito supporre che anche in questa provincia l'amministrazione conoscesse la consueta bipartizione, attestata per i domini tolemaici in Asia Minore e, più tardi, per l'epoca seleucidica, tra un funzionario con competenze finanziarie, l'*oikonomos*, e uno con competenze militari, l'*hyparchos*.[3] L'*hyparchos* Keraias, ricordato da Polibio (5,70,10), aveva forse sotto di sé la Galilea. Talvolta, ma non in Palestina, troviamo un terzo funzionario, il *grammateus* regio.[4] Il villaggio, sotto il *kōmarchēs*, è, qui come in Egitto, la più piccola unità amministrativa.[5] Si può supporre che l'Idumea formasse una *hyparchia*, con centro amministrativo

1. A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 1937, 241. 448 n. 19 e *The Greek City from Alex. to Justinian*, 1940, 20; Rostovtzeff, HW III, 1160 n. 142. Alcune località mantennero una doppia denominazione: *ep. Ar.* 107: *Samareitis*, cf. *1 Macc.* 10, 30; 11,28.34 ed Eupolemo in FGrHist 723 F 33. Per *Iudaia* e *Galilaia* v. anche G. Hölscher, QFAGG 5 (1903) 76 ss., che però colloca troppo tardi l'imposizione di un nome greco alle province. Uno dei papiri di Zenone (CPJ 1,124 nr. 2e = PColZen 1,2) conosce ancora la forma *Galila*; Ecateo, fine del IV secolo, v. sopra, pp. 55 s. (FGrHist 264 F 6,2 = Diod. Sic. 40,3), conosceva già il nome *Ioudaia*, così come lo conosceva Clearco di Soli (in Ios., *Ap.* 1,179), nella prima metà del III sec. a.C.; cf. Schürer II, 2 n. 2.

2. U. Kahrstedt, *Syr. Territorien*, AGG N.F. 19, 2 (1927) 52.

3. I titoli erano in parte intercambiabili, v. PCZ 59341: uno *stratēgos* e un *oikonomos* a Calinda; similmente a Tera: OGIS 59 rr. 4. 9 e 110 r. 5, cf. anche Rostovtzeff, HW III, 1155 s. n. 129. Per Gerusalemme e Samaria in età seleucidica v. Ios., *ant.* 12,261: il *meridiarchēs* Apollonio e il responsabile della cassa regia Nicanore. Secondo il *Romanzo dei Tobiadi* (Ios., *ant.* 12,220) Tolemeo scrive, in favore di Ircano, a tutti gli *hēgemones* e *epitropoi* della provincia; in *3 Esd.* 4,47 e 49 una lettera del re è indirizzata a tutti gli *oikonomoi* e *toparchai* dell'impero persiano, e, inoltre – in ordine ascendente – agli «strateghi» e ai «satrapi». Per tutta la questione v. anche R. Seider, *op. cit.*, 67. Cf. anche Y.H. Landau: IEJ 16 (1966) 59 r. 14: un οἰκονόμος e un [...]ου πρ[ο]εστηκώς...

4. PCZ 59016 per Cipro; OGIS 102 per Creta.

5. Vedi H. Liebesny, *op. cit.*, 257 coll. 1, 18. Per la κωμαρχία al tempo di Erode v. A. Schalit (sopra n. 21), 214. In questa età troviamo ancora, in Giudea, i *Kōmogrammateis*, istituzione che risale all'epoca tolemaica: Ios., *bell.* 1,479 = *ant.* 16,203; sull'argomento v. A. Schlatter, GI³, 391 n. 25. Cf. anche gli «strateghi» nabatei a Madeba nel 37 a.C. CIS II, 196 = RÉS 674, per cui W. Schottroff: ZDPV 82 (1966) 197 ss.; inoltre Y.H. Landau, *op. cit.*, 58 intorno ai villaggi dello stratego Tolemeo presso Scitopoli.

a Marisa, città a circa 40 chilometri in direzione sud-ovest da Gerusalemme.[1]

A proposito di Marisa, la corrispondenza di Zenone getta luce su alcuni aspetti dell'amministrazione tolemaica in questa provincia. Zenone, durante il suo viaggio, aveva acquistato a Marisa, da due fratelli idumei di ragguardevole famiglia, tre giovani schiavi, che sulla via del ritorno in Egitto fuggirono e ritornarono dai loro antichi padroni. Questi, in cambio della restituzione, pretesero una certa somma di denaro. Zenone inviò il suo agente Stratone a Marisa con cinque lettere: due indirizzate ad alti funzionari – forse l'*hyparchos* e l'ufficiale di polizia –, una terza, contenente i connotati degli schiavi fuggitivi, all'organo esecutivo della città, le ultime due a suoi conoscenti, con la preghiera di influenzare favorevolmente altri tre funzionari – appartenenti sicuramente all'amministrazione finanziaria.[2] Stratone, inoltre, una volta giunto a Marisa, non doveva assolutamente essere costretto a fornire «prestazioni straordinarie», come, ad esempio, la riscossione delle tasse o altro. Per il tramite del medesimo Stratone Zenone cercò poi di riscuotere un suo credito da un certo Jeddus – probabilmente giudeo e *kōmarchēs* di un villaggio. Un alto funzionario, (Alexand)ros, passò il caso a un suo subalterno, Oryas. Questi, però, adducendo il pretesto di una malattia – forse non voleva inimicarsi con Jeddus – si limitò a far accompagnare Stratone dal suo schiavo. Jeddus scacciò entrambi dal villaggio con modi bruschi, e a Oryas non rimase altro che informare dell'accaduto il suo superiore con uno sconsolato rapporto, giunto sino a noi.[3]

Entrambi gli episodi ci insegnano quanto attivo fosse l'apparato burocratico anche ai confini tra Giudea e Idumea e, al tempo stesso, quanto grandi fossero le difficoltà con cui dovevano combattere funzionari greci in quelle regioni barbare: idumei e giudei non erano così facilmente governabili come i fellah egiziani, e lo stesso braccio destro dell'onnipotente ministro delle finanze incuteva loro poco rispetto.

I Tolemei, ed è fatto di fondamentale importanza, introdussero anche nei loro domini fuori d'Egitto il sistema greco dell'*appalto*

1. Già sotto Antigono (cioè ancora nel IV secolo) l'Idumea era una «eparchia» o «satrapeia» (Diod. Sic. 19,95,2 e 98,1 che segue Ieronimo di Cardia), v. Tcherikover: Miz. 40. Possiamo qui vedere come la denominazione persiana venne sostituita da quella greca. Per quanto riguarda Marisa v. anche sotto, p. 143 n. 1.

2. PCZ 59015 verso; v. anche F.M. Abel: RB 33 (1924) 566-574 e HP 1, 67; G.M. Harper: AJPh 49 (1928) 23-26; Tcherikover: Miz. 40-42 e HC 65 s. Lo scambio epistolare è nella minuta di Zenone. La pretesa di un secondo pagamento si spiega, forse, con la prescrizione, ben conosciuta dagli idumei, di *Deut.* 23,16, v. F.M. Abel, HP 1, 67. Verisimilmente PCZ 59804 riferisce del felice recupero degli schiavi.

3. CPJ 1, 129 nr. 6 = PCZ 59018; sull'argomento G.M. Harper, *op. cit.*, 22 s.; Tcherikover: Miz. 42 s. e HC, 65.

delle *tasse* e di ogni altra entrata regia. Tutta la complessa materia era regolata, come ci informa il papiro Rainer, da un apposito νόμος τῆς μισθώσεως, che riguardava in modo specifico «Siria e Fenicia» (il testo della legge, purtroppo, non è arrivato sino a noi).[1] Nel papiro si fa inoltre riferimento a tutta una serie di ordinanze regie (προστάγματα), a norme di applicazione (διαγράμματα) e a una lettera regia. Tutto questo è certo segno di una intensa attività legislativa riguardante la provincia. I papiri di Zenone riferiscono – e si tratta della più antica testimonianza per la Palestina – sull'operato dei τελῶναι negli empori di Gaza e di Tiro,[2] mentre dal papiro Rainer, che contiene anche un'ordinanza di Tolemeo II concernente la registrazione del bestiame e degli schiavi, apprendiamo che tra le mansioni di «coloro che hanno preso in appalto i villaggi» rientrava quella di far eseguire e di controllare, insieme con i *kōmarchai*, le operazioni relative alla registrazione del bestiame.[3] Nel fondo di Apollonio, a Bet Anat, in Galilea, troviamo un κωμομισθωτής, tra i cui compiti c'era quello di dare in affitto ai contadini di un villaggio i terreni demaniali – o, nel nostro caso, il feudo personale concesso dal re – e di stabilire rigorosamente la quantità di raccolto che doveva essere versata.[4] I κωμομισθωταί, un «misto di appaltatori e di funzionari regi», erano responsabili della riscossione di un gran numero di entrate regie.[5] Con questa situazione ben si accorda quanto dice Giuseppe che, riprendendo la notizia dal *Romanzo dei Tobiadi*, racconta che ogni anno si svolgeva ad Alessandria un'asta pubblica delle tasse «delle città di Siria e Fenicia»

1. H. Liebesny, *op. cit.*, 259 coll. 2, 21 s.: la legge sull'appalto delle tasse; 1, 25: la lettera regia; 1, 3.8.33; 2, 1: *prostagma* e 1, 6 s.26.30 s.: *diagramma*; cf. Tcherikover, HC, 428 n. 59 e Rostovtzeff, HW I, 272.

2. Gaza PColZen 1, 11 nr. 3, integrato da PCZ 59804; Tiro PCZ 59093; inoltre Tcherikover: Miz. 60 ss.

3. H. Liebesny, *op. cit.*, 257, coll. 1, 17 ss.; sull'argomento Rostovtzeff, HW I, 272 ss.

4. PSI 554, col. 1,14; la critica che Rostovtzeff, HW III, 1161 s. n. 149, muove alle conclusioni che Tcherikover (Miz. 46-48) trae dall'esame particolareggiato del passo, non è giustificata: dall'autore della lettera in Galilea non possiamo certo aspettarci precise distinzioni giuridiche tra κτῆμα e γῆ ἐν δωρεᾷ; κτῆμα poteva significare semplicemente «tenuta a vigneto» (v. sotto, p. 101).

5. Rostovtzeff, HW I, 272; l'espressione usata ci dice che non poteva trattarsi di un funzionario statale, come suppongono F. Preisigke, *Fachwörterbuch*, 1915, 115 e Tcherikover: Miz. 46. Si trattava invece di privati cittadini, che avevano preso l'appalto di un villaggio e, in cambio, svolgevano compiti di sorveglianza per conto del fisco.

tra i magistrati e i cittadini più ricchi di quella provincia.[1] Ai fini della riscossione fu stabilito un controllo particolarmente rigoroso: per l'evasione fiscale con false dichiarazioni o addirittura per il rifiuto di pagare si comminarono pene severe, i denunciatori erano invece generosamente ricompensati; i debitori rischiavano d'essere imprigionati o addirittura venduti come schiavi.[2] Verisimilmente, come in Egitto, i Tolemei affiancarono agli appaltatori delle tasse funzionari statali incaricati dell'effettiva riscossione, così da creare un sistema di reciproco controllo tra i due gruppi di persone.

Un fattore importante nell'economia della provincia era la *terra regia*: essa era proprietà dei Tolemei e veniva coltivata da contadini regi o utilizzata come demanio. Al pari dell'Egitto, tutta la provincia «Siria e Fenicia», come paese «conquistato con la lancia» (δορύκτητος χώρα), apparteneva teoricamente al re;[3] e anche se nei fatti considerazioni di opportunità politica limitavano considerevolmente l'esercizio di questo diritto di proprietà, pure una buona parte del territorio rimaneva a disposizione del sovrano, che da qui ricavava i terreni da assegnare ai contadini soldati, alle colonie militari, alle città di recente fondazione con costituzione greca e, come feudo, ai funzionari particolarmente benemeriti, come al dieceta Apollonio in Galilea o allo stratego Tolemeo presso Scitopoli.[4] A.

1. *Ant.* 12,155.169.175 ss.; la ripartizione delle tasse tra Tolemeo V Epifane e Antioco III non è, però, un fatto storico: l'avvenimento risale all'età di Tolemeo III Evergete (v. sopra, p. 38 n. 6 e sotto, pp. 544 s. 547 n. 1). Il racconto di Giuseppe mostra che si trattava di una autentica vendita all'asta. Delle somme riportate, la prima, di 8000 talenti, non è affatto troppo alta (v. sotto, pp. 77 n. 8. 78 nn. 1-3), è invece eccessiva la seconda: v. Rostovtzeff, HW II, 920; di opinione diversa Tcherikover, HC 460 n. 42; prudente C. Préaux, *Économie*, 425 n. 1. Per tutta la questione v. anche M. Rostowzew, *Geschichte d. Steuerpacht*: Phil. Suppl. 9 (1904) 360 ss. e HW I, 266 s. e III, 1157 n. 132, così come A. H.M. Jones, *The Cities*, 240. 448 n. 18. Anche le tasse delle città tolemaiche in Asia Minore venivano date in appalto in modo simile, v. PCZ 59036 e 37: Alicarnasso, e OGIS 1, 55: Telmesso in Licia, entrambe al tempo di Tolemeo II, e PTebt 1, 8, Mitteis-Wilcken 1, 2, 7 nr. 2, al tempo di Tolemeo V Epifane, intorno al 200, v. Rostovtzeff, HW I, 263-267 e III, 1156 s. nn. 131 e 131 a, v. anche R. Seider, *op. cit.*, 65.

2. Vedi H. Liebesny, *op. cit.*, 258 s. coll. 1, 29 e 2, 25; *ep. Ar.* 26; inoltre Rostovtzeff, HW I, 249. 277. 322 e III, 1150 n. 118. 1161 n. 146. 1179 s. n. 208.

3. Diod. Sic. 18,39,5 e W. Schmitthenner: Saeculum 19 (1968) 31 ss.

4. Intorno all'economia e allo stato giuridico della terra regia v. M. Rostowzew, *Stud. z. Gesch. d. röm. Kolonats*: APF suppl. 1 (1910) 246 ss.; per i possedimenti tolemaici 278 ss. e HW I, 207. 214-218. 264 s. 272. Per la Palestina v. J. Herz: PJB 24 (1928) 105 s. e Tcherikover: Miz. 47 ss. Cf. anche Y.H. Landau: IEJ 16 (1966) 66 n. 14 e M. Hengel: ZNW 59 (1968) 20 ss.

Alt ha cercato di individuare tali proprietà regie in Galilea, nella pianura di Megiddo e nella valle del Giordano.[1] Per completare il quadro si possono ricordare i cleruchi sotto il comando di Tobia nell'Ammanitide, che sicuramente furono stanziati in territorio regio, e le famose coltivazioni di balsamo a Gerico e a 'Engedi, che altro non erano se non antichi terreni demaniali, risalenti all'età dei re o a quella persiana.[2] Da recenti scavi compiuti a est di Jaffa si può congetturare che anche nella pianura costiera si trovassero demani regi, dove forse vennero stanziati coloni militari.[3] In epoca romana la quantità di beni imperiali in Palestina era in ogni caso assai considerevole.[4]

Sostanzialmente ci troviamo quindi di fronte a un ordinamento assai simile a quello dell'Egitto. I Tolemei introdussero quel complesso e ingegnoso sistema di tassazione e di appalti che venne poi adottato dai Seleucidi – i quali, dopo una iniziale riduzione delle tasse, sfruttarono il paese in maniera ancora più pesante – e durò, nei suoi tratti essenziali, sino all'età romana.[5] D'altro canto i Tolemei, se riuscirono a legare a sé i ceti più abbienti e più influenti del paese, rendendoli partecipi del rischio e dei profitti connessi alla riscossione delle tasse,[6] avevano anche interesse a mantenere intatta

1. *Kleine Schriften* II, 1953, 390-395. Per i possedimenti regi in Siria durante l'età persiana («Pardes») v. *Neem.* 2. 8; Xenoph., *an.* 1,4,10; Diod. Sic. 16,41,5 (Sidone). Ulteriori testimonianze in Tcherikover, HC, 432 n. 75; cf. anche Pos., FGrHist 87 F 68 = Athen. 1, 28 D: vigneti dei persiani presso Damasco.

2. CPJ I, 118 ss. nr. 1 = PCZ 59003; sull'argomento Tcherikover: Miz. 48. Per le coltivazioni di balsamo v. sotto, pp. 112 ss.

3. Cf. J. Kaplan: RB 62 (1955) 92 ss.: potrebbe trattarsi, qui, di cleruchi insediatisi in terreni regi. La fondazione di nuove colonie agricole ben si accorda con l'attività economica del primo periodo tolemaico, v. sotto, pp. 109 ss. Una vasta tenuta, scoperta venti chilometri a oriente di Jaffa, potrebbe essere stato il centro di un terreno demaniale: v. RB 69 (1962) 406 s.; ciò si accorderebbe con le osservazioni di A. Alt, *op. cit.* II, 382 n. 4, che, fondandosi su *Neem.* 6,2, rileva in questo territorio il tipico carattere di terra regia. Forse il confine a cui accenna PSI 406, presso «Pēgai» (la futura Antipatris), segnava la demarcazione tra il territorio cittadino di Joppe e la terra regia, v. Tcherikover: Miz. 40 e 86 n. 89, nonché HC, 433 n. 85.

4. Vedi F.M. Heichelheim in T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome* IV, 1940, 145 n. 19 (con bibliografia).

5. Per la tassazione sotto i Seleucidi v. sotto, pp. 76 ss.; per l'età romana v. O. Michel, ThWB VIII, 92 ss. (con bibliografia a p. 88) e M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, 132-145.

6. Rostovtzeff, HW I, 277 e II, 850; cf. E. Bickerman(n), *From Ezra to the last of the Maccabees*, 1962, 52 s. Questa politica favoriva la tendenza all'ellenizzazione dell'aristocrazia locale, v. sotto, pp. 122 ss.

la capacità contributiva della provincia e pertanto furono indotti a tutelare, in certo qual modo, gli strati più umili della popolazione, come dimostra il divieto di ridurre in schiavitù, in «Siria e Fenicia», indigeni di condizione libera. È verisimile, infatti, che, seguendo un'usanza risalente al periodo delle guerre tra i diadochi, i coloni militari greci macedoni cercassero di far loro schiavi quei contadini di stirpe semitica che coltivavano i loro lotti di terreno.[1] Connessa con questa politica è certamente la liberazione di schiavi giudei in Egitto da parte di Tolemeo II.[2]

b) *L'amministrazione tolemaica e lo stato-tempio giudaico*

Occorre ora chiedersi se il sistema amministrativo e fiscale testé descritto venisse applicato a tutta la provincia, senza alcuna esclusione, o se, invece, sussistessero eccezioni per certi *territori «semi-autonomi»*.[3] A questo proposito bisognerebbe menzionare in primo luogo le città con costituzione greca.[4] Le fondazioni macedoni

1. Vedi la registrazione e il divieto di vendita per i σώματα λαϊκὰ ἐλεύθερα, *op. cit.*, 258 s. coll. I, 34 ss. e 2, 17 ss.; inoltre Ios., *ant.* 12,7 s. L'iscrizione di Ḥefzibah usa, per indicare la popolazione rurale palestinese del territorio di Scitopoli, il termine λαοί (comune per designare i fellah egiziani), v. Y.H. Landau: IEJ 16 (1966) 59, rr. 12. 26, e ne vieta l'allontanamento (o la deportazione).

2. *Ep. Ar.* 12-14. 19-27; cf. U. Wilcken: APF 12 (1937) 221; A. Wilhelm: APF 14 (1941) 30-35 e W.L. Westermann: AJPh 59 (1938) 1-30. Per la politica assistenziale dei Tolemei v. W.L. Westermann, *The Ptolemies and the Welfare of their Subjects*: AmHistRev 43 (1937/38) 270-287 e Rostovtzeff, HW III, 1135 s. (con bibliografia). Per Tolemeo II v. anche W. Peremans: RBPH 12 (1933) 1005-1022; W.L. Westermann giudica in modo troppo favorevole le condizioni di vita della popolazione indigena: l'«assistenza» dei sovrani era determinata più da considerazioni economiche che da spirito umanitario. Cf. sotto, pp. 99 s.

3. Tcherikover: Miz. 54 s. ritiene che i Tolemei abbiano governato la Palestina con maggiore mitezza che l'Egitto, assecondando il desiderio di indipendenza delle città e degli *ethnē*; avrebbero tuttavia puntualmente cercato di introdurre anche qui il sistema amministrativo egiziano, e da questi due contrastanti atteggiamenti deriverebbe, secondo Tcherikover, «an ambiguous picture»; in modo simile giudica Rostovtzeff, HW I, 268-277, che, inoltre, tende a considerare la Palestina in senso stretto separatamente dalla provincia «Siria e Fenicia», operando una distinzione geograficamente improponibile, in quanto la Palestina rappresentava il cuore di questa provincia (274 ss.).

4. Per le *poleis* in Palestina v. Schürer II, 95-222; A. Schlatter, GI³, 12 ss. 385 ss.; A.H.M. Jones, *The Cities*, 1937, 227-295; *The Greek City*, 1940, 14 ss. 79 ss.; V. T(s)cherikov(w)er, *Die Hellenistischen Städtegründungen*: Phil. Suppl. 19 (1927) 64-81; Miz. 43 ss.; HC, 90-116. 441-443; M. Avi-Yonah: QDAP 5 (1936) 139-193 (epoca romana); F.M. Abel, HP I, 51-60. Cf. anche A. Alt, *Hell. Städte und Domänen in Galiläa*, cit. II, 384-395 e H. Bietenhard: ZDPV 79 (1963) 24-58.

e greche, riconoscibili dal loro nome, sono già state ricordate;[1] ad esse vanno aggiunte tutte le importanti città costiere e almeno una parte di quelle «città della Celesiria» che erano cadute in soggezione degli Asmonei e che riacquisteranno la loro autonomia con Pompeo e Gabinio.[2] Spesso, tuttavia, non è più possibile stabilire se il carattere «cittadino» di una località significasse effettivamente il pieno godimento dei diritti connessi; né accertare se essi siano stati eventualmente acquisiti già in epoca tolemaica o non piuttosto in epoca seleucidica.[3] È certo che divennero *poleis* assai per tempo le importanti città fenicie della costa, come Sidone, Tiro, Akko-Tolemaide, al pari delle grandi città nella pianura costiera della Palestina, quali Gaza, Ascalona, Joppe e Dor. Le colonie militari, pur non essendo ancora libere *poleis* nel senso pieno del termine, della *polis* presentavano alcuni caratteri, come il possesso di un territorio cittadino e magistrati propri. Inoltre potevano in ogni momento, con un'ordinanza regia, essere sollevate al rango di *polis*.[4] In Palestina troviamo un gran numero di città «libere» o «semilibere», contrariamente all'Egitto che non conobbe mai questo fenomeno, almeno nella forma che esso aveva nell'antica tradizione politica greca. Queste città avevano una costituzione conforme al modello greco; in esse l'amministrazione faceva capo a magistrati cittadini e le tasse venivano riscosse da appaltatori locali, senza che però mancasse – come dimostra l'esempio di Marisa e delle città egee e microasiatiche appartenenti al regno tolemaico – un attento e vigile controllo da parte di solerti funzionari regi.[5] Non c'è infatti alcun motivo di ri-

1. V. sopra, pp. 46 s. e n. 7.

2. Ios., *ant.* 14,75.88 = *bell.* 1,156.166; vedi inoltre A.H.M. Jones, *The Cities*, 258 s. 454 s. e Schürer I, 299; II, 101 ss.

3. Cf. A. Alt, *op. cit.* II, 393 ss. su Filoteria e le successive fondazioni seleucidiche Antiochia e Seleucia, a nord del lago di Genezaret. Scitopoli, invece, era, in età tolemaica, non solo un *politeuma*, ma un'autentica *polis*. L'ipotesi di M. Avi-Yonah: IEJ 12 (1962) 129 è contraddetta, tra l'altro, da Ios., *ant.* 12,183. Che i Tolemei non abbiano fondato nei loro territori nessuna libera *polis*, è vero solo per l'Egitto; v. A.H.M. Jones, *The Cities*, 302 ss. Sembra che soprattutto le città costiere della Fenicia abbiano assunto assai per tempo la fisionomia giuridica di *poleis*: sull'argomento Tcherikover: Miz. 44.

4. Vedi O. Eissfeldt, PW 2ª s. VII, 1895 s. e H. Gressmann, PW 2ª s. II, 2224 s.: Tiro diventò una *polis* democratica secondo il modello greco presumibilmente nel 275 a.C., Sidone al più tardi nel 262/261, dopo la morte di Filocle; cf. E. Bi(c)kerman(n), Mél. Dussaud I, 1939, 97 s.

5. A Calinda, in Caria, operavano, nel 247 a.C., due funzionari regi, v. Edgar, PCZ III, 67.

tenere che i *prostagmata* regi non valessero anche per queste città.[1]

Un secondo gruppo di territori «semiautonomi» è costituito dagli *ethnē*: Strabone ne menziona per la Palestina quattro, che «vivono mescolati tra siri, celesiri e fenici»: giudei, idumei, gazi e azotei.[2] La corrispondenza di Zenone ci illumina sulla rigorosità dell'apparato amministrativo in Idumea; i Tolemei si comportarono senz'altro in modo analogo, senza alcun trattamento di favore, pure nei confronti dell'*ethnos* dei giudei.[3] I giudei di Galilea (*1 Macc.* 5,20 ss.), di Idumea e della Transgiordania, a meno che non fossero cleruchi e si trovassero pertanto in una particolare situazione giuridica, saranno stati considerati come σώματα λαϊκὰ ἐλεύθερα (vedi sopra, pp. 48. 65 n. 1, e sotto, p. 106 n. 2), al pari della restante popolazione palestinese siriaca. Nemmeno la Giudea, che corrispondeva territorialmente all'antica provincia persiana di Jehud – nonostante una notizia, peraltro incerta, di Giuseppe[4] – godeva, al-

Una lettera del dieceta deve essere indirizzata all'*oikonomos*, alla *boulē* e al *dēmos* (PCZ 59341). Funzionari regi e organi amministrativi cittadini, pertanto, collaborano tra loro. Cf. anche Rostovtzeff, HW I, 263 s., R. Seider, *op. cit.*, 63 ss. e sopra, p. 60 n. 3.

1. Così E. Bi(c)kerman(n): RevPhil 65 (1939) 337 s. Occorre inoltre distinguere tra le città da tempo autonome e le «fondazioni» tolemaiche in «Siria e Fenicia».

2. 16,2,2 (C 749): ἔνιοι δὲ τὴν Συρίαν ὅλην εἵς τε Κοιλοσύρους καὶ Σύρους καὶ Φοίνικας διελόντες τούτοις ἀναμεμῖχθαί φασι τέτταρα ἔθνη· Ἰουδαίους, Ἰδουμαίους, Γαζαίους, Ἀζωτίους, cf. *ep. Ar.* 107. 117 e *Sir.* 50,25 s. Mancano, in questa enumerazione, i samaritani; soltanto per un'epoca più tarda Giuseppe parla dell'*ethnos* dei samaritani (*ant.* 17,20; 18,85). Forse il *'jnnw 'm* di *Sir.* 50,25 s. va inteso nel senso che essi, dopo la rivolta contro Alessandro, vennero aggregati al territorio cittadino della nuova colonia militare di Samaria (cf. anche sotto, n. 4) e ricevettero lo stato giuridico di un *ethnos* solo dopo Pompeo. Anche nella corrispondenza con Antioco IV non si definiscono *ethnos*, ma si designano come «sidonii di Sichem», v. sotto, p. 598 n. 2. Questa interpretazione contraddice in parte A. Alt, *op. cit.* II, 403 s. e n. 8.

3. Per i giudei come *ethnos* v. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 164 s.; A. Alt, *op. cit.* II, 401 s. e Tcherikover, HC, 88.

4. *Ap.* 2,43, che dipende dallo Ps. Ecateo: Alessandro avrebbe «aggiunto un distretto» alla Giudea. La notizia ha scarso fondamento storico. La nuova linea di confine venne tracciata presumibilmente sotto Demetrio II, nel 145 a.C.: v. *1 Macc.* 10,30.38 e 11,34. Per l'estensione della provincia di Jehud v. la carta in BHHWB II, 1299. Secondo G. Hölscher: QFAGG 5 (1903) 46 ss. e 67 ss., che però argomenta sulla base di testimonianze tarde e incerte, i giudei durante il regno di Artaserse III Ocho avrebbero perduto il territorio di Gerico a vantaggio degli edomiti; ma cf. *1 Macc.* 9,50: Gerico è una delle roccaforti della Giudea. Vedi anche Schürer II, 1 ss. e A. Alt, *Kleine Schriften* II, ²1959, 346-362. 347: «ancora quasi due secoli dopo la fine della dominazione persiana tra Samaria e Giudea correva il medesimo confine che era stato tracciato al tempo di Neemia»; cf. la sintesi di K. Galling: PJB 36 (1940) 47 ss. È probabile che gli insediamenti giudaici si estendessero in direzione nord-ovest e nord-est oltre i confini della provincia.

l'«interno del regno tolemaico», di «autonomia interna»; e neppure bisogna pensare che il sommo sacerdote fosse una sorta di «piccolo monarca», sotto la cui guida si sarebbero compiuti «i primi passi verso l'indipendenza politica».[1] Si aggiunga, poi, che la Giudea, oltre che rappresentare il centro territoriale di un *ethnos*, poteva essere riguardata pure come «stato-tempio»: Gerusalemme diventò «Hierosolyma», e questo nome, che suona così diverso da quello della lingua originale, ci riconduce alle città-tempio siriache e microasiatiche chiamate «Hierapolis».[2] Mentre però i Seleucidi, sino alla sconfitta di Magnesia, concessero ai loro «stati-tempio» una relativa libertà,[3] i ricchi santuari egiziani furono sempre rigidamente controllati dalla corona, particolarmente sotto l'aspetto finanziario. Un *epistatēs* nominato dal re era responsabile delle finanze del santuario a lui assegnato, e lo stesso terreno del tempio era soggetto al fisco.[4] Soprattutto il dieceta Apollonio sembra abbia inasprito questi controlli sui templi.[5] Ne derivò, come inevitabile conseguenza, che i santuari egiziani divennero in parte il cuore della resistenza contro i greci. È vero che a Gerusalemme il *sommo sacerdote* era nominalmente al vertice dell'*ethnos* giudaico e del tempio, ma, d'altra parte, sarebbe stato inconciliabile con i principi a cui si ispirava la dominazione tolemaica – e massime sotto il Filadelfo – se questi avesse potuto governare come un monarca indipendente, con il solo obbligo di pagare un determinato tributo. La Palestina non era

1. H. Zucker, *Stud. z. jüd. Selbstverwaltung im Altertum*, 1936, 32 e Tcherikover, HC, 59. Priva di fondamento storico è l'ipotesi di Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1965, 35.

2. Tanto Ecateo (Diod. Sic. 40,3 = FGrHist 264 F 6, 3 ss.) quanto *ep. Ar.* (ad es. 84 ss.; in questo scritto i giudei non vengono mai definiti come *ethnos*) descrivono la Giudea come stato-tempio. Cf. anche Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 138 ss. (140). 210 e H. Bengtson, *Strategie*, 1944, 2, 7 s.: gli stati-tempio in Asia Minore. Clearco di Soli conosceva ancora la forma esatta del nome Ἱερουσαλήμην, Ios., *Ap.* 1,179. Eupolemo, FGrHist 723 F 2, 11, riporta entrambe le denominazioni e riconduce quella grecizzata a ἱερὸν Σολομῶνος. Filone, *spec. leg.* 36; *Flacc.* 46, ecc. scrive ἱερόπολις.

3. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 172 ss.; Rostovtzeff, HW 1, 395-397. I successivi conflitti devono essere posti in relazione, per una buona parte, con la limitazione di queste libertà.

4. W. Otto, *Priester und Tempel im hell. Ägypten* 1, 1905/8, 75: i funzionari regi non ebbero mai parte nell'amministrazione del tempio, che rimase sempre competenza esclusiva dei sacerdoti, ma «esercitavano un controllo molto accurato». Vedi anche II, 42 ss. 81 ss. 287. 289 s.; C. Préaux, *op. cit.*, 48. 480; Rostovtzeff, *op. cit.* 1, 218 ss.; III, 1139 n. 90. Per l'*epistatēs* o *archiereus* v. W. Otto, *op. cit.* 1, 39 s. 45. 409 s.; Préaux, *op. cit.*, 480 e Rostovtzeff, *op. cit.* 1, 219. 5. R. Seider, *op. cit.*, 59-63.

un territorio marginale, ma possedeva grande importanza strategica, confinando a nord con l'impero seleucidico, secolare nemico dell'Egitto, a mezzogiorno e a occidente con le tribù sempre irrequiete del deserto arabico.[1] Probabilmente il sommo sacerdote era affiancato da uno speciale funzionario del tempio, giudeo anch'esso ma scelto dal governo tolemaico e responsabile delle finanze della Giudea e del tempio; collaboravano con lui i funzionari tolemaici, presenti a Gerusalemme non meno che a Marisa. Questa suddivisione tra l'ufficio religioso-politico del sommo sacerdote e quello dell'amministratore finanziario risale, a quanto pare, a epoca pretolemaica, forse allo stesso Alessandro, che avrebbe così ripreso una istituzione propria dell'età persiana[2] (quando il sommo sacerdote era affiancato da un governatore).[3] Questo sistema, del resto, si accorda con uno dei principi, anche altrove riscontrabili, dell'amministrazione ellenistica (v. sopra, pp. 57 s.). Ne troviamo testimonianza in età seleucidica: *2 Macc.* 3,4 ss. riferisce di un aspro contrasto sorto tra il προστάτης τοῦ ἱεροῦ, Simone, e il sommo sacerdo-

1. Vedi, sull'argomento, P.W. Lapp: BASOR 172 (1963) 22-35, spec. 31 ss.; della stessa opinione F.M. Cross: HThR 59 (1966) 209.

2. Forse per l'età persiana sarebbe più corretto parlare di una tripartizione: governatore, sommo sacerdote, principe: K. Galling, *Stud. z. Gesch. Isr. im pers. Zeitalter*, 1964, 162 s.

3. Sull'argomento v. W.F. Albright: BASOR 148 (1957) 28-30: il «sommo sacerdote» Ezechia, ricordato dallo Ps. Ecateo (Ios., *Ap.* 1,187-189), potrebbe essere stato uno di questi tesorieri del tempio: egli all'età di sessantasei anni fu condotto da Tolemeo I in Egitto e possedeva una rimarchevole esperienza in campo finanziario. Il suo nome si trova forse sulla moneta marcata *Jehud* pubblicata da O.R. Sellers, *The Citadel of Beth Zur*, 1933, 73 s.; per la lettura di questa moneta v. E.L. Sukenik: JPOS 14 (1934) 178-184. Verisimilmente quelle monete marcate Jehud vennero coniate durante l'interregno tra la morte di Alessandro (323) e la definitiva conquista della Giudea da parte di Tolemeo I (301 a.C.). In nessun caso possono risalire al III secolo (contro G. Garbini, in Y. Aharoni, *Excavations at Ramat Rahel, Seasons 1959 and 1960*, 65), poiché i Tolemei mantennero con fermezza il monopolio della monetazione: v. sotto, pp. 95 e n. 3. Della medesima epoca (dopo il 333 a.C.) potrebbero essere i due sigilli descritti da N. Avigad (e Y. Yadin), con la doppia scritta *jhwd* + nome proprio ebraico (IEJ 7 [1957] 146-153); per un terzo ritrovamento cf. Y. Aharoni, *Ramat Raḥel, Seasons 1961/62*, 44. I sigilli, assai più numerosi, con la scritta *pḥw'* (e *jhwd* o nome proprio ebraico o entrambi), cf. Y. Aharoni, *loc. cit.* e P.W. Lapp, *op. cit.*, 33, risalgono invece all'età persiana; il *pḥw'* è probabilmente da identificare con il *peḥâ*, il satrapo residente a Gerusalemme. *paḥâ* è reso, nella traduzione dei Settanta, né con *epistatēs*, né con *prostatēs*, ma con termini aventi una più spiccata caratterizzazione politico-militare: vedi Hatch-Redpath III, 257c e le voci corrispondenti, come ἔπαρχος: *Esd.* 5,3.6; 6,6.13; 8,36; *Neem.* 2,7.9; σατράπης: *3 Re* 10,15; 21 (20),24; *2 Cron.* 9,14; τοπάρχης: *Is.* 36,9; ἡγεμών: *Ger.* 28 (51),23, ecc.; cf. anche K. Galling, *Studien z. Gesch. Isr. im pers. Zeitalter*, 1964, 182 s.

te, Onia III, per il controllo dell'*agoranomia*, una magistratura risalente alla *polis* greca e con competenze, tra l'altro, di polizia cittadina.[1] Il sommo sacerdote non riuscì ad imporsi a Simone e a farlo allontanare dalla sua carica; proprio questi, anzi – probabilmente nella sua qualità di responsabile finanziario – si rivolse allo stratego della Celesiria, accusando Onia di tenere nascoste nel tempio somme di denaro senza averne il diritto. Questo episodio ci mostra l'autonomia di cui godeva il προστάτης τοῦ ἱεροῦ nei confronti del sommo sacerdote.

È possibile che lo στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ (*s^{e}gān hakkōhănîm*), di cui parlano, più tardi, Giuseppe, *Atti* 4,1; 5,24.26, e la Mishna, derivi direttamente dal più antico προστάτης τοῦ ἱεροῦ. Questo funzionario aveva alle proprie dipendenze tre tesorieri e doveva rappresentare il sommo sacerdote.[2]

Per il resto l'autorità del sommo sacerdote dipendeva non da ultimo dalla sua personalità. L'appaltatore di tasse Giuseppe poté sottrarre al debole Onia II una parte considerevole del suo potere politico, mentre l'energico Simone II, al tempo della conquista di Gerusalemme da parte di Antioco III, riuscì a garantirsi una solida posizione. Suo figlio Onia III, a sua volta, mantenne un atteggiamento difensivo.

Anche i sigilli vascolari studiati da P.W. Lapp, recanti, nella scrittura ebraica antica, le lettere *jhd* (insieme con il segno Ø) e *jršlm* (con la stella a cinque punte) sono da collegare al sistema di riscossione tolemaico. A detta di Lapp le diverse segnature servivano a distinguere le tasse destinate al re da quelle destinate al santuario.[3]

1. Vedi Tcherikover, HC, 465 n. 11; F.M. Abel, *Macc.*, 317; A. Mannzmann, KP 1, 142; cf. anche SEG 16, 801: un sommo sacerdote e agoranomo a Biblo; Y.H. Landau: Atiqot 2 (1959) 186 s.: la medesima carica nel 129/8 a.C. a Joppe.

2. Il titolo di *prostatēs* si trova soprattutto tra i sacerdoti egiziani: vedi W. Otto, *op. cit.* 1, 45. 326, II, 81-111; E. Bi(c)kerman(n): AIPHOS 7 (1939-44) 7 ss.; F.M. Abel, HP 1, 116 e *Macc.*, 316 s., *ad loc.*; *2 Cron.* 24,11: il termine *pāqîd*, indicante il funzionario finanziario del sommo sacerdote, è tradotto dai Settanta con *prostatēs*. Secondo Tcherikover, HC, 464 s. n. 10, il titolo deriverebbe da *Neem.* 11,11 («principe nella casa del Signore»), dove, però, bisogna intendere «sommo sacerdote», v. W. Rudolph, *Esra u. Nehemia*, 1949, 185. Cf. anche il προστάτης nelle sinagoghe egiziane: CIJ 2, 1441. 1447. Il titolo deve essere distinto dalla προστασία τοῦ λαοῦ del sommo sacerdote, v. sotto, p. 75 n. 1, contro A. Momigliano: Atti Acc. Torino 67 (1931/32) 188 ss. Per i funzionari del tempio in epoca successiva v. J. Jeremias, *Jerusalem*^{3}, 181-197.

3. P.W. Lapp, *op. cit.*, 23 ss.; per la datazione v. 25: terzo quarto del III sec. a.C.; per la riscossione delle tasse v. 30 e 34; cf. *Neem.* 13,12. La stella come simbolo del sommo sacerdote non è così diffusa come ritiene Lapp, che segue F.M. Cross, *The Ancient Library of*

Ci si potrebbe domandare se quelle brocche ad ansa, di dimensioni tanto considerevoli e contrassegnate in quella maniera, non servissero a raccogliere, oltre ai tributi in natura, anche e soprattutto le rendite derivate dall'affitto dei demani regi in Giudea;[1] tanto più che anche il sigillo con le lettere *mṣh*, al tempo della dominazione persiana, è stato posto in rapporto con i beni della corona in Giudea.[2] Che le entrate destinate alla corona e quelle destinate al santuario venissero riscosse insieme non era, per il sistema egiziano, fatto inconsueto, poiché a questo modo si poteva esercitare un efficace controllo sulle finanze del tempio, tanto più necessario in quanto il sovrano era pure protettore del santuario, e anche a Gerusalemme, secondo antica tradizione, la cassa regia rispondeva di almeno una parte delle spese ad esso relative.[3] Alquanto dubbio è, invece, se il sigillo con le lettere *jršlm* possa essere interpretato come indizio di una tendenza «nazionalistica».[4]

Durante la dominazione tolemaica si sviluppò e acquistò importanza, probabilmente, un altro organo di controllo che ridusse ulteriormente l'autorità del sommo sacerdote: la *gerousia*. Le origini di questa corporazione sono da ricercare nell'epoca persiana, quando troviamo i ricchi, i capi delle grandi famiglie o anche gli anziani,

Qumran, 1958, 112. CD 7,19 e *test. Lev.* 18,3 sono da ricondurre all'ambiente di Qumran; numerosi sono i passi di contenuto messianico che derivano da *Num.* 24,17: v. ad es. Bill. I, 76 s. e M. Hengel, *op. cit.*, 245 s. La stella risale forse a modelli greci, v. F.M. Cross: HThR 59 (1966) 209 n. 29.

1. Secondo A. Alt, *op. cit.* II, 401 ss., Giudea (e Samaria), in quanto sede di un *ethnos*, non avrebbero avuto terra regia. Rimane però da spiegare che fine abbiano fatto i terreni demaniali regi attestati per il periodo anteriore all'esilio (su di essi v. K. Galling, BRL 339). Ad essi potrebbero essere ricondotti gli impianti fortificati d'età persiana ellenistica di Ramat Raḥel (RB 69 [1962] 403 e 70 [1963] 573) e quelli di 'Engedi con le piantagioni di balsamo (RB 70 [1963] 575 s. e sotto, pp. 112 ss.). Non è da escludere neppure l'esistenza di terra sacra – per esempio in seguito a donazioni. Forse *Pes.* 57a bar. di 'Abbā Ša'ûl, 1 sec. d.C., contiene un riferimento a Gerico. 2. N. Avigad: IEJ 8 (1958) 118 s.

3. E. Préaux, *op. cit.*, 49: «lorsque les rois absorbent les domaines sacrés, il leur faut payer le culte». Per il pagamento delle spese relative al tempio da parte dei dominatori stranieri v. *Esd.* 6,4 s.8 s.; 7,20 ss.; cf. *2 Cron.* 31,3 ss. *2 Macc.* 2,13: la biblioteca di Neemia con le lettere dei sovrani (persiani) intorno alle offerte (ἀναθήματα); Ios., *ant.* 12,140 ss.: Antioco III; *2 Macc.* 3,2 s.: Seleuco IV; *1 Macc.* 10,44: Demetrio I; Philo, *leg. Gai.* 157: Augusto; cf. anche E. Bi(c)kerman(n): AIPHOS 7 (1939-44) 6 ss. e K. Galling: ZDPV 68 (1949-51) 134-142: i re come patroni. Contro Bickermann è però da ritenere improbabile che i sovrani si facessero carico per intero delle spese del santuario e che il tempio non disponesse di altre rendite. Essenziale era il controllo regio; v. sopra, p. 39 n. 3.

4. Così L. Koole: OTS 14 (1965) 395.

costituiti come gruppi politicamente influenti, pur senza formare ancora un organo rigorosamente definito nelle sue competenze – come si evince anche dall'oscillazione della denominazione usata.[1] La *gerousia* comprendeva probabilmente pure i sacerdoti di condizione sociale elevata, che la lettera dei giudei di Elefantina nomina accanto al sommo sacerdote.[2] Essa viene menzionata per la prima volta come organo costituzionalmente definito nell'ordinanza con la quale i suoi membri, unitamente ai sacerdoti, agli scribi, ai cantori del tempio (ἡ γερουσία καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἱεροψάλται), ottennero da Antioco III, riconoscente dell'aiuto che da essi aveva ricevuto durante la sua campagna di conquista, l'esenzione dalle tasse; la sua esistenza sembra presupposta, poco più tardi, dal Siracide.[3] Essa sarà stata l'espressione politica dei sacerdoti di elevata condizione sociale, della ricca aristocrazia laica, dei grandi latifondisti e dei capi delle grandi famiglie; è altresì facile congetturare che, sino alla rivolta maccabaica, vi avessero notevole peso i Tobiadi.

Pur se in proporzione minore, vi saranno stati rappresentati anche «scribi» – come, ad esempio, Ben Sira (v. sotto, pp. 278 ss.) –, dal momento che la *gerousia* aveva sicuramente anche funzioni giudiziarie. Qui, anzi, potrebbe avere le proprie radici storiche la finzione degli «uomini della grande sinagoga» (*Ab.* 1,1a), che avrebbero assicurato la conservazione e la trasmissione della Mishna nel periodo compreso tra i profeti e Simone il Giusto. Nell'editto di Antioco III, tuttavia, gli «scribi del tempio» vengono nominati come gruppo a parte, accanto alla *gerousia*, ed essi, in ogni caso – presumibilmente sino alla fine del secondo tempio – costituirono una minoranza. Soltanto nel sinedrio di Jabne i dotti farisei riuscirono a ottenere un'assoluta preminenza.[4]

1. Per gli antecedenti della *gerousia* in età persiana v. E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, 1896, 132 ss.: «die Vorgänger des späteren Synedrions, der γερουσία»; E. Schürer II, 238 ss.; Poland, PW 2ª s. IV, 1346 ss. e E. Lohse, ThWb VII, 859 s.: cf. *Neem.* 2,16; 4,8.13; 5,7; 7,5: *haḥōrîm w'hass'gānîm*; *Esd.* 5,5.9; 6,7 s.14: *śābê j'hûdājē'*; 10,8: *haśśārîm w'hazz'qēnîm*, cf. 10,14.16: *rā'šê hā'ābôt*, cf. *Neem.* 8,13. Sulla *gerousia* in generale v. ancora H. Zucker, *op. cit.*, 29. 32 ss., che però propone una cronologia troppo alta, e H. Mantel, *Studies in the Hist. of the Sanhedrin*, 1961, 49 ss., che sposta l'egemonia esercitata dai farisei sul sinedrio in un'età troppo antica, al tempo di Jôsê b. Jô'ezer, prima del 160 a.C. 2. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the 5th Cent.*, 1923, 112, nr. 30 r. 18.

3. Ios., *ant.* 12,142, cf. 138: la *gerousia*, insieme con la popolazione, va incontro al re: καὶ μετὰ τῆς γερουσίας ἀπαντησάντων, cf. anche E. Bi(c)kerman(n): REJ 100 (1935) 8 s. I termini *mwšlj qhl* e *'dt śrjm*, rispettivamente in *Sir.* 33 (G 30),27 e in 7,14 potrebbero indicare la *gerousia*.

4. Sull'argomento v. J.L. Koole: OTS 14 (1965) 391 e K. Schubert, *Die Religion des nach-*

Il fatto che la *gerousia* fosse una corporazione aristocratica, i cui membri non venivano eletti democraticamente, non è indizio sufficiente per ritenere che essa si sia costituita ufficialmente come organismo politico già al tempo della dominazione persiana; nemmeno nell'ordinamento statale greco, infatti, mancavano costituzioni di tipo aristocratico, prima fra tutte quella di Sparta, il cui fascino sugli ellenisti giudei fu così intenso da indurli a postulare un'origine comune di giudei e spartani.[1] Il programma di riforma ellenistica di un Giasone e la fondazione della nuova *polis* di Antiochia a Gerusalemme sembra siano stati approvati dalla maggioranza dei membri della *gerousia*, che così avrebbe dovuto costituire la più alta autorità nella nuova città, e solo dopo che Giasone venne scacciato da Menelao si giunse ad aperte proteste da parte di membri del senato.[2] Occorre tuttavia tenere presente che il tentativo di trasformare Gerusalemme in una *polis* greca rappresenta soltanto un episodio, per quanto gravido di conseguenze.[3] Persino nell'età maccabaica la *gerousia*, sicuramente rinnovata nei suoi componenti, mantenne la sua antica importanza, come bene dimostra la formula introduttiva della lettera di Gionata agli spartani: Ιωναθαν ἀρχιερεὺς καὶ ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ λοιπὸς δῆμος τῶν Ἰουδαίων Σπαρτιάταις τοῖς ἀδελφοῖς χαίρειν (Gionata sommo sacerdote, la *gerousia* del popolo, i sacerdoti e tutto il resto del popolo dei giu-

biblischen Judentums, 1955, 210 n. 7. Il nucleo originario della Mishna potrebbe essere costituito dalle sentenze o dai procedimenti giudiziari della *gerousia*, nonché dagli insegnamenti tradizionali degli scribi in età ellenistica. Cf. J. Baer: Zion 27 (1962) 117-155.

1. Contro E. Lohse, ThWb VII, 860; cf. E. Schürer II, 238: «L'esistenza di un senato aristocratico a Gerusalemme... è dimostrabile con sicurezza solo in età greca». Corretto A. Alt, *Kleine Schriften* II (1953), 402: la scomparsa del governatore, nominato dal gran re e nel IV sec. a.C. scelto presumibilmente tra l'aristocrazia locale (v. K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, 1964, 182 su *Neem.* 11,24), avvantaggiò la nobiltà, che poté estendere e rafforzare la propria influenza e acquistare peso politico grazie alla *gerousia*. Sulla *gerousia* negli stati greci, soprattutto a Sparta, v. V. Tcherikover, HC, 466 n. 22; M. Hadas, HCu, 272 s. e J. Miller, PW VII, 1264-1268. Sulla presunta parentela tra giudei e spartani v. sotto, pp. 161 s. Anche Rodi aveva una costituzione aristocratica, v. Strabo 14,25 (652-653) e Rostovtzeff, CAH VIII, 633 s., HW II, 540 s., e nell'insediamento macedone di Laodicea, nella Siria settentrionale, è attestato per il 175 a.C. un consiglio degli anziani aristocratico, v. PRoussel: Syria 22 (1942-43) 29 ss. = IGLS 1261.

2. *2 Macc.* 4,44: tre uomini ὑπὸ τῆς γερουσίας vengono mandati al re, cf. Tcherikover, HC, 162.

3. V. sotto, pp. 565 s.; Gerusalemme non fu mai più una *polis* nel senso greco del termine, v. V.A. Tcherikover: IEJ 14 (1964) 61-78.

dei salutano gli spartani loro fratelli).[1] Da questo testo appare evidente non solo che i giudei costituivano, politicamente, un *ethnos*, ma anche che il paese si configurava costituzionalmente come uno «stato-tempio», dal momento che l'autorità suprema porta il titolo di ἀρχιερεύς. Il fatto che la *gerousia* sia menzionata prima dei sacerdoti, mostra che essa era la più alta autorità politica, subito dopo il sommo sacerdote; questa circostanza, tuttavia, non ci autorizza a concludere che fosse esclusivamente costituita da laici: in essa, infatti, erano certo rappresentati i più influenti funzionari del tempio. Nelle età successive passò indenne attraverso tutte le varie vicende storiche e i conseguenti rivolgimenti politici, rimanendo sempre – a partire da Erode con il nome di sinedrio[2] – un importante organo dell'ordinamento statale giudaico. La sua fisionomia definitiva e la sua rilevanza politica devono essere fatte risalire, probabilmente, all'età tolemaica, e non è da escludere l'influenza di modelli greci.[3] I Tolemei, e più tardi i Seleucidi, poterono così, secondo il motto *divide et impera*, trarre vantaggio dalla reciproca rivalità e concorrenza dei diversi organi costituzionali, e questa è una delle cause fondamentali che determinarono le lotte intestine a Gerusalemme già nel corso del III sec. a.C.

L'atteggiamento del sommo sacerdote Onia II, che, con decisione improvvisa, rifiutò, durante il regno di Tolemeo III Evergete (v. sotto, pp. 547 ss.) il pagamento dei tributi, non è, come vorrebbe l'autore del *Romanzo dei Tobiadi*, manifestazione di testardaggine senile e di avidità, ma segno che ormai l'asfissiante tutela dell'amministrazione tolemaica veniva avvertita come un peso fastidioso di cui era possibile liberarsi, nella speranza, alimentata dai momentanei successi di Seleuco II Callinico verso la fine della terza guerra siriaca, di un rivolgimento politico.[4] Il re rispose minacciando

1. *1 Macc.* 12,6 = Ios., *ant.* 13,166; cf. anche *2 Macc.* 1,10, la falsa lettera ai giudei di Alessandria intorno alla purificazione del tempio: ἡ γερουσία καὶ Ἰούδας..., *2 Macc.* 11,27, la lettera di Antioco V: τῇ γερουσίᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ τοῖς ἄλλοις Ἰουδαίοις e *Gdt.* 4,8; 11,14; 15,8. *2 Macc.* 14,37; *1 Macc.* 11,23; 12,35; 13,36; 14,20 parlano di πρεσβύτεροι.

2. E. Schürer II, 242 ss.; E. Lohse, *op. cit.*, 860 ss.

3. J. Baer, *Israel among the Nations*, 1955, 63. M. Hadas, HCu, 75, cf. anche 276: «modelled on Greek patterns».

4. Ios., *ant.* 12,158 ss.; i particolari della storia riflettono una tendenza favorevole ai Tobiadi: l'esiguità della somma (20 talenti) serve a sottolineare l'avidità di Onia, l'ambasciatore del re svolge la parte dell'intermediario tra Giuseppe e Tolemeo. Lo svolgimento del

l'espropriazione di tutte le terre giudaiche e lo stanziamento di coloni militari, e solo l'intercessione del *tobiade Giuseppe*, che poi ricevette proprio per questo suo intervento la «prostasia», ovvero l'incarico di rappresentare l'*ethnos* giudaico di fronte all'amministrazione regia, poté stornare il pericolo.[1] In seguito lo stesso Giuseppe ottenne anche, grazie a un'offerta particolarmente elevata, l'*appalto generale delle tasse* per tutta la provincia «Siria e Fenicia», e fu capace di spezzare con successo la resistenza di alcune città, già a quel tempo profondamente ellenizzate, come Ascalona e Scitopoli (v. sopra, p. 48 n. 1), riuscendo a mantenere il suo incarico di «appaltatore generale delle tasse» per ventidue anni.[2] La notizia di Giuseppe, secondo cui l'Evergete «dopo la conquista dell'intera Siria, anziché offrire sacrifici di ringraziamento per la vittoria agli dei in Egitto, venne a Gerusalemme, dove, seguendo le nostre costumanze, immolò molte vittime a Dio», potrebbe essere in relazione con il nuovo ordinamento introdotto a Gerusalemme.[3] L'Evergete, trovando forse troppo complicato l'apparato amministrativo creato da suo padre e dal dieceta Apollonio, concentrò la responsabilità politico-militare nelle mani dello stratego (v. sopra, p. 60), ridusse

conflitto, il colloquio con il sommo sacerdote, l'assemblea popolare, l'accoglienza da parte del re a Menfi sono scene romanzesche; carattere realistico hanno invece la minaccia (cf. *1 Macc.* 3,36 e Rostovtzeff, HW I, 276) e l'asta dell'appalto per le tasse. Cf. anche Ios., *bell.* 2,405.

1. A Giuseppe, che gli aveva ricordato i doveri legati alla προστασία τοῦ λαοῦ (Ios., *ant.* 12,161), il sommo sacerdote Onia rispose di non essere nella condizione di rappresentare il popolo davanti alla corona. Giuseppe convoca immediatamente un'assemblea popolare e si presenta al re come προστάτης (τοῦ πλήθους). Secondo Giuseppe (v. *ant.* 20,238.244. 251), la *prostasia* era collegata alla dignità di sommo sacerdote; Erode, tuttavia, se ne impossessa, dopo la battaglia di Azio, in forza di un decreto popolare: Ios., *bell.* 1,395 = *ant.* 15,160. Cf. anche Diod. Sic. 40 fr. 2 (Reinach 76): gli Asmonei avrebbero ricevuto dal senato romano la *prostasia* sui giudei, che fino ad allora erano stati un popolo libero. È probabile che la legenda *r'š ḥbr ḥjhwdjm* sulle monete di Giovanni Ircano (Schürer I, 269) corrisponda al titolo di προστάτης. V. anche sopra, p. 70 n. 2 e sotto, p. 549 n. 3. Secondo Ecateo (FGrHist III A 264 fr. 6,5 s. = Diod. Sic. 40,3,6) la *prostasia* veniva sempre assegnata al sacerdote più nobile: la notizia è però da collegare all'immagine ideale che questo scrittore tende a dare dei giudei (v. sotto, p. 520) e possiede pertanto limitato valore storico; in realtà la nomina avveniva per diritto ereditario. Lo stesso vale – contro H. Zucker, *Studien z. jüd. Selbstverwaltung*, 1936, 32 n. 1 – per il resoconto dello Ps. Aristea intorno allo stato sacerdotale giudaico. Corretta l'analisi di B. Mazar: IEJ 7 (1957) 138, cf. anche S. Gandz: JQR 31 (1941) 383-404.

2. Ios., *ant.* 12,175 ss. 182 s. 224; cf. H. Volkmann, PW XXIII, 1677.

3. Ios., *Ap.* 2,48; v. anche sotto, pp. 546 s.

sensibilmente le competenze dell'*oikonomos* e affidò l'intera organizzazione della riscossione delle tasse al tobiade Giuseppe, al fine di snellire la burocrazia statale e di aumentare al tempo stesso il gettito fiscale.[1] È dubbio se sia riuscito nel suo intento: verisimilmente l'allontanamento di un genio della finanza come Apollonio ebbe ripercussioni negative e il sovrano, venutosi a trovare in difficoltà, non trovò altro rimedio che la svalutazione della moneta.[2] L'accresciuto aggravio finanziario potrebbe essere uno dei motivi dell'esiguo numero di coniazioni del terzo e del quarto Tolemeo ritrovate in Palestina (v. sotto, pp. 110 s.), in quanto ogni ulteriore inasprimento fiscale ebbe senz'altro, come diretta conseguenza, una riduzione del denaro liquido circolante. L'ascesa del tobiade Giuseppe alla sua importante posizione non fu certo un danno per i giudei, dal momento che Gerusalemme, fino ad allora rimasta relativamente in ombra, in una condizione di sostanziale arretratezza, guadagnò di importanza economica e politica, conquistando, forse, anche una maggiore autonomia interna. Inoltre Giuseppe poté proteggere la popolazione da un eccessivo sfruttamento.[3]

Due documenti di età seleucidica gettano luce sul carattere e sull'ammontare delle tasse in Giudea. Il decreto di Antioco III a favore dei giudei liberava il personale del tempio e i membri della *gerousia* da tre tasse personali regie: dalla tassa sul sale, che era una conseguenza del monopolio statale di questo prodotto, dalla tassa della corona, probabilmente una specie di dono obbligatorio in occasione di festività pubbliche, e dalla capitazione.[4] Di queste tasse per lo meno le prime due venivano riscosse già dai Tolemei. Antioco, poi, concesse a tutta la popolazione, oltre all'esenzione dalle tasse per tre anni, la riduzione di un terzo del tributo che era stato fino ad

1. A Telmesso, in Licia, Tolemeo Evergete fece della terra regia, che suo padre aveva in parte ceduto come δωρεά, in parte direttamente sfruttato, «una sorta di δυναστεία o regno vassallo», che venne dato a un parente. Questi, per prima cosa, provvide a una sostanziosa riduzione delle tasse: Rostovtzeff, HW I, 265. Invece Apollonio, διοικητής di Tolemeo Filadelfo, dopo la morte del re cadde probabilmente in disgrazia e venne privato dei suoi possedimenti: M. Rostovtzeff, *A large Estate in Egypt*, 1962, 20 e P. Viereck, *Philadelphia*: Morgenland 16 (1928) 67; v. però R. Seider, *op. cit.*, 45.

2. Vedi H. Volkmann, PW XXIII, 1673 s.

3. Ios., *ant.* 12,224; cf. H. Zucker, *op. cit.*, 32; v. anche J.L. Koole: OTS 14 (1965) 394.

4. Per i vari sistemi di tassazione v. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 111 ss.; Rostovtzeff, HW I, 365 ss.

allora esatto dai Tolemei.[1] È possibile che Seleuco IV, per poter pagare a Roma e a Pergamo le rate mensili dell'indennità di guerra, sia stato successivamente costretto ad annullare queste agevolazioni e ad esigere il pagamento di 300 talenti,[2] aumentati in seguito a 360 da Giasone, al momento dell'ascesa al trono di Antioco IV,[3] e infine portati alla somma quasi doppia di 660 talenti – un terzo di quanto doveva essere versato annualmente a Roma, con cui il re si trovava in ritardo di pagamento[4] –, quando la carica di sommo sacerdote venne venduta a Menelao. Anche le entrate del tempio e della classe sacerdotale furono nuovamente soggette a tasse.[5] Dopo la rivolta dei giudei, il paese, come punizione per la sua ribellione, venne trattato, a quanto pare, alla stregua di terra regia e si pretesero, in aggiunta alle tasse personali regie, quei tributi sul raccolto (pari a un terzo del grano e alla metà dei frutti degli alberi), di cui ci parla la lettera di Demetrio I in *1 Macc.* 10,29 s.[6] Questa accentuata pressione fiscale diede senz'altro impulso al movimento di indipendenza maccabaico e spiega forse nel modo migliore il divampare della rivolta dopo la morte di Giuda Maccabeo.[7] È assai probabile che quella somma di 300 talenti, spesso ricordata dalle nostre fonti, altro non fosse che la tassa già pretesa dai Tolemei e calcolata sulla base della produttività economica del paese, con l'aggiunta delle tasse particolari sopra menzionate e dei dazi.[8] La somma di 8000

1. Ios., *ant.* 12,142 s.; per quello che segue v. A. Mittwoch: Bibl. 36 (1955) 352-361. Sull'esenzione da certe tasse: Ios., *ant.* 12,151 (Antioco III a Zeuxi); *1 Macc.* 10,29 s. = Ios., *ant.* 13,52 (Demetrio I); Ios., *ant.* 15,303 e 17,25 (Erode); cf. Antioco I: OGIS 223 e Antioco III: SEG II, 663 (v. sopra, p. 37 n. 4).

2. A. Mittwoch, *op. cit.*, 360, suppone, tra altro, che il *nôgēš* di *Dan.* 11,20 alluda a questo atteggiamento di Seleuco IV; sempre a Seleuco IV potrebbe riferirsi la notizia di Sulpicio Severo (v. sopra, p. 29 n. 1) intorno a una tassa di 300 talenti imposta ai giudei da Seleuco Nicatore. Cf. anche Bickermann, GM, 55; *Inst.*, 108; Tcherikover, HC, 459 n. 39.

3. *2 Macc.* 4,8 s., inoltre il pagamento *una tantum* di ottanta talenti, più centocinquanta talenti per la trasformazione di Gerusalemme in una *polis*; per i 300 talenti v. *1 Macc.* 11, 28 e A. Mittwoch, *op. cit.*, 353.

4. Per l'indennità di guerra v. B. Niese, GGMS II, 758; per il ritardo nel pagamento cf. *2 Macc.* 8,10.36; Liv. 42,6,6; Sulp. Sev. 2,19, 6 CSEL 1, 75 ed. Halm; cf. inoltre E. Bickermann, GM, 67.

5. *2 Macc.* 4,24, cf. 27 ss.39; per il tempio v. *1 Macc.* 10,42 e J. Pirenne: RIDA I (1954) 225.

6. A. Mittwoch, *op. cit.*, 354; analogamente Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 131 ss.; Rostovtzeff, HW I, 364, tende a credere che tributi così elevati «fossero in Giudea tradizionali».

7. A. Mittwoch, *op. cit.*, 360 s.; cf. *1 Macc.* 8,18.

8. Sui dazi tolemaici v. C. Préaux, *Économie*, 371-379. Per le merci importate essi ammontavano fino al 50% del valore.

talenti annui, che secondo Giuseppe, *ant.* 12,175 si ricavava dalla tassazione di «Siria e Fenicia», pur essendo probabilmente approssimata per eccesso, «può non essere molto lontana dalla realtà»;[1] sicuramente un'esagerazione, invece, è il raddoppiamento della somma da parte del tobiade Giuseppe. Porfirio riferisce che le entrate di Tolemeo II Filadelfo dal solo Egitto ammontavano a 14800 talenti d'argento e a 1500000 artabe di grano, senza contare i redditi provenienti dal commercio estero dei prodotti monopolizzati[2] (v. sotto, pp. 96 s.). Possiamo meglio apprezzare la capacità di cui greci e macedoni dettero prova nel rendere finanziariamente produttivi e nello sfruttare i territori sottomessi, se pensiamo che in età persiana, sotto Dario I, i tributi di Fenicia, Palestina e Cipro ascendevano complessivamente a 350 talenti (babilonesi); pur tenendo conto che nei duecento o trecento anni che separano l'età persiana da quella tolemaica o, rispettivamente, seleucidica, la struttura economica subì una radicale trasformazione, con il passaggio da un'economia di natura a un'economia monetaria e con il conseguente mutamento del valore dei metalli nobili, la differenza con le somme che abbiamo calcolato per la sola Giudea è considerevole e rende evidente la rilevanza del gettito fiscale ricavato in questa provincia durante l'età ellenistica. Questo maggiore profitto fu possibile solo grazie a una agricoltura più intensiva e, di conseguenza, più produttiva, che raggiunse un livello non superato nemmeno in epoche più tarde.[3] Archelao poté riscuotere dalla Giudea e dalla Samaria 400 (Ios., *bell.* 2,97) o 600 (Ios., *ant.* 17,320) talenti; Erode I e Agrippa I, da un territorio assai più vasto, circa 1200.[4] Il limite massimo era stato raggiunto in età ellenistica.

1. Rostovtzeff, HW II, 920; v. sopra, p. 63 n. 1.

2. Vedi FGrHist 260 F 42 = Hier. *in Dan.* 11,5 PL 25, 560; cf. Rostovtzeff, HW II, 918 ss., spec. 922: il reddito di Alessandro doveva ammontare, complessivamente, a 30000 talenti, quello di Antigono a 11000. La capacità di sfruttamento dell'amministrazione tolemaica sembra essere stata la più efficace.

3. Hdt. 3,91: l'Egitto pagava 700 talenti e 120000 artabe di grano, cf. K. Galling, *Studien z. Gesch. Isr. im pers. Zeitalter*, 1964, 172; il gettito fiscale della Macedonia sotto gli Antigonidi ammontava, come valore di base, ad appena poco più di 200 talenti, v. Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 62; su tutto questo argomento cf. Rostovtzeff, HW II, 912-926. Sulla svalutazione della moneta e l'incremento del reddito v. Tarn-Griffith, *op. cit.*, 112 s. 120 s. e Rostovtzeff, HW I, 129 s., cf. II, 568 s. e II, 926 ss.: «Nuove sorgenti di ricchezza».

4. Vedi M. Hengel, *Zeloten*, 329 n. 4. Cf. A. Schalit (sopra, p. 59 n. 3) 256 ss.

c) *Atteggiamento dei giudei nei confronti dell'autorità statale*

È senz'altro singolare che nel primo periodo ellenistico i dominatori stranieri e la loro organizzazione statale venissero giudicati dai giudei in maniera per lo più favorevole. Artapano era affascinato dall'ordinamento statale dell'Egitto al punto di ricondurlo a Giuseppe e a Mosè: quello, come primo dieceta dell'intera regione (διοικητὴς τῆς ὅλης γενέσθαι χώρας), avrebbe introdotto la misurazione e la suddivisione del terreno (cf. *Gen.* 47,20 ss.), avrebbe definito e circoscritto il territorio di proprietà del tempio, e – come poi il Filadelfo nel Fayyum – avrebbe reso coltivabili terre altrimenti sterili; da questo, invece, sarebbero derivati, tra le altre cose, la suddivisione del paese in 36 «nomoi», le opere di irrigazione e l'istituto della monarchia assoluta.[1] Questa ricostruzione storica è certo in parte modellata sul motivo tradizionale dell'«eroe civilizzatore»; ma è innegabile che la civiltà ellenistica esercitò in Palestina, durante questo periodo, un'intensa suggestione. Un'immagine assolutamente idealizzata dei primi due Tolemei è tracciata – in contrapposizione con il resoconto di Agatarchide su Tolemeo I e il suo atteggiamento nei confronti dei giudei[2] – dalla *Lettera di Aristea*. Il Filadelfo, in modo particolare, vi appare come un sovrano umano e benevolo, guidato da principi in tutto conformi a quella che egli stesso, in un dialogo a botta e risposta con i settantadue anziani, stabilisce essere la condotta ideale del perfetto regnante;[3] e, al pari

1. FGrHist III C 726 fr. 2, 2; 3, 4 (Eus., *praep. ev.* 9,23 e 27).

2. Per Agatarchide v. sopra, p. 46 n. 5; cf. anche H. Willrich, *Judaica*, 1900, 99 s. e B. Schaller: ZNW 54 (1963) 30 n. 70. F.M. Abel: RB 44 (1935) 575 ss. e HP I, 31 s., ritiene, a ragione, che l'atteggiamento di Tolemeo nei confronti dei giudei si sia col tempo modificato. Assolutamente positivo il giudizio che su di esso esprime lo Ps. Ecateo, v. sopra, p. 49 n. 5.

3. L'opera è stata scritta ad Alessandria; controversa è la data di composizione. Secondo E. Bickermann: ZNW 29 (1930) 280-298 l'uso di certe formule dello stile cancelleresco tolemaico e altri particolari farebbero propendere per un periodo compreso tra il 145 e il 127 (100) a.C.; W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 1938, 424 s., pensa al 100 a.C.; cf. M. Hadas, *Aristeas*, 1951, 54 ecc.; v., però, Schürer III, 612 s.; S. Jellicoe: JThS 12 (1961) 266 n. 5 (prima del 168 a.C.) e A. Pelletier, *Lettre d'Aristée*, 1962, 57 s. Nella lettera non si nota alcuna traccia né di quell'atteggiamento più critico nei confronti della cultura ellenistica, che si sviluppò in conseguenza della rivolta maccabaica, né dell'antisemitismo che andava nascendo ad Alessandria sul declinare del II sec. a.C. D'altra parte l'onomastica dell'opera sembra presupporre la conoscenza della sollevazione maccabaica: il nome di Mattatia e quello dei suoi cinque figli, ricordati in *1 Macc.* 2,2, ricorrono con

del sovrano, anche i suoi funzionari e consiglieri vengono presentati in una luce ideale. L'affabilità e la bontà d'animo della coppia regnante tolemaica stanno al centro del *Romanzo dei Tobiadi*, che si propone di mostrare come Giuseppe e suo figlio Ircano riuscirono a guadagnarsi l'incondizionato favore del re, della sua sposa e dei suoi amici.[1]

Si potrebbe obiettare che queste narrazioni provengono dall'ambiente della diaspora giudaica in Egitto, dove, soprattutto nel II sec. a.C., i giudei collaborarono efficacemente con i Tolemei, riuscendo a farsi affidare diverse cariche importanti, da quella di stratego a quella di appaltatore di tasse.[2] Ma il quadro non cambia se consideriamo il giudaismo palestinese: dalle «storie di corte» che ci sono conservate traspare, infatti, un analogo atteggiamento di consenso nei confronti della monarchia straniera – per quanto essa venga rappresentata solo indirettamente, attraverso la descrizione della corte babilonese e persiana. Con l'aiuto di Dio, Daniele riesce a guadagnarsi il favore dei diversi re e a conservarlo, nonostante opposizioni e rivalità; non solo diventa consigliere di Nabucodonosor, ma giunge a occupare, con i suoi amici, posti di alta responsabilità nell'amministrazione del paese pagano, la cui sapienza egli ha appreso meglio ancora di tutti gli indigeni.[3] Anche nella *Preghiera di Nabonide*, strettamente imparentata con i racconti di Daniele, il sovrano pagano è presentato in modo affatto positivo, e, dopo la sua guarigione ad opera di un taumaturgo giudeo – come Nabucodonosor in *Dan.* 4 – riconosce il vero Dio.[4] Non è nostro compito addentrarci nei complessi problemi letterari inerenti al libro di Daniele; tuttavia si può tenere per certo che le narrazioni di *Dan.* 1-6 e altre

una certa frequenza, v. l'indice in A. Pelletier, *op. cit.*, 318 s. La lettera, pertanto, dovrebbe essere stata scritta piuttosto tra il 150 e il 130 a.C. Per la tendenza di quest'opera, indirizzata a giudei parlanti greco, v. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, 1951, 20. 60 e V. Tcherikover: HThR 51 (1958) 59-85. La sezione precettistica deriva da uno scritto filosofico del III secolo, Περὶ βασιλείας: v. W.W. Tarn, *op. cit.*, 414-436 (425 ss.). Su questo genere letterario v. E.R. Goodenough: YClSt 1 (1928) 58 ss., Rostovtzeff, HW III, 1135, M. Hadas, HCu, 25. 293 n. 7 e P. Hadot, RAC VIII, 555-632.

1. Ios., *ant.* 12,171 ss.176 ss.185.207.214 ss. 2. Vedi CPJ I, 17-19. 194 ss. 244 s.

3. *Dan.* 1,17; 2,48 ss.; 3,30; 6,2 ss.29. Per il termine «storie di corte» v. W. Baumgartner: ThR N.F. 11 (1939) 131 s.

4. Vedi R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid*, in BAL 107, 3 (1962) 13-52; cf. anche 107, dove l'autore osserva che «il modo così benevolo e cordiale con cui viene tratteggiata la figura del dominatore straniero» poco si addice all'irriducibile militanza degli esseni.

di questo genere – anche se condotte in forma ancora più semplice – circolavano nella Palestina giudaica del III sec. a.C., e forse proprio in questo periodo vennero raccolte.[1] Pur con tutte le critiche rivolte a certi aspetti della monarchia, come alla concezione della natura divina del sovrano – e qui forse è adombrata l'opposizione al culto del sovrano preteso dai monarchi ellenistici –, esse testimoniano di un atteggiamento franco e leale nei confronti dei dominatori stranieri, quale non sarà più possibile dopo Antioco IV e la lotta per l'indipendenza nazionale.[2] Altre storie di corte, costruite secondo uno schema simile, troviamo all'inizio del libro di Tobia, che risente l'influsso del romanzo di Aḥiqar,[3] e, in forma ancora più accentuata, nel libro di Ester.[4] Entrambi i testi risalgono verisimilmente all'età ellenistica, prima della rivolta maccabaica, e sono il segno di un nuovo sviluppo della letteratura giudaica, non privo di analogie, in un certo senso, con la nascita del romanzo ellenistico e dell'aretalogia.[5] Rientra infine in questo contesto il racconto dei tre paggi (*3 Esd.* 3,1-5,6), nel quale Zorobabele, grazie alla sua saggezza, ottiene onori e considerazione presso il gran re di Persia e i suoi funzionari. Questo testo, con i suoi tratti fiabeschi orientali e col suo greco così elementare e ricco di semitismi, appare estraneo allo spirito e alle forme della letteratura giudaica alessandrina a noi nota

1. Vedi A. Bentzen, *Daniel*, ²1952, 6. 29 ss. 37 s. 39. Le leggende sono «sorte in età ellenistica e si sono diffuse dapprima oralmente» (6). Questa interpretazione è stata confermata anche dall'analisi linguistica: v. W. Baumgartner, *Zum A.T. und seiner Umwelt*, 1959, 104 ss. 107. 110; v. anche sotto, pp. 363 n. 1. 377 n. 5.

2. A. Bentzen, *op. cit.*, 45. 47: tutta la sezione tra 3,31 e 4,34 è un annuncio della «conversione» del gran re. Cf. anche W. Baumgartner, RGG³ II, 28 e R. Meyer, *op. cit.*, 109 ss.

3. *Tob.* 1,10-22 (cf. *Dan.* 1,8-20). Nel racconto di Tobit la «storia di corte» ha soltanto la funzione di cornice; per la sua dipendenza dal romanzo di Aḥiqar v. 2,10; 11,19 e 14,10 ss. e Altheim-Stiehl, *Die aramäische Sprache unter d. Achämeniden*, 192 ss. Per la datazione del libro v. R.H. Pfeiffer, *Hist. of N.T. Times*, 1949, 265. 274 s. e O. Eissfeldt, *Einl.*³, 793: dopo il 200, ma prima della rivolta maccabaica. L'opera è stata composta in Palestina, anche se la materia è di origine orientale.

4. Per il tempo e il luogo della sua composizione v. H. Bardtke, *Das Buch Esther*, 1963, 252-255: fine del III sec. a.C. in Palestina.

5. Su Ester e il «romanzo ellenistico» v. R. Stiehl: WZKM 53 (1957) 6-9 e Altheim-Stiehl, *op. cit.*, 195-201; inoltre Eissfeldt, *Einl.*³, 687 e H. Bardtke, *op. cit.*, 253, che vorrebbe far rientrare anche Daniele nel «genere del romanzo ellenistico». Ma *Dan.* 1-6 e le aggiunte dei LXX sembrano più vicini alla «novella aretalogica» (v. sotto, pp. 237 ss.). Per il libro di Tobia v. M. Hadas, HCu, 206: «a romance, based on the oriental story of Ahikar but influenced in form by hellenistic practice». Su tutto l'argomento v. sotto, pp. 234-244.

ed è senz'altro da ricondurre a una fonte aramaica. I parallelismi con Daniele ed Ester non si spiegano con una dipendenza diretta, ma derivano da un medesimo atteggiamento narrativo, e l'orientamento profano che caratterizza il racconto (la ricostruzione di Gerusalemme per ordine del re, ad esempio, è presentata come la fondazione di una *polis*)[1] ci consente di pensare, come data di composizione, a un periodo precedente la rivolta maccabaica.[2]

Tutte queste «storie di corte» hanno, come modello comune, il racconto di Giuseppe o anche il romanzo di Aḥiqar, e vanno quindi ricondotte a un nucleo tematico di origine orientale, *preellenistica*.[3] D'altra parte il motivo novellistico del giudeo che, sotto il gran re pagano, riesce a conquistarsi una posizione di autorità e prestigio, suscitava l'interesse dell'ascoltatore e del lettore giudeo proprio nella prima età ellenistica, come prova il gran numero di esempi che abbiamo ricordato, risalenti appunto a questo periodo. Se fosse stato prevalente un atteggiamento di ostilità verso la monarchia dominatrice, straniera e pagana, probabilmente tutte queste narrazioni, che si richiamavano alla sostanziale benevolenza e tolleranza che i re persiani avevano mostrato nei confronti dei giudei, non sarebbero state tramandate, raccolte o fissate per iscritto. Spicca la circostanza che il motivo dell'ascesa sociale e tutto il genere delle «storie di corte» perdano d'importanza nella letteratura giudaica posteriore al II sec. a.C., e che pure le antiche narrazioni tradizionali trovassero difficoltà a essere accettate, mostra la traduzione greca del

1. *3 Esd.* 4,53; questo orientamento ellenizzante si deve, probabilmente, al traduttore.

2. Cf. *3 Esd.* 3,7; 4,42; 4,60. L'origine del racconto è controversa. W. Rudolph, *Esra u. Nehemia*, 1949, pp. V-X, pensa, aderendo alla tesi di R. Laqueur a un'origine greca, R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 250-257, appoggiandosi agli argomenti di C. Torrey, a una fonte persiana aramaica. Essenziali sono, in ogni caso, l'affinità con la tradizione di Aḥiqar, dimostrata da Pfeiffer, e lo sfondo sapienziale. Un'origine orientale (persiano-indiana) è supposta anche da A. Schalit: BJPES 13 (1946/47) 119-128. F. Zimmermann: JQR 54 (1963) 182 ss. porta nuovi e più validi argomenti a favore di una stesura originaria in aramaico.

3. Sui rapporti di Ester e Daniele con la storia di Giuseppe v. già L.A. Rosenthal: ZAW 15 (1895) 278-290 e 17 (1897) 125-128; cf. anche H. Bardtke, *op. cit.*, 302 s. 323 s. 373 e M. Gan: Tarbiz 31 (1961) 144-149. Sulla relazione tra il *Romanzo dei Tobiadi* e la storia di Giuseppe v. già H. Willrich, *Die Juden u. Griechen vor d. makk. Erhebung*, 1895, 94. 100; cf. ad es. *Gen.* 41,43 e Ios., *ant.* 12,172, oppure il motivo dei fratelli nemici 12,202. Queste «storie di corte» hanno, come punto di partenza, i buoni rapporti dei giudei con i sovrani persiani; se si esclude il racconto di Giuseppe, la tradizione preesilica non conosce questo genere di narrazioni. Per il motivo di fondo, di origine orientale, v. E. Meyer, UAC II, 39 n. 1 (*ad Eccl.* 4,13 s.).

libro di Ester, con le sue aggiunte tutte ispirate a una profonda avversione per l'elemento straniero.[1] I più tardi prodotti romanzati della letteratura giudaica, come il libro di Giuditta, di età maccabaica, e il terzo e quarto libro dei Maccabei, riconducibili alla diaspora del I sec. d.C., rivelano, al di là della loro struttura narrativa, esemplata su modelli ellenistici, un'accentuata ostilità nei confronti dello stato pagano. Tipico, per illustrare questo atteggiamento, è l'insegnamento fondamentale del caposcuola fariseo Šᵉma'jā, al tempo degli ultimi Asmonei e di Erode: «Odia la dignità del dominatore e non cercare amicizia con l'autorità» (*Ab.* 1,10b). Nella successiva epoca rabbinica si guardava con sospetto chi «era vicino al regime»,[2] e nella sinagoga si pregava per una sollecita rovina dell'«empia dominazione».[3] È significativo che le iscrizioni giudaiche delle sinagoghe egiziane contengano, nella loro grande maggioranza, dediche alla coppia regnante tolemaica, mentre testi del genere sono rarissimi in sinagoghe di epoca romana.[4] È quindi lecito interpretare la diffusione e il gradimento delle «storie di corte» durante la prima età ellenistica come espressione di un atteggiamento di *apertura verso il mondo esterno*, che caratterizzava certi settori della società giudaica del tempo, estranei a quella visione storica apocalittica che predicava l'imminente fine del mondo pagano (v. sotto, pp. 373 ss.). È altresì comprensibile che una letteratura di tal genere destasse, massime nelle giovani generazioni dell'aristocrazia giudaica, il desiderio di cercare fortuna lontano dagli angusti confini del

1. Per la datazione della versione greca v. E. Bickerman(n): JBL 63 (1944) 346 ss.: 78/77 a.C.; Altheim-Stiehl, *Aramäische Sprache*, 210-213: 130 a.C. circa. Per il libro di Ester, invece, si propone una data troppo bassa (Altheim-Stiehl, *op. cit.*, 201 ss.; R. Stiehl: WZKM 53 [1957] 18 ss.; E. Bickerman(n), *op. cit.*, 355). Per gli anni della rivolta maccabaica, o ancora più tardi, l'opera ha un orientamento troppo secolare. Per questa ragione la traduzione, eseguita a Gerusalemme (v. E. Bickerman(n), *op. cit.*, 355 s. 361 ss. e PAAJR 20 [1951] 101-133; 114 ss.), ha arricchito l'opera di motivi religiosi e polemici: v. sotto, pp. 218 s. L'episodio di Bel e il drago, aggiunto al libro di Daniele, mostra invece una tendenza polemica razionalista contro l'idolatria (cf. Ps. Ecateo in Ios., *Ap.* 1,192.201 ss.). L'atteggiamento dell'autore nei confronti del sovrano straniero è improntato a sentimenti lealistici. 2. Cf. *bSanh.* 43a; *Soṭ.* 49b: su Gesù; *Gitṭ.* 14b.

3. Vedi M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, 309 n. 1.

4. Per l'Egitto tolemaico v. CIJ II, nrr. 1432. 1440-1444. 1449 e CPJ III, 164 nr. 1532a. Le iscrizioni in sinagoghe di età romano-bizantina, molto più numerose delle precedenti, contengono solo in due casi dediche ai sovrani, v. CIJ II, nr. 927 e l'iscrizione della sinagoga di Ostia, F.M. Squarciapino: Archaeology 16 (1963) 203, risalenti entrambe all'epoca di Settimio Severo, imperatore relativamente favorevole ai giudei.

proprio paese, entrando al servizio dei sovrani ellenistici come soldati o funzionari. Ciò non comportò affatto l'abbandono della fede dei padri (del resto già Neemia era stato alto funzionario persiano), e, in età ellenistica, lo Ps. Ecateo si sforzava di mostrare che i giudei al servizio di Alessandro e di Tolemeo I erano rimasti fedeli alla religione avita.[1] Certo non mancarono casi di apostasia, dovuti soprattutto al desiderio di una più rapida e agevole carriera nell'amministrazione statale, ma si trattò di eccezioni.[2] Nel libro di Qohelet (v. sotto, pp. 244 ss.), che risale al III sec. a.C., troviamo tutta una serie di insegnamenti che riguardano il comportamento da tenere nei confronti del re. Anche se dovesse trattarsi di *topoi* tradizionali della letteratura sapienziale – e tutto il genere delle «storie di corte» è di origine sapienziale –, essi non avranno di certo avuto un carattere puramente astratto, privo di riferimenti concreti; si saranno piuttosto indirizzati ai giovani rampolli dell'aristocrazia di Gerusalemme, che accarezzavano l'idea di entrare al servizio dei Tolemei, e non è da escludere che proprio da una simile esperienza derivino le conoscenze dell'autore del libro.[3] Persino Ben Sira, che pure non nasconde la propria avversione nei confronti della dominazione seleucidica[4] e giudica sconveniente qualsiasi attività al servizio del re (7,4 s.), finisce poi con il considerare occupazione degna di un saggio quella svolta alle dipendenze di un principe – e la contraddizione trova una possibile spiegazione nell'esperienza personale dell'autore:

> «Fra i grandi svolge il suo compito
> ed è presente davanti ai principi.
> E percorre il paese di popoli stranieri
> e apprende il bene e il male in mezzo agli uomini».[5]

1. Ios., *Ap.* 1,192.201 ss.

2. Così sotto l'Evergete e il Filopatore un certo Dositeo figlio di Drimilo, cf. *3 Macc.* 1,3 e CPJ III, 230 ss. nr. 127: nel 244 a.C. era ὑπομνηματογράφος del re, nel 222 sacerdote addetto al culto di Alessandro e dei Tolemei divinizzati. Nel 217, prima della battaglia di Rafia, deve aver salvato la vita al re; vedi A. Fuks: JJurPap 7/8 (1953/54) 205-209. In età romana abbiamo il rabbi 'Elîsā' b. 'Abûjā ('Aḥēr) e il famoso Tib. Julius Alexander, il nipote di Filone. Un ulteriore esempio relativo all'età tolemaica in O. Mørkholm: Classica et Mediaevalia 22 (1961) 39 s. 3. *Sir.* 5,7 s.; 8,2 ss.; 9,17; 10,4 s.; 10,16-20.

4. *Sir.* 36 (G 33),1-22; 10,8 ss.14 ss.; v. sotto, pp. 312 s.

5. *Sir.* 39,4; cf. 34 (G 31),9 ss.; v. anche E. Bickerman(n), *From Ezra to the last of the Macc.*, 1962, 62.

Se ci si interroga sui motivi di questo atteggiamento sostanzialmente favorevole, si può rispondere con le parole di H. Gressmann: «Il timore di fronte ai greci diventò ammirazione per i loro successi e per la loro energia».[1] Questo, tuttavia, vale solo per l'aristocrazia giudaica – fra gli strati sociali più umili l'avversione doveva essere più accentuata e trovò espressione nella speculazione apocalittica, come essa si riflette, ad esempio, in *Dan.* 7, nella visione della bestia spaventosa, assai più terrificante di quelle che l'avevano preceduta. Dello stesso tono è la condanna (*1 Macc.* 1,9) delle monarchie dei diadochi, tra Alessandro e Antioco IV: «ed essi prepararono molti mali alla terra». E che questo atteggiamento di riprovazione non fosse circoscritto agli ambienti palestinesi – così come quello favorevole non era limitato alla diaspora – mostra *Is.* 9,10 s., nella traduzione attualizzante dei Settanta, approntata probabilmente nella seconda metà del II sec. a.C., in Egitto: καὶ ῥάξει ὁ θεὸς τοὺς ἐπανιστανομένους ἐπ'ὄρος Σιὼν ἐπ'αὐτοὺς καὶ τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν διασκεδάσει, Συρίαν ἀφ'ἡλίου ἀνατολῶν καὶ τοὺς Ἕλληνας (per *p'lištîm*) ἀφ'ἡλίου δυσμῶν τοὺς κατεσθίοντας τὸν Ἰσραὴλ ὅλῳ τῷ στόματι (e il Signore abbatterà coloro che si erano volti contro il Monte Sion, contro di loro, e disperderà i loro nemici, la Siria dall'oriente e i greci da occidente, che stavano divorando Israele a grandi morsi); con evidente allusione ai successi dei parti contro i Seleucidi e all'annientamento della Macedonia da parte dei romani. Essenziale è, in ogni caso, che tutti questi passi, contenenti giudizi negativi, siano stati scritti o durante il periodo della rivolta maccabaica o, se posteriori, quando ancora viva era l'emozione suscitata da quell'avvenimento.[2]

4. *Il commercio, l'economia e la struttura sociale in Palestina sotto l'influsso della civiltà ellenistica*

a) *Influssi greci in età preellenistica*

Fin dal secondo millennio la Palestina non limitò le proprie relazioni commerciali all'Egitto, alla Mesopotamia, alla Siria settentrionale e all'Arabia, ma le estese, sfruttando la sua natura di paese costiero, al di là del mare, sino a Cipro e alle isole dell'Egeo. Con i

1. H. Gressmann, in *Vortr. d. Bibl. Warburg 1922/23* (1926), 173 s.
2. Vedi I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah*, 1948, 81.

primi mercenari greci, la cui presenza è documentata fin dal VII sec. a.C., apparvero in Palestina anche mercanti greci, merci greche e, a partire dal secolo successivo, monete greche. Il commercio tirio con Tartesso, con la Ionia greca, con l'Asia Minore, con Rodi è ben noto alla lista delle importazioni che si legge in *Ez.* 27,11-25a e che risale, probabilmente, ai primi anni del V sec. a.C. Intorno al 460 a.C. gli ateniesi, dopo la vittoria all'Eurimedonte, arrivarono a Dor, sulla costa palestinese, e vi rimasero probabilmente per circa un decennio, rendendo la città tributaria della lega marittima attica.[1] Sia Iseo[2] sia il suo allievo Demostene[3] ricordano, qualche decennio dopo, un emporio di mercanti greci ad Ἄκη (Akko), ed è ben possibile che commercianti e mercenari provenienti dalla Grecia si siano stabiliti anche in altri porti della costa palestinese.[4] D'altro lato sin dal IV sec. a.C. è attestata una comunità sidonia al Pireo e già intorno al 370 il re di Sidone Stratone – probabilmente il fondatore di Torre di Stratone, città sulla costa palestinese a mezzogiorno di Dor – fu onorato dagli ateniesi con la prossenia. Secondo un'iscrizione bilingue del IV secolo proveniente dall'importante centro commerciale di Delo, gli ἱεροναῦται di Tiro fecero in quest'isola un'offerta ad Apollo.[5]

Tutto questo ci insegna che prima dell'età ellenistica la Palestina venne a contatto con la cultura materiale greca grazie alla mediazione dei *fenici*; questi, a Cipro e nel Mediterraneo occidentale, già da lunga pezza vivevano in stretto contatto economico e culturale

1. Schürer II, 139 n. 182 e F.M. Heichelheim: ZRGG 3 (1951) 251-253. Sulle relazioni commerciali dei fenici con l'Occidente alla luce di *Ez.* 27 s. vedi H.P. Rüger, *Das Tyrusorakel Ez 27*, diss. datt. Tübingen, 60 ss. 66 ss. 74 s.; per la lista delle importazioni 22 s., per la datazione 118 ss. Sembra tuttavia più verisimile che la lista sia di origine fenicia, dal momento che intorno a quegli anni il commercio giudaico era ancora poco sviluppato, mentre i fenici erano i padroni assoluti della regione costiera (v. sotto, p. 90 n. 3).

2. *Or.* 4,7. Iseo visse ad Atene dal 420 al 350 circa; cf. Schürer II, 141 n. 195 e F.M. Abel, HP I, 19. Per i *mercenari* greci v. sopra, pp. 42 ss.

3. *Or.* 52,20, dove, sull'autorità di Arpocrazione (ed. Dindorf 1853, 1,19 e 2,23), bisogna leggere Ἄκην al posto di Θράκην dei codici: v. Schürer, *loc. cit.*

4. Così, ad esempio, a Meṣad Hashavyahu, tra Asdod e Jaffa, già sullo scorcio del VII sec. a.C.; è possibile l'esistenza di un insediamento anche a 'Aṭlit: v. C.N. Johns: QDAP 2 (1933) 41 ss. e C. Watzinger, DP II, 8 s. Sull'emporio greco di Al-Mina, nella Siria settentrionale, v. Rostovtzeff, HW I, 66-68 e III, 1077 s. n. 19.

5. Schürer III, 98-100; v. KAI 53-60; Ditt., *Syll.*³ I, nr. 185; CIS I, 1, 114. Per l'età più antica v. T.J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, 1957, 24 ss. 35 ss.; v. anche sotto, pp. 109 s. e n. 1.

con i greci e ne subirono un influsso che divenne via via sempre più intenso. Per il loro tramite la Grecia, e in prima linea Atene, esportava ceramica di qualità e altri articoli di lusso, ricevendone in cambio soprattutto grano.[1] In un frammento di vaso attico da Dor si legge ancora il nome del proprietario fenicio, in un altro sono ben riconoscibili lettere greche; forse in questa città rimasero dei greci anche dopo la breve «era» ateniese.[2] L'esportazione greca di ceramica in Oriente era così antica come l'«esportazione» di mercenari greci; se ne trovano tracce già a partire dallo scorcio del VII sec. a.C. – si tratta soprattutto di produzione attica a vernice nera e a figure rosse – in molti siti archeologici della Palestina, e non solo sulla pianura costiera, culturalmente più evoluta e, dal 475 a.C. circa sino alla conquista di Alessandro, soggetta a Tiro e a Sidone,[3] ma anche all'interno, Giudea compresa:[4] «... in Palestina ritrovamenti di ceramica greca rappresentano più la regola che l'eccezione».[5]

Con la ceramica attica arrivò pure il denaro attico, che si rese necessario soprattutto per il pagamento dei mercenari greci al servi-

1. Schürer II, 68 s.; cf. sotto, pp. 97. 106 ss. Il commediografo ateniese Ermippo (circa 425 a.C.) ricorda, tra l'altro, l'importazione di fior di farina e di datteri dalla Fenicia, di incenso dalla Siria: Athen. 1,27f-28a; v. H. Bengtson, GG³, 200. Cf. anche Herond. 2,16 s. (prima metà del III sec. a.C.): grano da Akko per combattere la carestia a Cos.

2. Brit. School of Arch. in Jerus. Bull. 4 (1924) 42 s.

3. Come si evince dall'iscrizione di Eshmunazar (specialmente per Sidone) CIS I, 1, 13 r. 19 = KAI 14 e dallo Ps. Scilace; v. K. Galling, *Studien*, 196-204. La costa palestinese in quegli anni si arricchì di tutta una serie di nuovi porti: v. K. Galling, BRL, 264. Ancora Plinio il Vecchio 5,69 parla di *Jope Phoenicum* e secondo Strabone 16,2,21 (756) l'intero tratto di costa, da Ortosia a Pelusio, veniva chiamato Φοινίκη; cf. anche 2,33 (760).

4. Sui ritrovamenti precedenti v. J.H. Iliffe: QDAP 2 (1933) 15-26. Ritrovamenti recenti (l'elenco non ha pretesa di completezza): *a*) sulla *pianura costiera*: IEJ 1 (1950/51) 212 s.: Tell Qasilé, alla foce del fiume Yarkon; IEJ 1 (1956) 259 = RB 64 (1957) 242: Jaffa; IEJ 8 (1958) 97: Khirbet al-Muqamma = Ekron; *op. cit.*, 133 s.: Tell Abu - Zeitun, nella valle dello Yarkon; IEJ 9 (1959) 110 ss.: Zephat, a sud-ovest di Dor; RB 62 (1955) 90: Bat-Yam, a sud di Jaffa (cf. già AJA 51 [1952] 142); RB 70 (1963) 584: Torre di Stratone; QDAP 2 (1933) 47: 'Aṭlit; QDAP 4 (1935) 5. 16 s.: Tell Abu - Ḥawām (presso Haifa). *b*) nell'*interno*: O. Sellers, *The Citadell of Beth Zur*, 1933, 41; O. Tufnell, *Lachish III*, 1953, 58 s. 131; IEJ 14 (1964) 125 s.: 'Engedi; IEJ 6 (1956) 137: Ramat Raḥel (presso Gerusalemme); BASOR 83 (1941) 24 s.: Tell en Naṣbeh = Mizpah; BASOR 161 (1961) 52 e 169 (1963) 38: Balâtah = Sichem; J.W. Crowfoot, *Samaria-Sebaste* III, 1957, 210 ss.; BASOR 173 (1964) 43 s.: due *lekythoi* della metà del V sec. a.C., da Tell Ta'annek. Vedi, in generale, C. Clairmont: Berytus 11 (1954/55) 85-139 e 12 (1956/58) 1-34, dove però la Palestina non è trattata in modo del tutto adeguato. Sulle relazioni commerciali tra la Grecia e la Palestina a partire dal VII/VI secolo, con particolare riguardo alle ceramiche, v. anche J. M. Myers: ZAW 74 (1962) 178-185. 5. D. v. Bothmer: BASOR 83 (1941) 26.

zio dei persiani o dei fenici. Il pezzo più antico ritrovato in Palestina è un'emissione di Pisistrato, venuta alla luce in un sobborgo di Gerusalemme e databile tra il 555 e il 546 a.C.; una moneta della Grecia settentrionale, risalente al 500 a.C. circa, è stata rinvenuta durante gli scavi presso la Sichem antica.[1] I tipi d'argento di emissione attica, che costituivano quasi una moneta internazionale, in Siria e in Palestina erano assai più diffusi dei darìci persiani, la cui importanza era qui molto limitata. Quando dopo il 404 l'afflusso di dracme attiche si interruppe, i governatori persiani locali cominciarono a imitarle, e anche nella provincia persiana di «Jehud» vennero battute monete secondo il modello attico e con la legenda della provincia; alcuni esemplari sono arrivati sino a noi. Non è certo un caso che una delle poche parole straniere di origine greca dell'A.T. sia *dark*^{e}*mônîm*, adattamento del genitivo plurale δραχμῶν.[2] W.F. Albright osserva: «praticamente tutte le emissioni del periodo persiano ritrovate in Palestina sono o dracme attiche o loro imitazioni», e D. Schlumberger, passando in rassegna i depositi di monete rinvenuti in Siria e in Palestina e risalenti all'età persiana, conferma: nessuno dei ripostigli venuti alla luce sino al 1950 conteneva darìci persiani;[3] i quali, pertanto, a differenza della *monnaie vivante* dei greci e delle sue imitazioni, erano una *monnaie quasi immobile*.[4]

Grazie alla mediazione dei fenici si accentuò anche l'interesse per i prodotti dell'artigianato di stile greco. A Tell el-Fare', circa 30 chilometri a mezzogiorno di Gaza, sono stati ritrovati, in tombe del periodo persiano, tre vasi di bronzo, probabilmente di provenienza

1. J. Meshorer: 'Atiqot 3 (1961) 185 t. XXVIII, 6; G.E. Wright: BASOR 144 (1956) 19 s.

2. Intorno alla diffusione di monete attiche e alla loro imitazione in Siria e in Palestina, v. Rostovtzeff, HW I, 68 s. e III, 1075 s. n. 16, dove si trova la bibliografia precedente; W. Schwabacher, *Geldumlauf und Münzprägung in Syrien v. 6. u. 5. Jh. v. Chr.*: Opuscula Archaeologica 6 (1960) 139-149; R. Loewe: PEQ 87 (1955) 141-150 e B. Kanael, BHH WB II, 1250 s. Per le cosiddette imitazioni filisteo-arabiche del territorio palestinese v. G.F. Hill, *Cat. of the Greek Coins of Pal.*, 1914, LXXXII ss. 176 ss. t. XIX; per le monete marcate Jehud: E.L. Sukenik: JPOS 14 (1934) 178-187; 15 (1935) 341-343 e A. Reifenberg, *Ancient Jewish coins*, ^{2}1947, 5-9. In tutto sono noti sei esemplari. Un settimo, con giglio e aquila, è stato pubblicato da J. Meshorer: IEJ 16 (1966) 217-219. Per il termine straniero *dark*^{e}*mônîm* v. *Esd.* 2,69 e *Neem.* 7,69 ss., dove, però, si tratta, come si evince dal contesto, di dracme d'oro, ossia di darìci, v. R. de Vaux, *Das A.T. u. seine Lebensordnungen* I, 1960, 334.

3. Alexander Marx Jubilee Vol. E.S., 1950, 65; similmente K. Galling, *Studien*, 101; D. Schlumberger, *L'Argent Grec dans l'empire Achéménide*, Paris 1953, 9 ss.: per i depositi egiziani valgono le medesime considerazioni. 4. *Op. cit.*, 25.

greca, e un'elegante serie di letto e sgabello, che mostrano «forme attiche quasi pure»;[1] accanto c'erano oggetti d'argento, in una «mescolanza di stile persiano e siriaco»:[2] in Palestina, così, si incontrano influssi provenienti dalle più diverse civiltà, cosa che fu possibile solo perché già in epoca persiana esisteva una sorta di commercio internazionale. Le terrecotte e le piccole sculture venute alla luce in tutta una serie di località, soprattutto lungo la pianura costiera e nella Shefela, richiamano ancora modelli egiziani e siriaci, ma rivelano, in modo inequivocabile, quel senso della forma, tipicamente greco, che sempre più andava imponendosi. Alcune di esse possono essere state importate dalla Grecia, ma è più probabile che siano imitazioni locali o prodotti di manifatture fenicie:[3] a Kharayeb, presso Sidone, ne è stata scoperta una che fu attiva dal IV secolo sino a età ellenistica inoltrata e la cui produzione mostra evidenti contatti con Tanagra, in quel tempo vera e propria roccaforte della coroplastica greca.[4] L'influsso che Kharayeb esercitò a sua volta sul territorio costiero della Palestina è ben documentato.[5] Tratti stilistici greci, accanto a una marcata tipologia egiziana, mostra pure una raccolta di bronzetti del IV secolo (per lo più immagini di divinità egiziane), rinvenuta ad Ascalona.[6] La sfera d'influenza della civiltà fenicia (e vi era compresa praticamente tutta la Palestina) era pertanto caratterizzata da una cultura complessa, in cui confluivano e si mescolavano elementi egiziani, persiani e, in misura sempre

1. Rostovtzeff, HW III, 1077 n. 17; J.H. Iliffe: QDAP 4 (1934) 182-186; Watzinger, DP II, 5. 10. Lo scopritore, Fl. Petrie, *Beth Pelet* I, 1930, 14 (nr. 42 t. XLIV-VI), aveva pensato, per il letto, all'850 a.C., e così pure, in un primo momento, Watzinger, DP I, 110; v. però la correzione II, 10. Per i vasi di bronzo v. Fl. Petrie, *op. cit.* (nr. 43 t. XLVII) e Watzinger, DP II, 5. 2. Watzinger, *loc. cit.*, spec. n. 3.

3. V. il prospetto riassuntivo dei ritrovamenti in A. Ciasca: OA 2 (1963) 63; per la bibliografia pp. 51-58. Le località sono: Tell ed-Duweir (Lakish); Tell Sandahanna (Marisa); Tell eṣ Ṣafi; Tell Gat; Achsib: tutte nella Shefela; Makmish (pianura di Saron); Tell Abu - Ḥawām (Haifa); Tell et Tiyur (non ancora pubblicato); Bet Shean; Kharayeb (vicino a Sidone); cf. anche Watzinger, DP II, 5 s. e O. Negbi: IEJ 14 (1964) 187-189, che distingue tra terrecotte di tipo greco occidentale e terrecotte di tipo siropalestinese orientale; in un caso (t. 42a) la studiosa segnala un'importazione da Rodi. Il forte influsso greco è confermato dal ritrovamento di venti statuette e di duecento terrecotte, tutte del IV sec. a.C., vicino a Tell Ṣippor: O. Negbi: 'Atiqot 6 (1966) 1-27.

4. M.H. Chéhab, *Les Terres cuites de Kharayeh*: BMB 10 (1951/52) *passim*, spec. 156 ss.

5. N. Avigad: IEJ 10 (1960) 90-96 (95 n. 12); A. Ciasca, *op. cit.*, 53 ss. e 63.

6. J.H. Iliffe: QDAP 5 (1936) 61-68 tavv. XXIX-XXXIV: tratti stilistici greci soprattutto nei bronzetti raffiguranti Horus-Harpokrates (tav. XXIX) e i due sacerdoti (tav. XXXIII).

crescente, greci. Tipica e significativa è l'immagine che ce ne offre il sepolcreto di 'Aṭliṭ, tra Haifa e Dor, risalente al V e IV secolo a.C., così illustrato dal suo scopritore, C.N. Johns: «Ci troviamo di fronte a una cultura complessa, a una combinazione eclettica di elementi greci, egiziani e orientali, come vasi attici, amuleti egiziani, scarabei di stile eterogeneo».[1]

La funzione mediatrice, che i fenici svolsero in Palestina sia in campo economico sia in quello culturale, si mantenne viva durante il periodo persiano e ancora oltre, sino all'età ellenistica. Ne sono testimonianza, tra l'altro, le colonie sidonie a Marisa e a Sichem e presumibilmente anche una colonia tiria a Rabbat Ammon - Filadelfia; è probabile che esse in origine fossero empori commerciali.[2] Già nel V secolo mercanti fenici, secondo *Neem.* 13,16, risiedevano stabilmente nella stessa Gerusalemme, dove importavano e vendevano «pesce e altre merci», controllando così il commercio con le località costiere;[3] è presumibile che fossero nelle loro mani anche tutte le iniziative commerciali che superavano gli angusti confini della Giudea. I giudei palestinesi, del resto, sino all'era cristiana inoltrata vissero soprattutto di agricoltura e allevamento;[4] e questo vale, in buona parte, anche per la diaspora, esclusa Alessandria. Rappresentano senz'altro una eccezione i due ricchi mercanti giudei Abihaj e Gionata, il cui volume di affari è testimoniato dal papiro Cowley 81, anteriore al 310 a.C., che contiene la lunga lista dei loro

1. C.N. Johns: QDAP 2 (1933) 41-104 (la citazione è a p. 41); Watzinger, DP II, 7-9. A partire dal 470/460 a.C. a Sidone erano attivi scultori greci, che, rifacendosi a modelli greci, svilupparono un nuovo tipo di sarcofago antropoide: v. K. Galling: ZDPV 79 (1963) 142 ss. 145 n. 2 e l'esauriente trattazione di E. Kukahn, *Anthropoide Sarkophage in Beyrouth*, 1955, 15-22: i sarcofagi sono «in stretto rapporto» con lo «stile ibrido» delle terrecotte nordfenicie (16). Un culmine di quest'arte greca fenicia è il sarcofago detto di Alessandro, riconducibile all'ambiente di Abdalonimo, creato re di Sidone dallo stesso Alessandro nel 332: v. M. Hadas, HCu, 225 s. e M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age*, ²1961, 72 ss. (con bibliografia).

2. Marisa: OGIS 593, v. anche sotto, pp. 142 s.; Sichem: Ios., *ant.* 11,344 e 12,257 ss.; cf. Rostovtzeff, CAH VII, 191 e HW III, 1159 n. 137 e M. Delcor: ZDPV 78 (1962) 36 ss.; v. anche sotto, p. 598 n. 2. Per Rabbat-Ammon v. sotto, p. 104.

3. Vedi K. Galling, *Die Bücher d. Chronik, Esra, Nehemia*, ATD 12, 1954, 16, che attribuisce questo passo al «Secondo Cronista», intorno al 200 a.C.

4. Sull'agricoltura, come ideale di vita, v. sotto, p. 131 n. 1; cf. *ep. Ar.* 107 s. 112 s.; Ios., *Ap.* 1,60 e G. Boström, *Proverbiastudien*, LUÅ 1935, 59-69. 79-82; G. Hölscher, SAH ph. h. Kl. 34 (1944/48) 3, 17 s.; R. de Vaux, *Das A.T. u. seine Lebensordnungen* I, 1960, 130 ss.; v. sotto, p. 287. Cf. Cic., *off.* 1,150 s.

debitori.[1] Nell'Israele antico e nel giudaismo postesilico «mercante» e «cananeo» erano termini equivalenti,[2] e negli ambienti dei fedeli più osservanti si guardava con estrema diffidenza ai mercanti fenicio-cananei, che introducevano lusso straniero, la tentazione di culti forestieri e impurità rituale. «In quel giorno non ci sarà neppure un mercante (*kᵉna'ănî*) nella casa di Jahvé Sabaot»:[3] nel compimento di questa rivelazione la letteratura profetica del primo ellenismo vedeva un segno della salvezza escatologica. Soprattutto G. Boström ha mostrato, sulla scorta della letteratura sapienziale, l'avversione profondamente radicata dei giudei conservatori nei confronti dei mercanti «forestieri» e dei loro fiduciari giudei.[4] Questo atteggiamento era favorito anche dall'infelice posizione geografica della Giudea, lontana dalle grandi strade commerciali e tagliata fuori dalla vita economica del tempo. I fenici dominavano il commercio marittimo ed erano padroni tanto della pianura costiera quanto delle comunicazioni con il nord, gli arabi (nabatei) a mezzogiorno e a oriente controllavano il traffico carovaniero con l'Arabia meridionale e il Golfo Persico.[5] Inoltre gli articoli di lusso che venivano importati, come ad esempio le raffinate ceramiche greche, interessavano soltanto le classi più elevate, mentre il semplice contadino delle zone montuose, abituato a una vita frugale e modesta, si accontentava di quel poco che aveva. Ciò nondimeno anche a Gerusalemme e in altre località della Giudea è stata trovata ceramica attica,[6] e nella capitale sono venute alla luce persino alcune teste di terracotta di tipo egiziano o ellenistico.[7] Rispetto alla Samaria, tut-

1. Tcherikover, CPJ I, 15 s.; J. Harmatta: Acta Antiqua 7 (1959) 337-409 (378 ss.).

2. *Os.* 12,8; *Ez.* 16,29; 17,4; *Giob.* 40,30; *Prov.* 31,24; contro i fenici come mercanti già *Sof.* 1,11 e *Is.* 23,11.

3. *Zacc.* 14,21; il passo deve essere considerato alla luce di *Neem.* 13,16 ss. e dell'ordinanza contro i mercanti stranieri (Ios., *ant.* 12,145 s.). Ciò tuttavia non esclude un ulteriore riferimento ai samaritani (così K. Elliger, *Kleine Propheten* II, ATD, 1950, 175); v. sotto, p. 598 n. 2: i samaritani si definiscono «sidonii di Sichem».

4. G. Boström, *op. cit.*, 51-98: «Il commercio è un incontro che determina l'introduzione di cultura straniera e anche, senza dubbio, di religione straniera» (92), cf. anche 95: il rifiuto del commercio è una «reazione al cananismo».

5. Sul commercio carovaniero degli «arabi» in prospettiva giudaica v. *Gen.* 37,25; *Is.* 21,13; *Ez.* 27,20 ss.; 38,13; *Giob.* 6,19; *Bar.* 3,23; *ep. Ar.* 114. Sulle condizioni della Giudea v. E. Täubler, *Tyche*, 1926, 121-124 e K. Galling, BRL, 262.

6. V. sopra, p. 87 n. 4: Bet Zur, Ramat Raḥel (Bet Kerem?); Mizpah. Per Gerusalemme v. Macalister-Duncan, *Excavations on the Hill of Ophel*: PEFA 4 (1926) 187 s.

7. *Op. cit.*, figg. 197/198 e 201.

tavia, la Giudea era un paese economicamente arretrato, e causa non ultima di questa sua condizione era l'atteggiamento degli ambienti religiosi più intransigenti, ostili e chiusi a qualsiasi influsso straniero. Questo contrasta, in certo qual modo, con la vigorosa vita intellettuale dei giudei palestinesi (v. sotto, pp. 240 ss.), quale ci è testimoniata dalla loro ricca letteratura. Forse questa situazione contraddittoria spiega come mai la minoranza liberale dell'aristocrazia giudaica mantenne ostinatamente le relazioni con i vicini settentrionali, benché avesse contro, in questo suo atteggiamento, la gran massa del popolo.[1]

b) *Condizioni economiche e sociali nei domini tolemaici*

Con la conquista macedone l'influsso esercitato dalla civiltà greca s'intensificò in molteplici direzioni. Se l'ideale di un impero universale greco macedone, dall'India alle Colonne d'Ercole, rimase all'orizzonte politico per troppo breve tempo, senza riuscire neppure ad affacciarsi alla coscienza dei popoli dell'Oriente, tuttavia la tendenza, già viva nel periodo persiano, ad allargare i commerci, ad estenderli sino alle terre più lontane, si mantenne vigorosa, nonostante la rivalità che divideva i regni ellenistici sorti dalla disgregazione dell'impero di Alessandro. La lingua greca diventò lingua franca, misure, pesi, monete, sistema di calcolo greci furono universalmente adottati. Neppure le guerre incessanti poterono frenare, sostanzialmente, lo sviluppo delle relazioni commerciali. Soltanto con l'intervento di Roma in Oriente si iniziò un inarrestabile declino economico.[2]

D'importanza decisiva fu che la Palestina per cent'anni appartenne al regno tolemaico, i cui sovrani sin dall'inizio seppero integrare la loro rigida amministrazione con una altrettanto risoluta politica economica, creando una struttura statale del tutto particolare, quale sino ad allora nessuno stato orientale aveva conosciuto.[3] La riva-

1. *Neem.* 3,5; 4,3; 6,10-19; 13,28; Ios., *ant.* 11,302 s.306 ss.; 12,168. Sul gruppo «liberale» v. K. Galling, *Studien*, 157. 164 s.; M. Smith, *Fischer Weltgeschichte* v, ed. H. Bengtson, 1965, 362 ss. 366 ss.

2. Rostovtzeff, HW II, 817 ss. 823 ss. 995 ss.; Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 239 ss.

3. Cf. anche F.K. Kienitz, *op. cit.*, 144 s. Già intorno al 360 a.C. il re egiziano Tachos aveva chiesto consiglio allo stratego ateniese Cabria intorno al finanziamento della sua spedizione in Palestina, *op. cit.*, 96 s. 119 s. cf. 175 ss. La nostra esposizione seguirà, nei pun-

lità con il regno seleucidico, notevolmente più grande sia per estensione sia per popolazione, indusse l'Egitto a sfruttare al meglio tutte le proprie risorse, per annullare o ridurre questa disparità di condizioni. Questo obiettivo determinò l'orientamento generale della politica economica tolemaica nel III secolo: l'Egitto diventò, secondo la formulazione di W.W. Tarn, «una macchina che produce denaro».[1] Ne costituiva il fondamento il principio, già da noi ricordato, secondo cui l'intero regno era proprietà personale del re, il quale, di conseguenza, poteva liberamente disporre non solo del paese e delle sue ricchezze naturali, ma anche – almeno in teoria – di tutti i suoi abitanti.[2] Ai greci, da sempre vissuti all'ombra delle loro *poleis*, la concezione di un paese proprietà privata di un individuo era affatto estranea; ciò nondimeno i Tolemei riuscirono a ottenerne la collaborazione, affidando loro una funzione decisiva nell'organizzazione del nuovo sistema economico e rendendoli partecipi delle cospicue rendite che ne derivavano. I primi sovrani della dinastia e i loro collaboratori greci, fondandosi sulla concezione orientale della regalità, fecero dell'Egitto, nella prima metà del III secolo, lo stato guida del mondo ellenistico; per conseguire ciò combinarono e fusero tra loro due sistemi: «la pratica egiziana vigente da tempo immemorabile e i metodi dello stato greco e delle economie private greche».[3]

Non sappiamo in quale misura questo nuovo ordinamento venne realizzato già sotto Tolemeo I Soter, che amministrò l'Egitto dal 323 a.C. e assunse il titolo di re nel 305-304.[4] Secondo il papiro aramaico Cowley 81, intorno al 310 a.C. in Egitto i monopoli erano ancora sconosciuti.[5] Una decisione lungimirante fu il trasferimento della capitale da Menfi alla «greca» Alessandria, città giovane che sempre più divenne il ponte economico e culturale tra la Grecia e il

ti essenziali, Rostovtzeff, HW I, 196-330; si terrà in considerazione anche C. Préaux, *L'économie royale des Lagides*, 1939. 1. Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 179.

2. Questo diritto del sovrano non escludeva la proprietà privata: v. Rostovtzeff I, 212; III, 1136 n. 84; C. Préaux, *op. cit.*, 459 ss.; questa, però, era sottoposta a pesanti limitazioni: *op. cit.*, 533-557.

3. Rostovtzeff, HW I, 210; cf. anche C.B. Welles: JJurPap 3 (1949) 23.

4. Vedi H. Bengtson: MusHelv 10 (1953) 162: gli anni tra il 323 e il 260 a.C. circa, quando comincia la corrispondenza di Zenone, sono fondamentali per l'organizzazione dello stato tolemaico, ma per noi rimangono quasi completamente oscuri.

5. Su PCowley 81: J. Harmatta: Acta Antiqua 7 (1959) 394 ss. 397 s.

mondo orientale,[1] influenzando profondamente anche la storia del giudaismo in Egitto e in Palestina. Soltanto con Tolemeo II Filadelfo le fonti si fanno più abbondanti, e tra esse occupano un posto di rilievo i papiri di Zenone. Sugli avvenimenti precedenti, purtroppo, siamo ancora scarsamente informati. Fondamento del sistema economico tolemaico era l'agricoltura, soprattutto la coltivazione di una particolare qualità di frumento, che sembra sia stata introdotta in Egitto durante la dominazione persiana. Grazie a un ben congegnato sistema di appalti, pianificazione delle colture, sorveglianza e tassazione, le rendite regie si accrebbero considerevolmente rispetto al passato.[2] Il re e il suo dieceta non si accontentarono di uno sfruttamento più intensivo del paese, ma si sforzarono di aumentarne la capacità produttiva, bonificando terre paludose, migliorando l'irrigazione, introducendo la coltura di nuove piante e l'allevamento di nuove razze di animali, perfezionando i sistemi di coltivazione. La tenuta di Filadelfia, nel Fayyum, assegnata come δωρεά regia ad Apollonio e amministrata da Zenone, era anche una sorta di azienda agricola sperimentale.[3] Un'ulteriore fonte di reddito erano i *monopoli* regi degli oli vegetali, dei tessuti di lino, dei metalli, del sale, degli aromi e di altri importanti prodotti destinati al consumo o al commercio.[4] Anche la produzione industriale, quando non avveniva negli ἐργαστήρια regi, era sottoposta alla vigilanza dello stato che, se lo riteneva utile ai propri scopi, poteva assumer-

1. Vedi E. Leider, *Der Handel von Alexandria*, diss. 1934, 17 ss.: il commercio con la Siria e l'Arabia, e W. Schubart, RAC I, 271 ss. 278 ss.

2. Rostovtzeff, HW II, 918 s.: v. sopra, p. 78 nn. 2 e 3.

3. Intorno all'agricoltura egiziana v. M. Schnebel, *Die Landwirtschaft im hellenist. Ägypten*, MBPAR 7, I, *Der Betrieb d. L.*, 1925, *passim*, v. spec. il riepilogo 355 ss.; C. Préaux, *op. cit.*, 117-152 (soprattutto per la coltivazione dei cereali), e Rostovtzeff, HW I, 213-230; III, 1136-1143 (con bibliografia). Per la coltivazione del frumento cf. J. Harmatta, *op. cit.*, 396 e Rostovtzeff, HW I, 278-290; III, 1162-1164; sui progressi tecnico-economici compiuti in età ellenistica spec. II, 926-961; III, 1392-1405; cf. PCZ 59195 e 59430: i tentativi di acclimatare pecore milesie e arabe; su Apollonio come «ministro dell'agricoltura» v. R. Seider, *op. cit.*, 47 ss.

4. L'esiguità delle fonti a nostra disposizione non ci consente di determinare con sicurezza l'estensione dei monopoli. Le informazioni fondamentali sono in P. Revenue, ed. Genfell, coll. 38-72, nuova edizione J. Bingen SB suppl. I (1952) e in PTebt 703. Un'introduzione all'argomento è in Mitteis-Wilcken, *Grundzüge u. Chrestomathie d. Papyruskunde* I, I, 1912, 239-258 e la scelta dei testi II, 2, 348 ss.; sull'origine dei monopoli egiziani v. A. Andreades, Mél. Maspero 2 (1934-37) 289-295; C. Préaux, *op. cit.*, v. l'elenco dei monopoli 615 e il riepilogo 429 ss.; Rostovtzeff, HW I, 236-246 e III, 1144-1148.

ne direttamente il controllo; secondo analoghi criteri erano regolati i trasporti. I negozianti erano tutti concessionari del governo, le percentuali di interesse e i prezzi delle merci di importanza fondamentale erano fissati.[1] Lo stato pertanto controllava praticamente l'intera economia egiziana: l'iniziativa privata del singolo imprenditore non fu eliminata, ma volta al vantaggio delle finanze governative, attraverso un raffinato sistema di appalti e reciproci controlli.[2] Un ulteriore pilastro dell'economia tolemaica era il rigido *monopolio monetario*, che riprese e sviluppò l'idea, concepita da Alessandro, di una valuta a corso internazionale per tutto l'impero. Già Tolemeo I, staccandosi dagli altri stati ellenistici, aveva abbandonato il tipo monetario attico, molto diffuso prima di Alessandro (v. sopra, pp. 87 s.), per adottare quello fenicio, e il figlio continuò questa politica. Le monete straniere che entravano nel paese venivano ritirate e ribattute, le coniazioni autonome di città e feudi, almeno a Cipro, in Fenicia e in Palestina, vennero soppresse e sostituite da monete nuove, d'oro, d'argento e di rame, messe in circolazione in quantità sufficiente. Le emissioni di rame costituiscono una significativa innovazione, che contribuì a diffondere l'uso della moneta coniata anche tra le classi inferiori, limitando energicamente il baratto. La politica monetaria fu integrata dall'istituzione di una banca reale, che, con diramazioni distribuite in tutti i domini tolemaici, rese possibili una sorta di giro credito e l'apertura di conti personali.[3] Anche le emissioni della provincia «Siria e Fenicia» furono uniformate: così a Scitopoli è stato ritrovato un deposito di monete con coniazioni di Tolemeo Filadelfo, provenienti da Joppe, Tolemaide, Tiro e Sidone.[4]

Un altro importante aspetto della politica economica dei Tole-

1. Rostovtzeff, HW I, 246 ss.

2. Vedi M. Rostovtzeff, *A Large Estate*, 1922, 140: «... Almost no branch of economic life was closed to these revenue farmers and concessionaires».

3. Sul monopolio delle banche v. P. Revenue, coll. 73-78, v. anche Mitteis-Wilcken, *op. cit.* I, 2, 212 ss.; sulla politica monetaria e bancaria C. Préaux, *op. cit.*, 267-297; Rostovtzeff, HW I, 311-318; II, 1035 s.; III, 1176-1178. Particolarmente importante per il monopolio monetario è PCZ 59021; su di esso v. Rostovtzeff, HW III, 1177, con bibliografia. Intorno alla politica monetaria di Alessandro v. D. Schlumberger, *op. cit.*, 27 ss.

4. A. Rowe, *The Topography and History of Beth-Shean*, 1930, 45; G.M. Fitzgerald, *Beth-Shean, Excavations 1921-23*, 1931, 51 ss. t. 41; v. anche F.M. Abel, HP I, 53. 56. 57, e O.R. Sellers: BA 25 (1962) 89 s.

mei era costituito dalle intense relazioni commerciali con le *province* esterne dei loro domini, che fornivano, in buona parte, quei prodotti di cui l'Egitto era privo.[1] Inoltre venne sviluppato il commercio estero vero e proprio. Con il possesso dei porti palestinesi i Tolemei controllavano anche gli sbocchi marittimi dell'antico e redditizio commercio con i minei, nell'Arabia *felix*, e con Gerra, sul Golfo Persico. La corrispondenza di Zenone menziona Gaza come il più importante mercato della Palestina, centro del commercio di aromi (tra cui incenso e mirra), spezie e articoli di lusso.[2] Un apposito funzionario svolgeva compiti di sorveglianza, in quanto il trattamento degli aromi era monopolio regio.[3] Il commercio era nelle mani dei nabatei e di tribù loro affini: la corrispondenza di Zenone, ad esempio, nomina il «moabita» Malichos, forse l'intermediario tra una carovana di Gerra e il dieceta.[4] I *nabatei*, che Ieronimo di Cardia, alla fine del IV secolo, aveva descritto come nomadi selvaggi, dopo essersi opposti con successo a un tentativo di sottomissione compiuto da Antigono e dal figlio Demetrio Poliorcete,[5] nulla poterono di fronte ai primi Tolemei, padroni, in Palestina, degli sbocchi delle strade carovaniere; il Filadelfo, poi, non solo inviò contro di loro una spedizione navale, ma fondò anche delle basi navali sul Mar Rosso, riuscendo così a isolarli del tutto.[6] Tuttavia,

1. Rostovtzeff, HW I, 298-302; per quanto riguarda in particolare il commercio con la Siria e la Palestina v. Tcherikover: Miz. 15-24 e sotto, pp. 106 ss. Intorno alle relazioni commerciali dei fenici con l'Arabia meridionale secondo *Ez.* 27 v. P. Rüger, *op. cit.*, 82 ss. 86 ss. 96-103. Sulla «via dell'incenso» 108 ss.

2. PCZ 59536; 59009 e l'aggiunta vol. IV, 285; 59011, col. 2,15 (alla l. 11 è nominata Joppe, alla l. 8 la tenuta di Apollonio a Bet Anat, v. sotto, pp. 101 s.); PSI 628 e 678; cf. Strabo 16,3,2 (766); 16,4,19 (778); Diod. Sic. 2,49,1-33,46; Plin., *nat. hist.* 12,52 ss. L'importanza che il commercio degli aromi aveva per il prestigio dell'Egitto risulta con evidenza dalla πομπή del Filadelfo: Athen. 5,201a; v. anche H. Kortenbeutel, *Der ägypt. Süd- und Osthandel*, 1931, 16 ss., E. Leider, *op. cit.*, 4, 51 ss., Tcherikover: Miz. 25-29; C. Préaux, *op. cit.*, 362-366; Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 244-249; Rostovtzeff, HW I, 303; II, 999 s. e III, 1173 n. 185 con bibliografia; G.W. v. Beek: BA 23 (1960) 70-95; su Gerra v. in particolare F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens* II, 1948, 43 s.

3. Διοδώρου τοῦ ἐπὶ τῆς λιβανωτικῆς: PSI 628 (da integrare con PCZ 59009 e con l'aggiunta vol. IV, 285), v. U. Wilcken: APF 8 (1927) 277; A. Willrich: APF 10 (1932) 239 e C. Préaux, *op. cit.*, 363 n. 6.

4. PCZ vol. IV, 285, con l'aggiunta a 59009; cf. Tcherikover: Miz. 78 n. 35. Vengono menzionati anche i nabatei: PSI 406.

5. F.M. Abel: RB 46 (1937) 373-391 e HP I, 34-37; v. Diod. Sic. 2,48,1-6; 19,94-100.

6. W.W. Tarn: JEA 15 (1929) 9-25; Rostovtzeff, *Caravan Cities*, 1932, 24-28. 56-61; F.

appena Antioco III si affacciò la prima volta in Palestina, gli «abitanti dell'Arabia» passarono immediatamente dalla sua parte e a Rafia combatterono al suo fianco.[1] Più tardi i Maccabei intrattennero con loro relazioni amichevoli, e ne ricevettero forse l'appoggio nella lotta di liberazione contro i Seleucidi.[2] Infine, pur conservando la loro indipendenza, assorbirono anch'essi sempre più la cultura alessandrina ellenistica, alla quale si erano avvicinati grazie agli stretti rapporti commerciali che intrattenevano soprattutto con l'Egitto, e Strabone, sullo scorcio del I sec. a.C., poté descriverli come un popolo sedentario e altamente civilizzato.[3]

È probabile che anche la *Grecia* venisse pesantemente condizionata dalla politica commerciale dei Tolemei: il paese era sovrappopolato e la maggior parte delle città dipendeva dall'importazione di cereali dall'Egitto.[4] I greci, poi, consideravano l'Egitto tolemaico, insieme con le sue colonie, una sorta di terra promessa, dove era agevole per tutti fare fortuna. «Tolemeo è il miglior datore di mercede per un uomo libero», diceva già Teocrito,[5] e pressappoco negli stessi anni (inizio del III sec. a.C.) Eronda in un suo mimo esaltava i pregi del «nuovo mondo»:

> «... infatti tutte le cose che esistono e si producono si trovano in Egitto:
> ricchezza, palestre, potere, cielo sereno,
> gloria, spettacoli, filosofi, oro, giovinetti,
> il tempio degli dei fratelli, il re buono,
> il Museo, vino, tutti i beni che
> puoi desiderare, donne...».[6]

A questa esaltazione delle ricchezze tolemaiche si può accostare la stele funeraria da Gaza di due ufficiali, uno cretese, l'altro etolo, do-

Altheim, *Weltgeschichte Asiens* I, 158 s.; Altheim-Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt* I, 1964, 65-79. V. Diod. Sic. 3,43,4.5.

1. Polyb. 5,71,1.4; 79,8; 82,12; 85,4; v. sopra, p. 33 n. 2.

2. *1 Macc.* 5,25; 9,35; *2 Macc.* 5,8.

3. Strabo 16,4,21 e 26 (779. 783 s.). Sui nabatei v. J. Starcky: BA 18 (1955) 84-106 e R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1955, 21-61: abbiamo notizia di re nabatei a partire dal 170 a.C. circa (*2 Macc.* 5,8: Areta I). Areta III (circa 87-62 a.C.) si diede il soprannome di φιλέλλην (*op. cit.*, 54 s.).

4. Rostovtzeff, HW I, 284; II, 1005; H. Bengtson, GG³, 437.

5. Theocr. 14,58 ss. Cf. *ep. Ar.* 124.

6. Herond., *mim.* 1,26-32; cf. Athen. 5,203c-d e Telete, ed. Hense 1889, 29,6; v. Rostovtzeff, HW I, 320 s.

ve vengono celebrati i παλαίπλουτοι βασιλῆες Λἰγύπτου (i sovrani d'Egitto, ricolmi d'antica ricchezza).[1] Se ancora Platone aveva visto nel desiderio di apprendere (τὸ φιλομαθές) il tratto distintivo dei greci, nell'avidità di denaro (τὸ φιλοχρήματον) quello dei fenici e degli egiziani (*resp.* 435e-436a), nell'età ellenistica queste caratteristiche si invertirono: «i greci venivano in Egitto per arricchirsi».[2] I primi Tolemei avevano grande necessità di soldati, funzionari, ingegneri, artigiani e altri lavoratori specializzati greci, e pertanto favorirono l'immigrazione. La perdita delle libertà politiche della *polis*, divenute peraltro, dopo Alessandro, sempre più precarie anche nella madrepatria, era compensata dai vantaggi economici connessi con l'appartenenza a una classe privilegiata e dalla possibilità di associarsi in πολιτεύματα nazionali, dove si potevano seguire gli usi greci anche vivendo in un paese barbaro.[3] Questa istituzione fu fatta propria anche dai giudei della diaspora di lingua greca: anch'essi, infatti, si riunirono in πολιτεύματα, nei quali, naturalmente, non il ginnasio (v. sotto, pp. 149 ss.) ma la sinagoga costituì il centro di vita comunitaria.[4]

Le direttive di governo dei Tolemei, quindi, poggiavano soprattutto su considerazioni di ordine economico, mentre le esigenze di pura politica di potenza rimanevano in secondo piano. Se si eccettua il fondatore della dinastia, i Lagidi, a differenza della maggior parte dei sovrani seleucidi, non furono uomini d'armi, e questo loro atteggiamento influenzò anche i greci che vivevano in Egitto: «l'*homo politicus*, ancora vivo in Grecia, cedeva il posto in Egitto all'*homo oeconomicus* e all'*homo technicus*».[5] Questa accentuata spe-

1. V. sopra, p. 48 n. 5 = W. Peek, *Griech. Grabgedichte*, 1960, nr. 162 ll. 9 s.

2. Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 201. In Hauck-Kasch, ThWb VI, 320, il problema è affrontato in modo scorretto, in quanto si tiene conto soltanto delle testimonianze di pochi filosofi cinico-stoici, contrari alla ricchezza.

3. F. Heichelheim, *Die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich*: Klio suppl. 18 (1925) 36 ss.; l'immigrazione era considerevole soprattutto da Atene e dintorni, nonché dalle isole dell'Egeo: 47 ss. 55 ss.; v. anche E.R. Bevan, *A History of Egypt*, 1927, 83 ss.; W. Schubart: BhAO 10 (1927) 10-21; W. Peremans, *Vreemdelingen*, 1943, 21 ss.: la posizione politica dei greci; 74 s.: la proporzione tra greci ed egiziani nell'amministrazione; 86 ss. 171 s.: lo *status* sociale; 135 ss.: la ripartizione delle professioni; Rostovtzeff, HW I, 260. 320 ss.; II, 835-874 e III, 1151 s. n. 121, con bibliografia. L'attività privata ed economica dei greci come appare dai papiri di Zenone è particolareggiatamente illustrata da A. Swiderek: JJurPap 9/10 (1955/56) 365-400.

4. Vedi Schürer III, 70 s. 5. Rostovtzeff, HW I, 330, cf. II, 854.

cializzazione in campo economico si rispecchia, tra l'altro, nel filone letterario dei Γεωργικά, Κηπουρικά e simili,[1] che, riprendendo più antichi modelli greci, fiorì soprattutto ad Alessandria. In questi trattati si manifesta in modo particolarmente evidente «il carattere razionalistico della cultura greca»,[2] che, presso la gran massa degli immigrati greci macedoni, fu indirizzato al conseguimento del successo in campo economico. Come ci attestano i papiri di Zenone, nel regno tolemaico, in quegli anni di grandioso sviluppo, si lavorava con febbrile attività e si esigeva che anche la popolazione indigena mostrasse il medesimo impegno. Quali fossero le condizioni di lavoro nella tenuta di Filadelfia, ci mostrano efficacemente le parole con cui Apollonio sollecita Zenone a una rapida esecuzione dei suoi ordini: νύκτα... ἡμέραν ποιούμενος (rendendo la notte simile al giorno). La conseguenza, però, era che spesso operai e schiavi fuggivano:[3] «scioperi, lagnanze, richieste, processi erano all'ordine del giorno».[4] Mentre il sovrano e i funzionari di più alto grado, interessati a mantenere intatta l'efficienza lavorativa della popolazione indigena, si sforzavano di dare un contenuto concreto all'ideale della φιλανθρωπία, i greci dei ceti emergenti – «pressés de s'enrichir» – raramente mostravano qualche comprensione nei confronti dei «barbari», egiziani o semiti, a loro sottoposti.[5] In una supplica indi-

1. *Op. cit.* II, 942. 946 s. 952. 954. L'opera più conosciuta erano i Γεωργικά di Bolo di Mendes: *op. cit.* II, 947 e III, 1400 n. 136 (v. anche sotto, p. 493 n. 2); cf. F. Susemihl, *Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit* I, 1891/92, 829 ss. e F. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte d. Altertums* II, 1938, 1108 ss. n. 49 con bibliografia; Varrone (*R.* 1,1,8) enumera cinquanta scrittori greci che avevano trattato argomenti di questo genere. Per le «scienze» empiriche l'età ellenistica fu, nell'antichità, il periodo di maggior splendore, v. O. Neugebauer, *The exact sciences in Antiquity*, ²1957, 1 ss.

2. È il titolo del terzo capitolo di J. Kaerst, *Geschichte d. Hellenismus* II, ²1926, 146-167: la svolta decisiva si ebbe con «l'idea organizzativa della divisione del lavoro» (157), alla quale, però, l'antichità non seppe unire «l'autonomia e la libertà dell'iniziativa» (167).

3. PCZ 59329 ll. 15 ss.; PSI 421. 514, cf. 602. 637. 667; v. anche C.C. Edgar, *Einleitung zu PMichZen* 26 ss. 43 ss. Zenone, ad esempio, oltre a lavorare per Apollonio, riuscì al tempo stesso ad accrescere il suo patrimonio svolgendo altre attività (era proprietario di un vigneto e di bagni pubblici, era appaltatore di tasse e prestava denaro). Cf. C. Préaux, *Les Grecs en Égypte d'après les archives de Zenon*, 1947, 59 ss. 65 ss. 81 ss.; inoltre A. Świderek, *op. cit.*, 370 ss.; W. Peremans, *Ptolemée II. Philadelphe et les Indigènes égyptiens*: RBPH 12 (1933) 1005-1022; J. Bingen, Proc. 12th int. Congr. Pap. 1970, 35 ss.

4. M. Rostovtzeff, *A Large Estate*, 1922, 85, v. anche 72 ss. 77 ss. e *passim*.

5. C. Préaux, *op. cit.*, 83. Sui rapporti del sovrano e dei suoi funzionari con i λαοί v. Rostovtzeff, HW II, 875 ss. e W.L. Westermann: AmHistRev 43 (1936) 281 ss.; intorno al concetto di φιλανθρωπία v. W. Schubart: APF 11 (1935) 9 ss.; cf. anche la sezione precet-

rizzata a Zenone, uno dei suoi impiegati di rango inferiore, probabilmente un palestinese, si lamentava amaramente perché il salario più volte promesso gli veniva continuamente negato, in quanto «mi accusavano di essere un barbaro...» e «di non essere capace di vivere come un greco» (ὅτι οὐκ ἐπίσταμαι ἑλληνίζειν)».[1] Questa situazione, però, era destinata a mutare radicalmente in capo a soli cent'anni, come mostra, intorno alla metà del II sec. a.C., il lamento del κάτοχος Tolemeo, del Serapeion di Menfi, aggredito da un gruppo di egiziani «perché io sono greco».[2] Le rivolte nazionalistiche che divamparono sullo scorcio del III sec. a.C. sono da addebitarsi al fallimento della politica interna dei Tolemei.[3] In Palestina e nelle regioni orientali dell'impero seleucidico si manifestò, forse in forma ancor più acuta, un sovvertimento sociale assai analogo, che fu una delle cause della sollevazione maccabaica.

In questa situazione alla sempre più numerosa diaspora giudaica in Egitto si prospettavano due alternative: o ridursi alle condizioni dei fellah egiziani, o apprendere l'ἑλληνίζειν, per introdursi nella classe privilegiata dei «greci» o per lo meno raggiungere una dignità sociale equivalente.[4] I giudei, come mostrano i Settanta, le iscrizioni di sinagoghe e la letteratura giudaica alessandrina, scelsero, nella gran maggioranza, la seconda alternativa, senza con ciò rinnegare la propria identità culturale. Fu una scelta decisiva per la storia dell'umanità.

c) *Sviluppo economico della Palestina sotto i Tolemei*

La particolare importanza che la provincia «Siria e Fenicia» aveva per la politica tolemaica non era dovuta soltanto alla sua funzio-

tistica di *ep. Ar.* 208. 265. 290 e H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristl. Altertum*, 1939, 391 s., che vede nell'«assistenza» esercitata dai Tolemei nei confronti dei loro sudditi un tipico esempio di questa φιλανθρωπία.

1. PColZen 2, 16 ss. nrr. 66, 18. 21.

2. U. Wilcken: APF 14 (1941) 154 s., che riprende UPZ 1, 7, 13; 8, 14; 15, 17 s.

3. V. sull'argomento P. Jouguet, *Les Lagides et les Indigènes*: RBPH 2 (1923) 419-445 e *L'histoire politique et la papyrologie*, 1934, 93 ss.; C. Préaux: ChrEg 11 (1936) 522-552 e F. Uebel: APF 17 (1960) 147-162, su un frammento di papiro che riferisce di una ταραχὴ Λιγυπτίων nella Tebaide tra il 175 e il 145 a.C. circa.

4. Su queste due possibilità v. Tcherikover, CPJ 1, 43 s. Cf. anche quanto dice Giuseppe intorno alla ἰσοπολιτεία dei giudei alessandrini (*Ap.* 2,35; *ant.* 12,8). Su Antioco e l'Asia Minore v. sopra, p. 51 n. 5.

ne strategica, ma anche all'apporto determinante che essa forniva all'economia del regno. Già abbiamo fatto menzione della parte che avevano gli scali palestinesi nel commercio degli aromi; le città fenicie, poi, e le foreste del Libano costituivano il fondamento della potenza navale dei Tolemei. Ma i greci, con lo spirito di iniziativa che li distingueva, si volsero anche verso l'interno della regione, proponendosi di aprirlo a un più intenso sfruttamento economico; *il lungo viaggio che Zenone compì attraverso la Palestina per conto del* διοικητής deve essere posto in relazione con questo ambizioso obiettivo. Il διοικητής, che già un papiro del 261/260 a.C. ci presenta come importatore di grandi quantità di cereali dalla Palestina,[1] possedeva una *tenuta a Bet Anat*, in Galilea,[2] probabilmente una donazione del re, nella quale si coltivavano soprattutto viti.

Un papiro di Londra ci fornisce particolari interessanti: si tratta del rapporto che un certo Glaukias, incaricato di una ispezione, invia al διοικητής. Egli sembra soddisfatto dei lavori eseguiti nella tenuta e riferisce di 80000 ceppi di vite, dell'installazione di una cisterna e della costruzione di comodi alloggiamenti per gli operai. Il vino prodotto era così eccellente che non era possibile distinguerlo da quello dell'Egeo (Chio), importato in Palestina in grandi quantità. Da questa osservazione si desume che nella tenuta in Galilea si lavorava con metodi tecnicamente progrediti, simili a quelli in uso nell'azienda sperimentale di Filadelfia, nel Fayyum. Probabilmente Apollonio aveva fatto piantare viti di Chio, per ridurre l'importazione di vino.[3]

Zenone, tuttavia, non si occupò soltanto dell'ispezione di questa tenuta, ma rimase in Palestina e in Fenicia tredici-quattordici mesi circa, dalla fine del 260 sino almeno al marzo del 258 a.C.; venne richiamato improvvisamente da Apollonio per assumere la direzione della tenuta di Filadelfia. Risalgono pressappoco al medesimo periodo le *Revenue Laws* (fine 259), il cui testo è giunto sino a noi, e il papiro Rainer, che riguarda la provincia «Siria e Fenicia» (v. sopra, pp. 59 ss.); furono pertanto anni di intensa attività, tanto in

1. PSI 324. 325.

2. PLond 1948 (inv. 2661) del 6 Xantico (8 maggio) 257 a.C. La lettera fu scritta quattro giorni prima di quella di Tobia e due anni dopo il viaggio di Zenone. La corrispondenza tra Alessandria e la Palestina sembra particolarmente intensa.

3. PSI 594 col. 3,17; cf. anche 554; PCZ 59004 col. 1,4; 59011 col. 1,8; cf. Tcherikover: Miz. 45-48 e HC, 67 e 431 n. 73. Sulla sua localizzazione v. A. Alt: PJB 22 (1926) 55-59 e F.M. Abel, *Géographie* II, 265. Lo stratego Tolemeo figlio di Trasea possedeva presso Scitopoli delle terre demaniali, ricevute in donazione dal re. Esse comprendevano diversi villaggi: v. Y.H. Landau: IEJ 16 (1966) 58 s. 66 ss. e M. Hengel: ZNW 59 (1968) 20 s.

campo di politica finanziaria, quanto in quello economico, e la Palestina non ne rimase esclusa. I viaggi di Zenone possono essere in parte ricostruiti. Il primo (cominciato alla fine del gennaio 259) da Torre di Stratone, sulla costa, lo portò, attraverso Gerusalemme, Gerico e Abella (*'ābel haššiṭṭîm*: *Num.* 33,49), in Transgiordania, alla rocca (βιρτα o Σουραβιττοις) di *Tobia*, nell'Ammanitide, dove arrivò il 29 Dystros (25 aprile) 259 e rimase alcuni giorni. Proseguì poi verso settentrione, compiendo anche una deviazione nel territorio a sud di Damasco, e, dopo una sosta nella tenuta di Apollonio a Bet Anat, in Galilea, finalmente, verso la fine di maggio, raggiunse di nuovo la costa, a Tolemaide.[1] Tra la fine di maggio e l'inizio di giugno da un porto palestinese fece spedire merci a Pelusio.[2] Probabilmente visitò anche alcune città fenicie; lo si trova inoltre nel sud, a Gaza e nelle città idumee di Marisa e Adora, al confine con la Giudea.[3] Un suo agente si unì a una carovana diretta nell'Hauran, un altro, in servizio a Cipro come γραμματεύς, si trovava allora in Fenicia, probabilmente chiamato dallo stesso Zenone, e chiedeva da Tiro che gli si inviasse a Berito una certa somma per le spese necessarie.[4] A Gaza poco prima del suo improvviso ritorno, consegnerà, per ordine di Apollonio, un considerevole quantitativo di cereali.[5]

Nel suo viaggio in Transgiordania e in Galilea, nel corso del quale attraversò di certo anche la Giudea e visitò Gerusalemme – esiste una sua ricevuta di pagamento da questa città[6] –, Zenone fu accompagnato da un seguito imponente, così come era solito fare Apollo-

1. Sulla durata del soggiorno v. Tcherikover: Miz. 11-13 e l'introduzione a PLond 1930, di imminente pubblicazione; sull'itinerario seguito e sui particolari geografici anche 57 ss. 84 n. 80. 87 n. 97 e HC, 430 n. 70. Sono essenziali le liste delle provvigioni PCZ 59004 col. 1 cf. CPJ 1, 121 s. nr. 2a; PCZ 59005 = CPJ 1, 122 nr. 2b; PLond 1930 (inv. 2358 A) in parte in CPJ 1, 123 s. nr. 2d. Per «Birta» di Tobia v. PCZ 59003 (SB 6709) = CPJ 1, 118 ss. nr. 1. Per l'identificazione delle singole località v. F.M. Abel: RB 32 (1923) 409 ss.; 33 (1924) 566 ss.; 36 (1927) 145 ss. 474 ss.; A. Alt, nella rassegna di testimonianze papiracee di U. Wilcken: APF 7 (1924) 293, e J. Herz: PJB 24 (1928) 107 s. n. 4 non concordano con l'identificazione proposta da Abel. Sul richiamo in Egitto v. PSI 322. Su tutto questo argomento vedi sotto, pp. 639 s., tav. 1. Cf. S. Mittmann in *Archäologie u. A.T.*, Festschrift K. Galling 1970, 199-210.

2. PCZ 59012, relazione sullo sdoganamento delle merci a Pelusio. Secondo il PLond inv. 2358 B, non ancora pubblicato, Zenone spedisce da Tolemaide «doni» a Pelusio, v. Tcherikover, HC, 432 n. 80.

3. PCZ 59016; 59006. 59015; 59537; PSI 322.

4. PCZ 59008 col. 3; 59016.

5. PLond 1931 (inv. 2326) del 25 Audenaios (= 10 febbraio) 258 a.C.

6. CPJ 1, 122 nr. 2b = PCZ 59005, cf. anche 2a = PCZ 59004.

nio nei suoi giri di ispezione in Egitto: le liste giunte sino a noi registrano settantotto persone – compreso Zenone –: di esse solo dodici hanno nome semitico, le altre hanno nome greco. C'erano alti funzionari, come un Apelle, τῶν παρὰ τοῦ βασιλέως, probabilmente con un incarico speciale da parte del re, forse lo stesso Callicrate, l'ammiraglio di Tolemeo II, Dionisodoro, ispettore dell'ufficio di contabilità del dieceta, inoltre diversi ufficiali, greci di Atene, Aspendo, Mileto e Colofone. Prese parte al viaggio pure Aristone, fratello di Zenone.[1]

Un seguito così ragguardevole è già di per se stesso indizio sufficiente del carattere ufficiale del viaggio, e si può presumere che gli affari privati, che Zenone dovette disimpegnare per conto del suo signore, ne costituissero solo un aspetto secondario.[2] Il lungo protrarsi della missione fu determinato dalla molteplicità dei compiti che essa comportava: Zenone doveva infatti esaminare in modo accurato la situazione locale, allacciare relazioni commerciali, controllare l'operato degli addetti alle finanze che già lavoravano in luogo, riorganizzare e allargare la rete di agenti – un certo numero di uomini del suo seguito rimarrà nella provincia anche dopo la sua partenza: in una parola, adottare tutti quei provvedimenti utili per un più proficuo sfruttamento delle risorse locali. Probabilmente Zenone avrà esplorato anche la possibilità di trattare direttamente l'acquisto degli aromi, in modo da sottrarsi alla mediazione dei nabatei; questa intenzione spiegherebbe la spedizione in Transgiordania e nell'Hauran, le relazioni di affari con il moabita Malichos e con lo sceicco giudeo Tobia, infine l'interessamento di Apollonio al commercio carovaniero palestinese;[3] e anche la precedente fon-

1. Su quanto segue v. Tcherikover: Miz. 57-67: Apelle: PCZ 59006,26 e 59004,27, inoltre U. Wilcken: APF 8 (1927) 276; Callicrate: PCZ 59006,22. 39: due greci del suo seguito, v. U. Wilcken, *loc. cit.* e W. Otto: AAM 11 (1934) 25 n. 3; cf. OGIS 1,26 e PMichZen 147 s. nr. 100. Dionisodoro: 59006,38. 65; 59093,8; PCorn 1,7,40.59, ecc.; PCZ 59263. Aristone: PCZ 59006,46; 59052,9; PLond inv. 2358 B e l'introduzione di Edgar a PCZ 59029.

2. Rostovtzeff, *A Large Estate*, 1922, 26 s., cf. anche CAH 7, 120. 135, supponeva ancora che la missione fosse di carattere prevalentemente privato; invece Tcherikover, HC, 63, sottolinea, a ragione, il carattere ufficiale di questo viaggio, pur concedendo che vennero disimpegnati anche negozi privati.

3. Hauran: v. sopra, p. 102 n. 4; commercio degli aromi: sopra, p. 96; per il commercio carovaniero v. PColZen 1,3-10 nr. 2: una carovana di Apollonio faceva la spola tra Gaza e Sidone. Se fosse meglio conservato, PCZ 59015 ci fornirebbe informazioni più precise sui rapporti di Apollonio con il commercio degli aromi.

dazione, nell'Ammanitide, di una colonia militare agli ordini di Tobia e la promozione di Rabbat Ammon al rango di *polis* con il nuovo nome di Filadelfia sono probabilmente connesse con la politica tolemaica nei confronti dei nabatei.[1] I contatti che Zenone riuscì a stabilire nel corso del suo viaggio si mantennero vitali ed efficaci, come dimostrano le lettere che Tobia continuò a scrivere ad Apollonio e al re e i frequenti rapporti che agenti di Zenone redassero su tutto quanto di notevole fosse accaduto in qualsiasi angolo della Palestina.[2] Accanto ai funzionari e agli uomini di fiducia di Apollonio, tuttavia, non mancarono affaristi senza scrupoli. Soprattutto il *commercio di schiavi* si presentava come un'attività assai lucrosa, dal momento che in Egitto la riduzione in schiavitù di indigeni liberi era stata proibita da una apposita legge regia.[3] Anche Zenone in Palestina acquistò degli schiavi, che tuttavia gli procurarono qualche preoccupazione; altri tre, insieme con un eunuco che svolgeva le funzioni di tutore, ne ricevette in dono il dieceta da parte di Tobia.[4] Un caso più delicato si presentò quando uno degli agenti di Zenone di propria iniziativa comprò schiavi in Palestina e, nel tentativo di rivenderli fuori del paese senza licenza di esportazione, ebbe delle difficoltà con gli addetti alla dogana di Tiro.[5] Sappiamo anche di due greci che, al servizio di Apollonio come carrettieri, organizzarono in grande stile una tratta di schiave: viaggiarono con le ragazze in lungo e in largo sino all'Hauran e al territorio degli ammoniti e dei nabatei, qui comprando, là vendendo; quattro delle

1. V. sopra, pp. 33. 47 s. 90. «Filadelfia - Rabbat Ammon» fu trasformata in solida fortezza, per difendere la regione soprattutto dagli attacchi degli arabi, come testimonia il resoconto di Polibio (5,71,1-10). Cf. anche M. Rostovtzeff, *Caravan Cities*, 1932, 58-62.

2. Le lettere di Tobia: PCZ 59075/76 = CPJ I, 125-129 nr. 4 e 5. Sull'attività svolta da agenti in Palestina e in Fenicia, in un periodo di tempo successivo, v. PCZ 59057. 59077. 59093. 59292; 59537. 59804; PSI 406. 444. 494. 495. 594. 616. 628; PCorn 1,224 s.; v. anche Tcherikover: Miz. 15. 67.

3. Sul commercio tra Palestina ed Egitto vedi, in generale, Rostovtzeff, HW I, 277. 301 s.; III, 1173 n. 184 con bibliografia; intorno al traffico di schiavi in particolare Tcherikover: Miz. 16 ss. e HC, 68 s.; sulla limitazione del numero degli schiavi in Egitto v. Rostovtzeff, HW I, 251 s.; III, 1150 n. 119; per una trattazione generale sulla schiavitù nell'Egitto tolemaico v. anche W.L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, 1955, 28. 30 s.

4. PCZ 59015 (v. sopra, pp. 61 s.) e forse 59804; PCZ 59076 a b = CPJ I, 125 s. nr. 4. Cf. anche PCZ 59003 = CPJ I, 118 s. nr. 1.

5. PCZ 59093 e l'esauriente commento di Tcherikover: Miz. 68 ss.

loro vittime furono consegnate come «sacerdotesse», probabilmente prostitute sacre, a Joppe, un'altra venne affittata a un ὁροφύλαξ di Pēgai, proprietario di una locanda.[1] Spesso schiavi palestinesi riuscivano a fuggire durante il loro trasporto in Egitto: forse avvertivano la differenza tra la condizione dello schiavo nell'ordinamento prevalentemente patriarcale della famiglia orientale e le crude esigenze di profitto economico alle quali si ispiravano i greci.[2] Una via intermedia tra questi due opposti atteggiamenti nei confronti degli schiavi (il trattamento duro e disumano – greco – e quello più benevolo, di tipo patriarcale) sarà proposta, più tardi e in modo affatto originale, da Ben Sira.[3] In Egitto tra le classi elevate greche c'era una forte richiesta di schiavi «siri», che venivano adoperati soprattutto nei servizi domestici, mentre nel lavoro dei campi e nella produzione manifatturiera era economicamente più conveniente la poco costosa mano d'opera «di condizione libera». Tra questi σώματα ἀπὸ Συρίας, spesso menzionati nella corrispondenza di Zenone, si trovavano sicuramente anche giudei. Due schiave, Ἰωανα(ι) e Ἄνας, i cui nomi ebraici erano, probabilmente, Johanna e Hanna, lavoravano, ad esempio, al servizio di Apollonio, e lo Ps. Aristea ricorda l'elevato numero di schiavi giudei arrivati in Egitto in seguito alle campagne militari di Tolemeo I.[4] Non mancavano, tuttavia, lavoranti giudei di condizione libera; la corrispondenza di Zenone menziona due vignaioli, un pastore, un guardiano di cani e un mattonaio, al quale il dieceta concesse persino di osservare il saba-

1. PSI 406; cf. *op. cit.*, 17 s. e 74 n. 10; cf. anche Herond., *mim.* 2,16: l'esportazione di prostitute da Tiro a Cos. Sulla localizzazione di Pēgai v. Ios., *ant.* 13,261; A. Alt: ZDPV 45 (1922) 220-223 e Tcherikover, HC, 433 n. 85.

2. PCZ 59015. 59537: gli schiavi sarebbero fuggiti perché trattati male a Marisa dal padrone (Zenone?) a cui erano stati destinati (l. 4); 59804 (= PColZen nr. 3 e PSI 602); cf. anche *Sir.* 33 (G 30),40.

3. Trattamento duro *Sir.* 23,10; 33 (G 30),33 ss.; 42,5. Trattamento benevolo: 4,30 (G); 7,20 s.; 10,25; 33 (G 30),39 ss. Sull'atteggiamento dei greci nei confronti degli schiavi v. J. Vogt, *Sklaverei u. Humanität*, 1965, 37 ss. 68 ss. 83 ss.

4. Sugli schiavi provenienti dalla Palestina o dalla «Siria» v. PCZ 59011,22; 59077; PSI 648; PColZen 2,92 ss. nr. 87; PCorn 1,223 ss.; è difficile stabilire se i siri menzionati nella lunga lista di PCZ 59292,52. 464. 472, PColZen 2,109 ss. nr. 93 e PMichZen 49 fossero schiavi o mano d'opera salariata. Secondo PCZ 59145 la schiava di nome Sphragis, comperata da Zenone nell'Ammanitide, lavorava, forse nel Fayyum, come filatrice di lana, v. CPJ 1, 121 l. 5. Sulle schiave giudee v. PCorn 1,160 ss. = CPJ 1, 132 s. nr. 7, e PCorn 1,198 (v. l'introduzione p. 1). Cf. *ep. Ar.* 12-14.23: il numero di centomila è senz'altro eccessivo, v. W.L. Westermann, *op. cit.*, 28.

to. Sparsi per tutto il paese esistevano poi diversi «villaggi di siri», abitati in parte da giudei.[1] Tutto questo è segno di un costante flusso migratorio dalla Palestina. Il decreto sulla denuncia degli schiavi nella provincia «Siria e Fenicia», il cui testo leggiamo nel Papiro Rainer, si proponeva di porre fine alla diffusa riduzione in schiavitù dei σώματα λαϊκὰ ἐλεύθερα (la popolazione contadina semilibera).[2] Un'iscrizione dell'inizio del III sec. a.C., proveniente da Oropo, ai confini tra l'Attica e la Beozia, e riguardante l'affrancamento, avvenuto in seguito a un sogno oracolare, del giudeo Mosco, figlio di Moschione, ci fornisce la prova che schiavi giudei cominciarono relativamente per tempo a essere venduti in Grecia, dove si assimilarono alla popolazione locale.[3] Questa circostanza fa meglio comprendere le imprecazioni contro Tiro, Sidone e le «contrade dei filistei» di *Gl.* 4,4-8: dopo aver minacciato vendetta per il saccheggio di Gerusalemme, il profeta così continua:

«I figli di Giuda e i figli di Gerusalemme voi avete venduto ai greci (*libnê hajj^{e}wānîm*), affinché fossero lontani dalla loro patria. Ecco, io li faccio sorgere dal luogo, dove voi li avete venduti... E io venderò i vostri figli e le vostre figlie ai figli di Giuda, e questi li venderanno ai sabei, un popolo lontano...». Il traffico di schiavi con l'Arabia meridionale è confermato dall'iscrizione degli ieroduli di Ma'în, che menziona ventotto schiave provenienti da «Gaza» e otto soltanto dall'Egitto.

Il passo di Gioele è di datazione incerta: è da porre in relazione forse con la conquista di Gerusalemme da parte di Tolemeo I, forse con qualche altro avvenimento, a noi sconosciuto, accaduto durante le guerre dei diadochi (323-301 a.C.). Il tono di minaccia, in ogni caso, induce a escludere il periodo pacifico della dominazione tolemaica, e l'epoca dei Maccabei è senz'altro troppo tarda,[4] se consi-

1. PCZ 59241. 59292,611. 59367. 59710,41; PSI 393 e vol. VI, p. XIII = CPJ I, 134-145 nrr. 9-14. Sui villaggi di siri v. PCZ 59404. 59497 e Tcherikover in CPJ I, 4 n. 12 e n. 14. Σύρος diventò un diffuso nome per schiavi: Liddell-Scott 1732.

2. V. sopra, p. 65 n. 1.

3. M. Mitsos: Archaiologike Ephemeris 1952 (ed. 1955) 194-196 e D.M. Lewis: JSSt 2 (1957) 264-266. Inoltre F. Bömer, *Unters. ü. d. Rel. d. Sklaven* II, in AAMz, 1960, 24 ss. Nel 136 a.C. lo schiavo siriaco Euno, per ispirazione della *Dea Syria*, eccitò alla ribellione i suoi compagni di sventura e guidò la rivolta sino al 132, v. J. Vogt, *Sklavenkriege* in AAMz, 1957, 27 ss.

4. *Gl.* 4,4-8 è spesso considerato, per la sua redazione in prosa, una tarda interpolazione, v. A. Weiser, *Das Buch der 12 kleinen Propheten* I, ATD 24 (1949) 107, e Robinson-Horst, *Die 12 kleinen Propheten*, ^{3}1964, 67. Una datazione prima di Alessandro, intorno

deriamo che per quel tempo come intermediari nel traffico di schiavi sono ricordati i fenici (anche in *2 Macc.* 8,11), mentre si infittiscono le notizie relative all'affrancamento di schiavi giudei in Grecia: nel 163/162 a.C. fu liberato a Delfi uno schiavo greco, nel 158/157 a.C. una giudea di nome Antigone, insieme con le figlie Teodora e Dorotea.[1] Il noto filosofo cinico Menippo, di condizione servile, intorno ai primi anni del iii secolo lasciò la sua città di origine, Gadara, in Transgiordania, per trasferirsi a Sinope, sul Mar Nero.[2] Senza dubbio il commercio di schiavi aveva in Palestina notevole rilevanza economica.

La Palestina, per lo meno nelle annate favorevoli, esportava anche cereali, di cui, quando in Egitto il raccolto era scarso, diventava la fonte principale di approvvigionamento. Il «grano siriaco» era molto pregiato in Egitto e fu coltivato dallo stesso Apollonio, che ne apprezzava il breve tempo di maturazione.[3] Un altro prodotto di esportazione era l'olio di oliva, dal momento che i greci non erano disposti a farne a meno e l'Egitto produceva quasi esclusivamente olio vegetale. Tanto per i cereali quanto per l'olio il governo autorizzava il commercio privato per l'esportazione, ma lo sottoponeva a una rigida sorveglianza per via dei suoi monopoli.[4] Anche vino veniva esportato in Egitto, come attestano le spedizioni effettuate dalla tenuta di Apollonio in Galilea.[5] Inoltre nei papiri di Zenone si trovano liste di merci registrate sotto una quantità di voci diverse.[6] Nel complesso la Palestina, nelle sue relazioni commercia-

al 520 a.C., come propone J.M. Myers (ZAW 74 [1962] 190. 195), è poco probabile. Sull'iscrizione di Ma'în v. Altheim-Stiehl, *Araber* 1, 75.

1. CIJ 1, 512 ss. nr. 710 e nr. 709; cf. 711: chi affranca lo schiavo è un giudeo (119 a.C.).

2. R. Helm, PW XVI, 888; M. Hadas, HCu, 110 s.; v. sotto, pp. 182 s.

3. PSI 324. 325; cf. Tcherikover: Miz. 20 s. e HC, 69 s. 434 n. 88 (con bibliografia), v. anche OGIS 56, 17: sotto l'Evergete, in occasione di una carestia, vennero importati cereali dalla «Siria e Fenicia» e da Cipro. Sul grano siriaco v. A. Thompson: APF 9 (1930) 207-213 (PCZ 59155). Non sappiamo se la grande quantità di grano e di orzo che, secondo PLond 1931 (inv. 2326), Zenone avrebbe consegnato a Tolemaide poco prima della sua partenza provenisse dall'Egitto o dall'entroterra palestinese. A Tolemaide, il principale centro dell'amministrazione tolemaica, sicuramente non mancavano grandi granai.

4. PCZ 59012; 59015 recto; 59077; sull'argomento v. Tcherikover: Miz. 22 e C. Préaux, *Écon.*, 85 ss. Già le *Revenue Laws* (col. 52, 25 ss. = Mitteis-Wilcken, *Grundz.* 1, 2, 256 s.) distinguono tra olio «siriaco» e olio forestiero.

5. PSI 594, cf. 554; Tcherikover: Miz. 23.

6. PCZ 59012, 59013. 59014; PSI 594; PColZen 1, 3 ss. nr. 2; Tcherikover: Miz. 23 s.;

li con l'Egitto, era prevalentemente esportatrice; le importazioni riguardavano soprattutto manufatti, come papiri, prodotti di vetro, ceramica, tessuti di lino; si aggiunsero, poi, a misura che ne cresceva la richiesta, oggetti artistici di lusso, nel cui commercio ormai Alessandria occupava il posto che era stato un tempo della Grecia.[1] Ma anche in questo settore non tardò a svilupparsi una produzione locale.

Già da tempo in Fenicia e in Palestina si svolgeva un intenso *commercio di transito*, favorito dalla posizione geografica delle due regioni; qui avevano loro basi soprattutto i traffici tra Egitto, Arabia, Mesopotamia e gli altri paesi del Mediterraneo. La navigazione era prevalentemente di cabotaggio e Pelusio distava da Gaza appena due giorni di viaggio. Non è pertanto sorprendente che una lunga lista di merci, sdoganate a Pelusio e importate dalla «Siria», comprenda molte voci di prodotti provenienti dall'Asia Minore e dalla Grecia.[2] Particolarmente istruttiva è, a questo riguardo, la relazione su un'impresa commerciale internazionale, che trattava suppellettile di arredamento: cuscini, coperte, materassi e lettiere, comprando o vendendo a Mileto, Cauno di Caria – la patria di Zenone –, Alicarnasso, Gaza, Rabbat Ammon e Akko-Tolemaide; l'imprenditore, un agente di Apollonio, avrebbe dovuto acquistare una partita di lana a Mileto, ma la moglie, nel frattempo, concluse l'affare ad Alessandria.[3] Questo episodio è anche una testimonianza delle strette relazioni commerciali che la Palestina – già da prima di Alessandro – intratteneva con le isole dell'Egeo, soprattutto con i grandi centri mercantili di Rodi e, più tardi, di Delo. Un'abbondante documentazione, proveniente da quest'area, ci parla di mercanti non solo fenici, ma anche palestinesi, e le testimonianze, relativamente antiche, su comunità giudaiche a Delo e a Rodi confermano queste

PLond (inv. 2358 B), non ancora pubblicato, contiene una lista di «doni» di Zenone, lasciati a Tolemaide: si tratta di un'enorme quantità di generi alimentari, dal vino di Chio al miele di Siria.

1. Rostovtzeff, HW I, 291 ss. 197; K. Galling, BRL, 199. 360, v. anche R. Giveon: IEJ 13 (1963) 20-29 e E. Leider, *Der Handel v. Alexandria*, 14 ss. 49 ss. Sulla produzione locale di vetro e di altri manufatti v. Tell Anafa: S.S. Weinberg (sopra, p. 47 n. 4), 99 ss.

2. PCZ 59012; v. Tcherikover: Miz. 24 s. Apollonio aveva una flotta personale per il commercio sul Nilo e con la Palestina; qui è al suo servizio un capitano di nome Eracleide: PCZ 59012; 59013; 59804; cf. anche 59002 e PSI 322 e 594: le piccole imbarcazioni arrivano facilmente sino a Menfi navigando contro corrente; v. Tcherikover, HC, 432 n. 79.

3. PSI 616.

notizie.[1] Nel complesso la corrispondenza di Zenone ci fornisce, anche per quanto riguarda la Palestina, l'immagine di una vita economica molto attiva, quasi frenetica, a cui dava impulso quell'esercito di funzionari, agenti e commercianti greci che invasero, nel vero senso della parola, il paese, «penetrando sin nell'ultimo dei suoi villaggi».[2]

Questo fervore di iniziative, che con il Filadelfo coinvolse e contagiò anche la Palestina, ci mostra ancora molti e svariati aspetti. Probabilmente nello stesso decennio in cui cade il viaggio di Zenone i sidonii fondarono un emporio a Marisa, centro amministrativo dell'Idumea e punto di incrocio delle strade Gaza-Gerusalemme, Ascalona-Hebron, Petra-Joppe, con l'intenzione, verisimilmente, di inserirsi nel commercio di transito degli aromi e delle spezie. Costituirono un loro πολίτευμα, raggiunsero presto un certo benessere, si integrarono con l'aristocrazia idumea e insieme con essa condussero la vita di signori feudali, come testimoniano le decorazioni dipinte delle loro grandi tombe rupestri; infine assimilarono profondamente la cultura ellenistica alessandrina e adottarono la lingua greca.[3] Pressappoco negli stessi anni i tirii fondarono un empo-

1. Sull'importanza che aveva *Rodi* nel III secolo nei traffici commerciali del regno tolemaico v. Rostovtzeff, HW I, 173 ss. e III, 1125 s.; tra le altre cose vennero inviati al diecета, ad Alessandria, doni di notabili sidonii per il tramite dei loro agenti di Rodi: v. PRyl 554 = C.C. Edgar: BJRL 18 (1934) 111 s. n. 1 e PMichZen 3. Sulla presenza di mercanti di Ascalona a Rodi, Delo, Atene ecc. a partire dal III sec. a.C. v. Schürer II, 124 s. La più antica testimonianza di una diaspora giudaica ci è fornita da una lettera del senato romano (139 a.C.), nella quale sono enumerate, accanto a Rodi e a Delo, tutta una serie di città e di isole dell'Egeo: *1 Macc.* 15,16-24; il numero dei giudei che vivevano in quest'area doveva essere quindi relativamente alto. Su *Delo* v. Rostovtzeff, HW I, 178 ss. e P. Roussel, *Délos Colonie Athénienne*, 1916, 86 ss.: la lista degli efebi con l'indicazione della città d'origine: Ascalona, Tiro, Sidone, Damasco. Nel II sec. a.C. appaiono gerrei, minei e nabatei. V. inoltre i santuari dedicati agli dei di Ascalona e di Iamnia in A. Plassart, *Exploration archéologique de Délos*, vol. 11 (1928) 278 ss. e 285 ss. Sui giudei v. P. Roussel, *op. cit.*, 94 s., la scoperta della più antica sinagoga a noi nota (I sec. a.C.), inoltre M. Hengel: ZNW 57 (1966) 151 n. 53 e le invocazioni di vendetta dei giudei della vicina Renea, v. A. Deissmann, LvO 351-362, 100 a.C. circa. Per i nomi semitici a Delo v. O. Masson, in *Hommages A. Dupont-Sommer*, 1971, 61-73. Sui giudei nelle isole dell'Egeo cf. Schürer III, 56 s. e Juster I, 188 s. Dall'isola di *Cos* abbiamo una dedica a Helios (200 a.C. circa) di un certo Abdaios di Gerasa e un'iscrizione bilingue greco-nabatea del 68 a.C. Anche qui, secondo *1 Macc.* 15,23 viveva una comunità giudaica: v. O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 1963, 309-312.

2. M. Smith, in *Fischer Weltgeschichte* VI, 1965, ed. P. Grimal, 255.

3. J.P. Peters e H. Thiersch, *Painted Tombs in the Necropolis of Marisa*, 1905, 9 ss.; fondamentale importanza ha l'iscrizione funeraria, *op. cit.*, 12. 36. 38 = OGIS 593 e Schürer

rio a Rabbat Ammon, in Transgiordania, dove introdussero anche il culto del loro dio Eracle-Melkart e di sua madre Asteria-Astoret. La città – che era anche un'importante fortezza – ricevette, ancora sotto il secondo Tolemeo, il nuovo nome di Filadelfia; fu anch'essa un importante centro lungo le vie carovaniere che raggiungevano il Golfo Persico e l'Arabia meridionale.[1]

Un'ulteriore prova dell'espansione economica della Palestina in questo periodo è fornita dai *ritrovamenti di monete*. Da un esame comparativo dei pezzi rinvenuti, in un lungo arco di tempo, in località e livelli di scavo riconducibili alla prima età ellenistica, si ricava che le emissioni di Tolemeo II sono circa quattro-cinque volte più numerose di quelle di suo padre, otto volte più numerose di quelle pretolemaiche, attiche, fenicie, filisteo-arabiche, di Alessandro. Le monete dei successivi Tolemei segnano un forte regresso quantitativo – forse perché le scorte predisposte dal Filadelfo durarono a lungo, forse, ed è spiegazione preferibile, perché questi sovrani non seppero dare all'economia un impulso altrettanto vitale e inasprirono, per giunta, la pressione fiscale (v. sopra, p. 76). Le coniazioni seleucidiche, pressoché assenti nel III secolo a.C. – e la ragione è da cercare nel monopolio monetario istituito dai Tolemei – fanno la loro comparsa, in grande quantità, solo dopo la conquista di Antioco III, mentre spariscono rapidamente quelle tolemaiche. Le monete di Antioco III, tuttavia, sono poco più di un terzo rispetto a quelle del Filadelfo, mentre un primato assoluto viene raggiunto da Antioco IV Epifane, le cui emissioni sono addirittura più numerose di quelle di Tolemeo II, probabilmente a causa delle campagne militari in Palestina condotte da lui e dai suoi generali; e che i soldati portassero seco denaro coniato è dimostrato dal numero

II, 4 s. n. 8: 'Απολλοφάνης Σεσμαίου, ἄρξας τῶν ἐν Μαρίσηι Σιδωνίων ἔτη τριάκοντα καὶ τρία καὶ νομισθεὶς | πάντων τῶν καθ'αὑτὸν χρηστότατος καὶ φιλοικειότατος, ἀπέθανεν δὲ βιώσας ἔτη | ἑβδομήκοντα καὶ τέσσαρα ἐν... Apollofane era ἄρχων del *politeuma* sidonio. Una certa Philothion si definisce σιδωνία (Peters-Thiersch, 66), così come una certa Eikonion (F.M. Abel: RB 34 [1925] 275). Sui nomi v. sotto, pp. 142 ss. Uno stile di vita feudale mostra anche la scena di caccia riprodotta in Rostovtzeff, HW I, t. LVIII (Peters-Thiersch, t. VI). L'ἵππαρχος Ananos (?), raffigurato nell'atto di colpire un leopardo, potrebbe essere un ufficiale giudeo (?) della guarnigione; per il nome v. l'indice in Josephus Flavius, *Opera*, ed. B. Niese, 1955, 7, 9; per la raffigurazione v. sotto, p. 191 n. 1.

1. Tcherikover, HC, 100. Intorno al culto di Melkart-Eracle e di Asteria v. Clermont-Ganneau: RAO 7 (1906) 147-155 e F.M. Abel: RB N.S. 5 (1908) 568-577. Cf. anche sopra, pp. 47 s. 104.

straordinariamente elevato di monete dell'Epifane ritrovate nella cittadella di Bet Zur. Complessivamente si può dire che il denaro coniato divenne di uso comune in Palestina solo con Tolemeo II, sostituendosi sempre più al baratto.[1]

L'espansione del commercio estero nel corso del III secolo a.C. è attestata dalle numerose brocche a manico sigillate – in parte databili – di Rodi e di altre isole dell'Egeo, rinvenibili in tutta la Palestina a occidente del Giordano, Giudea, Samaria e Galilea comprese, e sporadicamente anche in Transgiordania. Probabilmente i soldati delle guarnigioni, i funzionari e i commercianti greci, ma anche i membri dell'aristocrazia indigena, ai prodotti locali preferivano il vino e l'olio delle isole egee e della costa ionica, che, travasati a Rodi e a Cos, venivano esportati in tutto il mondo. Diventano quindi comprensibili gli sforzi di Apollonio per produrre in Galilea vino di qualità ionica.[2] D'altra parte i giudei più osservanti già da tempo,

1. Sull'argomento v. sotto, p. 641, tavola 2. Essa si basa sui seguenti studi: 1. G.A. Reisner - C.S. Fisher, *Harvard-Excavations at Samaria, 1908* 1,1924, 252 ss.; 2. J.W. Crowfoot et al., *Samaria-Sebaste, Reports. 1931-1933*, 1953, 3. 45 ss.; 3. O. Sellers, *The Citadel of Beth Zur*, 1933, 70 s. e R.W. Funk: BASOR 150 (1958) 8-20; 4. G.M. Fitzgerald, *Beth-Shean Excavations 1921-1923*, 1931, 51 ss. (i pezzi provengono in massima parte da un deposito di monete); 5. O.R. Sellers: BA 25 (1962) 87-96 (parte da un deposito, parte *in situ*); 6. O. Tufnell, *Lachish III*, 1953, 412 ss.: le monete, in questo caso, mostrano con chiarezza che la località, fiorente nel periodo persiano, decadde nell'età ellenistica; 7. C.C. McCown et al., *Tell en Nasbeh* 1, 1947, 174. 275; 8. B. Mazar et al., *'Ein-Gedi*, 1963, 81 s.; 9. Y. Aharoni, *Excavations at Ramath Raḥel, Seasons 1959 and 1960*, 1962, 93 s. e *Seasons 1961 and 1962*, 1964, 107-115; 10. L.A. Sinclair: AASOR 34/35 (1954-56) 1960, 36. La tavola non è completa, tanto più che relazioni di importanti scavi, come R.A.S. Macalister, *Gezer* 1, 1912, 267 e Bliss-Macalister, *Excavations in Palestine*, 1902, 68 (Marisa), non forniscono un prospetto utilizzabile delle monete rinvenute. Sul problema v. già Sellers-Albright: BASOR 43 (1931) 10. Non esiste ancora un prospetto complessivo degli scavi di Balâṭah-Sichem.

2. Nella pianura costiera brocche rodie sono state trovate in pressoché tutti gli scavi di siti riferibili alla prima età ellenistica: v. J.H. Iliffe: QDAP 2 (1933) 155, con la bibliografia precedente; C.A. Johns: QDAP 3 (1934) 151: 'Aṭlit; IEJ 9 (1959) 274: Tolemaide-Akko; RB 70 (1963) 584: Torre di Stratone; RB 69 (1962) 406 s.: Tirat Yehuda; RB 67 (1960) 397: Tell Mor; M. Dothan: IEJ 14 (1964) 88: Asdod; QDAP 9 (1942) 131 ss.: Petra; O.R. Sellers, *op. cit.*, 41 ss. 52: Bet Zur; Bliss-Macalister, *op. cit.*, 131 s.: Marisa; R.A.S. Macalister, *op. cit.* II, 251 ss. e QDAP 4 (1934/35) 200: Gezer; Macalister-Duncan: PEFA 4 (1926) 191 ss. 203: Gerusalemme-Ophel, tre-quattrocento brocche a manico, appartenenti probabilmente alla guarnigione dell'Akra, v. anche Crowfoot-Fitzgerald: PEFA 5 (1927) 86 ss.: valle del Tyropoeon, Gerusalemme; Toombs-Wright, *op. cit.*, 45: Sichem; Reisner-Fisher, *op. cit.* 1, 310 ss.; J.W. Crowfoot, *Samaria-Sebaste* III, 380; RB 63 (1956) 79 = ADAJ 3 (1956) 79 ss.: Tell Dotan; G.M. Fitzgerald, *op. cit.*, 44 ss.: Scitopoli; B. Maisler et al.: IEJ 2 (1952) 166. 22 s.: Filoteria; IEJ 5 (1955) 211: Bet Shearim. Per la

sicuramente, si astenevano dal vino pagano, per non incorrere in impurità rituali.[1]

L'interesse che il Filadelfo e il suo dieceta sempre ebbero per tutte quelle innovazioni che contribuivano al miglioramento quantitativo e qualitativo della produzione agricola coinvolse, con tutta probabilità, anche i grandi latifondi della corona in Palestina e, in particolare, la δωρεά di Apollonio in Galilea; si può quindi presumere che anche qui abbiano introdotto la coltura di nuove piante, provveduto a lavori di terrazzamento, sperimentato nuovi metodi di coltivazione.[2] L'esiguità delle fonti rende difficile una dimostrazione circostanziata, ma allusioni e accenni sparsi nelle letterature classiche ci permettono di giungere a qualche conclusione sicura. Già Teofrasto, allievo di Aristotele, verso la fine del IV sec. a.C. riferisce dell'esistenza, in «una valle della Siria», che dal contesto risulta essere quella del Giordano, di due «Paradisi» (grandi parchi dei re di Persia), nei quali si ricavava una sostanza particolarmente preziosa, il balsamo.[3] Le testimonianze parallele di epoca più tarda (Diodoro, Strabone, Pompeo Trogo e Giuseppe) fanno esplicito riferimento a Gerico e a 'Engedi.[4] Secondo Diodoro, che dipende da Ieronimo di Cardia, contemporaneo di Teofrasto, la coltivazione della *pianta del balsamo* era esclusiva della regione (οὐδαμοῦ μὲν τῆς ἄλλης οἰκουμένης εὑρισκομένου) e consentiva grandi profitti (ἐξ οὗ πρόσοδον ἁδρὰν λαμβάνουσιν); per Pompeo Trogo essa costituiva la maggior fonte di ricchezza dei giudei, mentre Orazio ne parla,

Transgiordania v. E. Olavarri: RB 71 (1965) 93: 'Arô'er. Anche questo elenco è necessariamente incompleto. Intorno al commercio rodio, soprattutto di vino e di olio, v. Rostovtzeff, HW I, 173 ss.; II, 536 ss.; III, 1253 n. 93. 1254 n. 97. 1256 s. n. 109.

1. *Dan.* 1,8; cf. S. Lieberman, *Hellenism*, 150 e E. Bickerman(n): RIDA 5 (1958) 140.

2. Il fatto che nella tradizione talmudica, posteriore alla Bibbia, si trovino menzionate molte più piante che nell'A.T. (v. G. Dalman, *Arbeit u. Sitte in Pal.* II, 1932, 264-302, cf. anche Schürer II, 78 s. e K. Galling, BRL, 84) può essere spiegato, almeno in parte, con l'introduzione di nuove colture in età ellenistica; v. anche gli esempi riportati da Rostovtzeff, HW II, 929 e 931 e F. Heichelheim in T. Frank, *An Economic Survey of the Roman Empire* IV, 130 ss.

3. Theophr., *hist. plant.* 9,6,1 cf. 2,6,8 e 9,7,1: il lago sulle cui rive cresce la canna dalla quale si ricavano sostanze aromatiche è forse quello di Genezaret, anche se l'indicazione di trecento stadi corrisponde piuttosto alle dimensioni del Mar Morto, cf. Strabo 16,2,16 (755).

4. Diod. Sic. 2,48,9 = 19,98; Strabo 16,2,41 (763): anche qui si parla di παράδεισος e di «grande guadagno»; Trog. in Iust., *epit.* 36,3 (Reinach 225); Ios., *ant.* 4,100; 14,54; *bell.* 1,138; 4,469. Su Gerico v. anche Schürer I, 380-382 n. 37. Su 'Engedi v. Ios., *ant.* 9,7 cf. Plin., *nat. hist.* 5,73; *Shabb.* 26a a *Ger.* 52,16 e B. Mazar et al.: 'Atiqot 5 (1966) 8 s.

come di un prezioso tesoro, a proposito del re Erode.[1] Strabone, poi, afferma che i giudei avrebbero, di propria iniziativa, ridotto l'estensione di questa coltura, per far aumentare il prezzo dell'aroma.[2] Tutto questo spiega come mai Marco Antonio donò a Cleopatra le piantagioni di balsamo – forse da tempo rivendicate dalla regina –, costringendo poi Erode a pagare un considerevole affitto per poter continuare a sfruttarne il prodotto.[3] Tuttavia non sembra che il balsamo sia rimasto a lungo monopolio di questa regione: le fonti ricordano piantagioni presso Zoar, all'estremità meridionale del Mar Morto, a Scitopoli, sulle rive del Lago di Genezaret e, in un caso, anche in Egitto, per non parlare dell'Arabia Felice, la terra d'origine di questo arbusto.[4] Plinio ripete la notizia, risalente a Teofrasto, secondo la quale all'epoca di Alessandro i due παράδεισοι fornivano un profitto relativamente modesto; ma aggiunge che in età romana il ricavato era considerevolmente maggiore e riporta la somma di settanta-ottanta milioni di sesterzi per un periodo di cinque anni.[5] Si spiega forse proprio con la rilevanza economica di questo monopolio naturale l'interesse, per nulla inferiore a quello suscitato dai resoconti sul tempio di Gerusalemme, che il balsamo della Giudea o di Gerico, insieme con il Mar Morto e il bitume che da esso si ricavava, destava negli scrittori antichi.[6] Se consideriamo che per il periodo compreso tra il IV e il I secolo a.C. manca una documentazione storica diretta e che gli storici della prima età imperiale attingono a fonti ellenistiche, oggi in gran parte perdute,[7] possiamo ragionevolmente supporre che l'importanza della colti-

1. Iust., *op. cit.*: *Opes genti ex vectigalibus opobalsami crevere*; cf. Horat., *ep.* 2,2,184 (Reinach 247). Nella tradizione talmudica *'pwblsmwn* è forestierismo più volte ricorrente, v. S. Krauss, *Talmud. Archäologie* I, 1910, 234 ss. e *Griech. u. Lat. Lehnwörter* II, 1898 s., 99; I. Löw, *Die Flora der Juden* I, 1, 1926, 299-304. 2. Strabo 17,1,15 (800).

3. Ios., *bell.* 1,361; *ant.* 15,96; cf. Plut., *Anton.* 36 (Reinach 148).

4. Zoar: I. Löw, *op. cit.* I, 1, 301; Scitopoli: Aristid., *or.* 48 = 2,470 Dindorf = 36 Keil p. 82; Lago di Genezaret: Strabo 16,2,16 (755), cf. anche S. Kraus, *Archäol.* I, 688 n. 254: *Ber.* 43a (bar.); Egitto: Diosc., *mat. med.* 1,18 (Reinach 134 s.), Dioscoride dipende dalla stessa fonte di Plinio, cioè da Teofrasto; Arabia: Diod. Sic. 3,46,2; Strabo 16,419 (778), Paus. 9,28,3 ecc. 5. Plin., *nat. hist.* 12,111-123.

6. Al tempo di Alessandro il balsamo valeva il doppio dell'argento e veniva spesso contraffatto: Theophr. 9,6,4 = Plin. 12,117.

7. Secondo K. Reinhardt, *Poseidonios über Ursprung u. Entartung*: Orient u. Antike 6 (1928) 60-75, la descrizione del Mar Morto in Strabone deriva da Posidonio, quella delle piantagioni di balsamo, invece, da una fonte sconosciuta.

vazione del balsamo non sia stata scoperta solo in età romana, ma risalga già ai primi Tolemei, che, in linea con la loro politica, non avranno mancato di sfruttare, nel modo più vantaggioso possibile, anche i territori di Gerico e di 'Engedi. È pure probabile che a questi sovrani si debba l'estensione dell'area coltivata e l'introduzione della coltura in Galilea e in Egitto. Anche a 'Engedi, dove già nel tardo regno esisteva un territorio demaniale coltivato a balsamo, fiorente durante il v secolo, al tempo della dominazione persiana, poi caduto in abbandono per le continue scorrerie delle tribù nomadi, sono state rinvenute monete di età tolemaica e le fondazioni di una solida cittadella, costruita per difendere la tenuta regia dagli arabi. Si può quindi pensare che le colture di balsamo e di palme, fiorenti in epoca romana grazie a un sistema di terrazze irrigate artificialmente, siano state impiantate proprio dai Tolemei;[1] e già nel Cantico dei cantici (5,13; 6,2; 8,14) le piantagioni di Gerico sono evocate tra suggestive immagini di erbe profumate e di aromi stillanti. Dopo la rivolta maccabaica i beni della corona passarono agli Asmonei e più tardi a Erode. In età romana, come attestano Plinio, Solino e la tradizione talmudica, divennero demani imperiali.[2]

Anche il *bitume* del Mar Morto, che emergeva alla superficie dell'acqua e veniva raccolto dalla popolazione araba locale, attirò l'interesse e la curiosità degli storici e dei geografi antichi. A questo riguardo disponiamo della testimonianza autoptica di Ieronimo di Cardia, che al tempo di Antioco guidò senza fortuna un attacco

1. B. Mazar et al., *'Ein-Gedi, Archaeological Excavations 1961/62*, 1963, 6 ss. 11 ss. 62 ss. Traduzione inglese in: 'Atiqot 5 (1966) 39-44. 51 s. Il terzo livello di scavo e le monete. Cf. anche la terza campagna di scavo, B. Mazar e I. Dunayevsky: IEJ 14 (1964) 123 ss.

2. Il provvedimento di limitare la coltivazione per tenere alto il prezzo del prodotto risale, probabilmente, al tempo della sovranità giudaica, quando, inoltre, all'estrazione del balsamo venne attribuito un significato religioso, v. Ios., *ant.* 14,54: il succo, all'aurora, scendeva in direzione di Gerusalemme; anche l'obbligo di utilizzare un attrezzo di pietra per incidere la corteccia della pianta (v. Plin. 12,115 e Tac., *hist.* 5,6, che correggono la precedente versione di Teofrasto) è probabilmente una prescrizione rituale. Secondo *Ta'an.* 27a (bar.), dodici dei ventiquattro sacerdoti incaricati della sorveglianza vivevano a Gerico: ciò sta forse a indicare l'esistenza di un insediamento nella terra regia degli Asmonei. Secondo *Shabb.* 26a e *Ber.* 43a l'estrazione avveniva sotto controllo imperiale. Esisteva, inoltre, il balsamo «della casa di Rabbi», che veniva forse coltivato in una tenuta del patriarca in Galilea: si trattava, probabilmente, di una donazione imperiale; cf. anche Solino 35,5 (Reinach 339): i romani accrebbero nuovamente l'area coltivata e a 'Engedi utilizzarono anche le colline, grazie a un sistema di irrigazione artificiale. Quest'opera, tuttavia, può risalire già ad epoca tolemaica.

contro le tribù arabe della zona, con l'obiettivo di strappar loro lo sfruttamento di questo prodotto naturale. Non è da escludere che si volesse anche impedirne l'esportazione in Egitto, dove, proprio agli inizi dell'età tolemaica, cominciava a essere adoperato per l'imbalsamazione. È fuor di dubbio, in ogni caso, – come osserva R.J. Forbes –, che il Filadelfo, nei suoi sforzi volti a rintuzzare l'intraprendenza dei nabatei, riuscì a estendere il proprio controllo anche su questa particolare fonte di ricchezza.[1]

Come ricorda A. Schlatter, in età ellenistica fu coltivato in Palestina anche il *papiro*, secondo Teofrasto presso il Lago di Genezaret, secondo una notizia di Giuseppe forse nella valle del Giordano.[2] Nella pianura costiera tutta una serie di ritrovamenti archeologici testimoniano di una attività economica assai vivace: nelle vicinanze di Jaffa, intorno alla metà del III secolo, sorsero, su terreni fino ad allora incolti, nuovi insediamenti agricoli;[3] venti chilometri a oriente sono venuti alla luce i resti di un grande e possente fabbricato, con frantoio, impianti per la tintura e officine, forse il centro di una vasta tenuta.[4] A Tell Mor, il porto di Asdod, è stata scavata una *tintoria*, collegata all'estrazione della porpora, e all'estrazione della porpora anche a Dor devono aver lavorato i fenici. Una «grande azienda» per la tintura di lana si trovava in età ellenistica a Gezer,[5] e altri impianti dello stesso genere, riferibili al II sec. a.C., sono venuti alla luce a Tell el Ful (a nord di Gerusalemme) e a Bet Zur, che era anche un centro della lavorazione della lana.[6] Tutto

1. Diod. Sic. 2,48,6-8 = 19,98-100,3; 100,1: Ieronimo viene espressamente citato come comandante della sfortunata spedizione e futuro storico. Intorno al Mar Morto riferiscono anche Aristot., *meteor.* 2,3,39 (Reinach 6 s.); Strabo 16,2,42 (763 s.), che segue Posidonio; Trog. in Iust., *epit.* 36,3 (Reinach 256); Plin., *nat. hist.* 12,72 s. ecc., v. l'indice di Reinach 366 *s.v. Asphaltide*. Sull'importanza economica che aveva la raccolta del bitume per i Tolemei v. R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* 1, 1955, 27-30. 98 ss.; P.C. Hammond: BA 22 (1959) 40-48. Sembra che in età successiva anche gli esseni di Qumran si siano dedicati alla raccolta del bitume, v. R. de Vaux, *L'Archéologie et les manuscrits*, 1961, 68 s.

2. A. Schlatter, GI[3], 23. 393 n. 31; Theophr., *hist. plant.* 4,8,4; Ios., *bell.* 1,130 = *ant.* 14, 33: una località chiamata «Papirone» non lontano da Gerico.

3. A. Kaplan: RB 62 (1955) 90 s. 98.

4. RB 69 (1962) 406 s.; v. sopra, p. 64 n. 3.

5. M. Dothan: RB 67 (1960) 397 e BIES 24 (1960) 120 ss.; Dor: Claudius Iolaos in FGrHist 788 F 2; Gezer: v. Macalister, *Gezer* 1, 223 s. e le interpretazioni di Watzinger, DP 1, 101 e K. Galling, BRL, 154.

6. P.W. Lapp: BA 28 (1965) 8 e O.R. Sellers, *op. cit.*, 16 ss., cf. RB 72 (1965) 399.

questo è anche un segno dell'importanza che avevano acquisito in epoca ellenistica l'allevamento delle pecore e la tessitura.[1]

Pure l'*irrigazione artificiale* venne allora introdotta in Palestina. Le prime testimonianze dirette sono quelle dell'Ecclesiaste (2,6) e del Siracide (24,30 s.); Diodoro parla di canali d'irrigazione nelle piantagioni di palme da datteri di Gerico, e sappiamo che con i canali derivati dal Chrysorrhoas, presso Damasco, si irrigava un esteso territorio;[2] presso Adullam, sulle pendici occidentali della zona montagnosa della Giudea,[3] esisteva in età ellenistica un gran numero di terrazze artificiali, bacini e canali, che servivano a irrigare e a creare condizioni più favorevoli per la coltivazione. Secondo la testimonianza delle *hodajot* di Qumran, confermata dagli scavi archeologici, anche l'insediamento agricolo degli esseni a Ein Feshka disponeva di una rete di canali artificiali, e per l'età romana sono documentati impianti analoghi a Gerico, presso il Lago di Genezaret e altrove in Galilea, nonché nella regione dell'Hauran. Per la tradizione giudaica talmudica essi rappresentano una cosa affatto normale.[4] Grazie all'irrigazione artificiale, in regioni climaticamente favorevoli, come ad esempio nella valle del Giordano, era possibile ottenere due raccolti annui. Taricheae, una località sulla riva

1. Anche in Egitto l'allevamento delle pecore e la tessitura ebbero, in età tolemaica, un notevole impulso. C'era, ad esempio, una particolare stoffa di lana, detta siriaca (συρίαι), molto usata nell'esercito. La manifattura delle stoffe di lana in Palestina era importante, perché l'Egitto originariamente produceva quasi esclusivamente tessuti di lino, v. Rostovtzeff, HW I, 241 e III, 1146 s. n. 108; cf. anche C.C. Edgar, PMichZen 37 e 74 nr. 13; PColZen 1, 55 ss. 61 ss. nr. 15 e nr. 17; PSI 854 e PCZ 59484; come pure C. Préaux, *Économie*, 106 ss.

2. Su 'Engedi cf. B. Mazar, *'Ein-Gedi*, 12 ss., v. sopra, p. 114 n. 1. Su Damasco v. Strabo 16,2,16 (755), cf. H. Bietenhard: ZDPV 79 (1963) 47 s., che suppone si tratti di Gerasa. Su Gerico v. Diod. Sic. 2,48,4 (Reinach 72).

3. L.V. Rachmani: RB 67 (1960) 403 e Z. Hon: IEJ 16 (1966) 33-49. 111-122; per la datazione 113.

4. Vedi 1QH 8,21-26 e R. de Vaux: RB 66 (1959) 230-237 e *L'Archéologie*, 61 ss. 67 ss.: l'invenzione di un raffinato sistema di irrigazione, di notevole perfezione tecnica; poteva essere usato anche per scopi industriali (conceria o ittiocoltura); sulla possibilità dell'orticoltura v. RB 66 (1959) 254 e *L'Archéologie*, 48. 59. 67 ss., venivano coltivati soprattutto datteri: cf. Plin., *nat. hist.* 5,73 e 13,44 e Reinach, 372 (indice *s.v. Palmiers*). Persino qui è stata rinvenuta una moneta di Tolemeo II: RB 66 (1959) 248 s.; su Gerico, la Galilea e l'Hauran v. K. Galling, BRL IV, 84. 535 s. e S. Krauss, *Talm. Archäol.* II, 1911, 164 ss.: nella tradizione talmudica l'irrigazione artificiale è considerata affatto normale; cf. G. Dalman, *Arbeit u. Sitte in Pal.* II, 1932, 230 ss. e R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* II, 1955, 9. 37.

occidentale del Lago di Genezaret, ricorda col suo nome un'industria del pesce fondata in Galilea durante l'età ellenistica – forse come demanio regio;[1] del resto in quel periodo, come attesta la stessa letteratura rabbinica, agricoltura, industria, commercio erano molto più sviluppati che in età veterotestamentaria.[2] Lo stato delle fonti non ci consente sfortunatamente una precisa ricostruzione storica di questo fenomeno; possiamo tuttavia, grazie per esempio agli scavi di Bet Zur, raffigurarci la dinamica vita commerciale di una cittadina di guarnigione agli inizi dell'età ellenistica, mentre i ritrovamenti di Khirbet Qumran e di Ein Feshka ci mostrano quanto, cent'anni più tardi, varie e multiformi fossero, sinanco presso gli esseni, le attività economiche di questa regione.[3] Anche per le *innovazioni meccaniche* di quel periodo disponiamo di qualche sporadica indicazione: sembra così che allora siano stati introdotti per la prima volta in Palestina modelli perfezionati di torchi da olio e da vino,[4] il mulino a trazione animale (asino),[5] la ruota ad acqua[6] e la seminatrice. Quest'ultimo strumento era già conosciuto nella Babilonia antica, ma in Palestina è menzionato solo a partire da *Iub.* 11, 23, che ne considera inventore Abramo. Anche in Egitto, del resto, non viene introdotto prima dell'età ellenistica.[7] È da ricordare, infine, la tecnica edilizia, i cui notevoli progressi hanno lasciato traccia anche in Palestina. Il quadro si presenta vario e complesso: si va dalla città, progettata a blocchi di edifici rigidamente squadrati, secondo lo schema ippodameo – che è, in fondo, di origine orientale –, alla costruzione di mura, a quella di una semplice casa. Non sono poi da dimenticare i grandi e sfarzosi edifici pubblici delle città ellenistiche. Purtroppo sono poche le testimonianze dell'attività edi-

1. F.M. Abel, *Géographie de la Palestine* II, 476 s. 373: è probabilmente identico a «Migdal nunajja» (torre dei pesci) = Magdala.

2. M. Avi-Yonah, *Gesch. d. Juden im Zeitalter d. Talmud*, 1962, 20 ss.

3. O.R. Sellers, *op. cit.*, 18-20; R. de Vaux, *L'Archéologie*, 12 s. 22. 63 ss. 68. 98; cf. W.R. Farmer: ThZ 11 (1955) 295-308 e 12 (1956) 56-58.

4. K. Galling, BRL, 403: dapprima, probabilmente, il torchio a trave, poi, in età tardo ellenistica, anche il torchio a vite, collegato all'invenzione della vite stessa (Archita di Taranto, 394 a.C.); cf. Rostovtzeff, HW I, 288 ss.; II, 983 e R.J. Forbes, *op. cit.* II, 38 e 133 ss.

5. K. Galling, BRL, 387 (*Mt.* 18,6); cf. R.J. Forbes, *op. cit.* II, 144: intorno al 300 a.C. era già conosciuto in Grecia.

6. Dalman, *op. cit.* II, 230; S. Krauss, *op. cit.* II, 166; R.J. Forbes, *op. cit.* II, 37 ss.

7. K. Galling, BRL, 428; cf. Rostovtzeff, HW I, 288.

lizia, sicuramente intensa, della prima età ellenistica. È interessante notare, infine, che i forestierismi d'origine greca presenti nella Mishna sono spesso parole che riguardano la sfera della tecnica edilizia.[1]

Considerando la situazione nel suo complesso, si può dire che in Palestina, non meno che in Egitto, l'agricoltura e le attività manifatturiere ricevettero un notevole impulso e raggiunsero un elevato grado di sviluppo; ne derivarono un aumento del gettito fiscale e un sensibile incremento demografico, favorito pure dal lungo periodo di pace di cui godette la regione nel III sec. a.C.[2] Nelle zone montuose della Giudea la difficoltà di introdurre i nuovi sistemi di irrigazione artificiale fu di ostacolo a un adeguato sfruttamento del suolo, e la popolazione eccedente può essersi vista costretta, soprattutto nelle annate di scarso raccolto, a emigrare nelle altre regioni della Palestina o in Egitto.

Con il II secolo, poi, iniziò per la Palestina, come per tutti i paesi del Mediterraneo orientale, un inarrestabile declino economico. I profondi sconvolgimenti provocati dalla conquista di Antioco III, le pesanti indennità di guerra che i sovrani seleucidi dovettero versare a Roma e il conseguente inasprirsi della pressione fiscale, infine la rivolta maccabaica e le successive guerre di conquista condotte dagli Asmonei, frenarono lo sviluppo economico della regione. Numerosi insediamenti, e tra essi località come Gezer, Bet Zur, Lakish, Sichem, forse anche Betel, Dotan, Silo e altre ancora, o furono distrutti e non più ricostruiti o vennero abbandonati dalla popolazione, costretta dalla miseria a emigrare altrove.[3] La condizione di isolamento politico ed economico in cui versava il nuovo stato giudaico, resa ancor più drammatica dalle guerre di conquista e dalle lotte civili nel periodo a cavaliere tra il II e il I sec. a.C., fu il fattore decisivo che rese inevitabile questo declino.

1. Sull'impianto urbanistico ippodameo v. K. Galling, BRL, 499; H. Bengtson, GG[3], 444 (con bibliografia). Per la Palestina v. Watzinger, DP II, 11 s.: Marisa, 26: Samaria. Ne abbiamo esempi, inoltre, a Damasco (v. J. Savaget: Syria 26 [1949] 339 ss. 355 ss.) e forse a Filoteria, v. B. Maisler et al.: IEJ 2 (1952) 166 ss. Per le tecniche costruttive di mura e di edifici v. K. Galling, BRL, 373 s. e 271 s. e Watzinger, DP II, 25 ss.; cf. J. Kaplan: RB 70 (1963) 578: Joppe; così pure G.E. Wright: BASOR 148 (1957) 24: Sichem; B. Maisler, *loc. cit.*: Filoteria (cf. RB 62 [1955] 87). Su tutto l'argomento v. Rostovtzeff, HW II, 833; III, 1368 n. 19 e n. 20 con bibliografia. Sui forestierismi v. sotto, pp. 140 s.

2. Per l'Egitto v. R.J. Forbes, *op. cit.* II, 27; sull'incremento demografico in Egitto v. Rostovtzeff, HW II, 907 ss.

3. J.P.W. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology*, 1961, 230.

d) *Le ripercussioni sul giudaismo palestinese*

Durante il suo viaggio Zenone venne a contatto anche con giudei, innanzitutto con lo sceicco Tobia, comandante della colonia militare dell'Ammanitide e, secondo Giuseppe, cognato del sommo sacerdote Onia II.[1] Il suo castello, al di là del Giordano, fu una delle stazioni più importanti toccate dall'imponente carovana di Zenone, e Tobia, per parte sua, trattò l'intendente del dieceta con estrema liberalità, fornendogli asini, tre cavalli e staffieri;[2] e la medesima disponibilità aveva mostrato sin da quando era cominciato il viaggio, prima ancora dell'arrivo nell'Ammanitide. Del resto sia Zenone sia Tobia avevano interesse a trattarsi reciprocamente con ogni riguardo. Zenone, probabilmente, cercava di trarre dalla sua parte i giudei più influenti, per creare nella regione una forza capace di controbilanciare e ridurre la potenza degli arabi. Il giudeo Tobia è l'unico tra i non greci della Palestina sul quale le fonti ci informano con ricchezza di particolari; ma anche altri giudei vengono occasionalmente menzionati: all'anziano di un villaggio, di nome Jeddus, Zenone prestò del denaro, che poi riuscì a farsi restituire non senza difficoltà,[3] e un certo Simone guidò una carovana di cereali dalla Galilea a Sidone: se si tratti della medesima persona – come inclinano a credere gli editori del papiro che lo riguarda – che inviò un'anfora piena di sgombri ad Apollonio, è incerto.[4] Troviamo poi giudei impiegati in mansioni subalterne tra il personale di accompagnamento della grande carovana, come un Ὀσαῖος (*hôšē'ă*) e un Ἀνναῖος (*ḥānan*).[5] Infine sono da ricordare gli schiavi giudei al servizio di Zenone (v. sopra, p. 105). Non è certo casuale questa differenziazione sociale che comincia vagamente a delinearsi: i Tolemei erano particolarmente interessati a stabilire contatti con le

1. Ios., *ant.* 12,160.164; v. anche sotto, pp. 544 s.

2. CPJ I, 122 ss. nr. 2b (= PCZ 59005); 2c (= PCZ 59802, 2. 18); 2d (= PLond 1930 rr. 49. 175). In questo lungo elenco tra i membri della comitiva è nominato anche uno stalliere di Tobia, e questo un mese e mezzo prima dell'arrivo nell'Ammanitide. Tobia, quindi, ha assistito Zenone sin dall'inizio del suo viaggio. Il nome Tobia compare anche in PLond inv. 2378 fr. 1 verso (non ancora pubblicato). Anche se si tratta di un elenco egiziano, come sottolinea Tcherikover, che ne ha pubblicato un frammento (CPJ I, 146 nr. 17), non si può tuttavia escludere che esso faccia menzione dello sceicco giudeo, per esempio a proposito di schiavi da lui inviati. 3. V. sopra, p. 61 n. 3.

4. PColZen 1, 3 ss. nr. 2 col. 3,22, cf. p. 9 (= CPJ I, 124 nr. 2e); per il dono v. PCZ 59508.

5. CPJ I, 124 s. nr. 3 (= PJandGiessen, inv. 413).

classi superiori semitiche, perché sapevano che ad esse dovevano appoggiarsi se volevano conservare il controllo della Palestina – e sotto questo aspetto la situazione era molto diversa da quella dell'Egitto –; queste, d'altra parte, se avessero accettato di adottare lingua e costumanze greche – come per esempio accadde a Marisa (v. sotto, pp. 142 ss.) –, avrebbero avuto la possibilità di godere dei medesimi diritti dei greci. Di fatto il processo di ellenizzazione ricevette impulso proprio da questi ambienti, mentre la semplice popolazione rurale, i σώματα λαϊκὰ ἐλεύθερα, fu considerata innanzitutto come oggetto di sfruttamento, che in tanto conveniva trattare con qualche riguardo, in quanto era necessario mantenerne intatta la capacità produttiva. A rendere ancora più grave questa situazione, si aggiungeva il disprezzo che i greci, inclini per antica tradizione a giudicare degna di interesse unicamente la civiltà cittadina, mostravano verso la campagna, la χώρα: mai essi avvertirono l'esigenza di una missione civilizzatrice nei confronti della popolazione rurale. Questo atteggiamento fu accettato e condiviso senza difficoltà dai ceti dirigenti della Palestina non giudaica, soprattutto là dove, come nella pianura costiera, già da tempo era predominante l'influsso della civiltà, cittadina e mercantile, dei fenici. Nei territori giudaici, invece, esso finì per incontrare forti opposizioni, motivate da istanze religiose. Grazie alla predicazione dei profeti, in Israele, a differenza della Grecia, era viva, sin dal periodo preesilico, una profonda e radicata tradizione sociale. Certi termini che esprimono l'idea di «povero» assunsero un'accezione religiosa senz'altro positiva, e nel senso di «ingiustamente oppresso» si avvicinarono al significato di «giusto»,[1] con un'evoluzione semantica inimmaginabile in Grecia, dove in origine si concepiva soltanto la responsabilità nei confronti della famiglia e della *polis*, non già del prossimo in miseria.[2] Probabilmente questa diversità di atteggiamento, il-

1. A. Kuschke: ZAW 57 (1939) 40 ss. 44 ss. 49 s.; E. Bammel, ThWb VI, 890 ss.; C. v. Leeuwen, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, 1955, 117-152.

2. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, 1939, 129: «mai viene imposto o raccomandato di prendersi cura della sorte dei poveri»; cf. 114 s. 118. 241 ss. 248 ss. I greci, pertanto, non avevano nessun termine per «elemosina»: 114. 213 s. Sull'importanza della schiavitù: 463 s.; sull'atteggiamento nei confronti dei poveri in Israele: 38 ss. e 401 ss.; v. anche W. Schwer, RAC I, 691 ss. e Bolkestein-Kalsbach, RAC I, 698 ss. Sui paralleli orientali, addotti solo in parte da Bolkestein, v. E. Bammel, *op. cit.* VI, 891 nn. 48-50 e 892 n. 53.

lustrata soprattutto da Bolkestein, poggia in ultima analisi sulla profonda differenza esistente tra le concezioni sociali dell'Oriente e quelle del mondo greco-romano, dove il fenomeno della schiavitù, qui assai più diffuso, aveva inevitabilmente condotto a un inasprimento dei contrasti sociali.

Tuttavia in Giudea, e questo ancora *prima* dell'età ellenistica, i *rapporti sociali* non erano certo improntati a ideali di giustizia, come ci mostra l'accorato lamento di larghi strati di popolo innanzi a Neemia:

«I nostri figli e le nostre figlie dobbiamo dare in pegno (leggi *'ōr'bîm* in luogo di *rabbîm*), per acquistare grano e avere da mangiare e mantenerci in vita. Altri dicevano: 'Dobbiamo impegnare i nostri campi e le nostre vigne, per assicurarci il grano durante la carestia'. Altri ancora dicevano: 'Abbiamo dovuto prendere denaro a prestito sui (aggiungi *'al*) nostri campi per pagare il tributo al re; ma la nostra carne è come la carne dei nostri fratelli, (e) i nostri figli sono come i loro, ed ecco, noi dobbiamo disonorare i nostri figli e le nostre figlie e far di loro degli schiavi, e alcune delle nostre figlie sono già disonorate, e noi non possiamo far nulla, perché i nostri campi e le nostre vigne appartengono ad altri!'».[1]

Pur vantando crediti da più parti, Neemia non si schierò a fianco dei «notabili e magistrati» (*Neem.* 5,7.10), al cui rango sociale pure apparteneva, ma appoggiò le rivendicazioni della parte socialmente più debole della popolazione e, convocata un'assemblea, riuscì a ottenere la remissione generale dei debiti. E se egli per le sue riforme si appoggiò meno alla casta sacerdotale che ai leviti, e a questi assicurò come rendita le decime del raccolto,[2] ciò fu dovuto a esigenze di giustizia sociale, oltre che a considerazioni di carattere politico religioso, ed è significativo che in età ellenistica la classe sacerdotale pretese per sé il diritto alle decime.[3] Di fronte alla «politi-

1. *Neem.* 5,1-5; sul passo v. W. Rudolph, *Esra u. Nehemia*, 1949, 129 ss. (*ad loc.*).

2. *Neem.* 13,10-14; cf. 10,38a e l'aggiunta 38b-40, come pure 12,44 s. Le accuse di Neemia colpiscono anche qui i magistrati (*sgnjm*), v. M. Smith, *Fischer Weltgeschichte* v, ed. H. Bengtson, 1965, 363. I leviti sono preferiti ai sacerdoti anche nelle Cronache, v. W. Rudolph, *Chronikbücher*, 1955, XXII; la principale attività dei leviti è l'insegnamento dell'autentica dottrina: *Neem.* 8,12; *2 Cron.* 17,7 ss.; 30,22; 35,3, ecc. K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia*, ATD 12, 1954, 11 considera la possibilità che il rielaboratore delle Cronache, il «secondo cronista», provenisse da «ambienti levitici»; per la datazione v. 15 ss.: al tempo dell'editto di Antioco III (197 a.C. circa).

3. Il diritto dei leviti sulle decime risale a P (*Num.* 18,21.24 ss.). O. Eissfeldt, *Erstlinge u. Zehnten im AT*: BWAT 22 (1917) 115 ss. 131 suppone che questo privilegio sia passato alla classe sacerdotale già al tempo di Sirac (*Sir.* 7,31 e 35 [G 32],10 s.; 45,20 s.); le obie-

ca sociale ed economica» dei Tolemei, i contrasti sociali, che Neemia era faticosamente riuscito ad appianare, si approfondirono nuovamente, esasperati per di più dall'insinuarsi di istanze religiose. I nuovi padroni si appoggiarono alla classe dei «notabili e magistrati», dei grandi proprietari terrieri e dei sacerdoti di rango più elevato, a quella classe, insomma, che Neemia più di centocinquant'anni prima così duramente aveva contrastato. Questi ambienti erano sempre stati prevalentemente ostili alle riforme di Neemia e di Esra, né accettavano quel rigore legalistico e quella tendenza all'isolamento che ne erano diretta conseguenza; inoltre, pur non riuscendo a imporsi alla gran massa del popolo, mai avevano allentato i contatti con gli avversari illuminati della riforma, la casa di Sanballat in Samaria e gli «ammoniti» Tobiadi.[1] Ora, rispetto all'età persiana, guadagnano in influenza e prestigio, come dimostrano il matrimonio di Tobia con una figlia del sommo sacerdote e il trasferimento a Gerusalemme (attestato da Giuseppe) della famiglia dei Tobiadi.[2] Questi ambienti cercavano di stabilire proficui contatti con i «forestieri», fossero essi mercanti fenici o greci, mostrando così quella tendenza che vediamo duramente condannata nei Proverbi e anche dal Siracide;[3] da questi medesimi ambienti, probabilmente, provenivano i responsabili della riscossione delle imposte; le famiglie sacerdotali di rango più elevato fornivano i funzionari addetti al tesoro del tempio, come, ad esempio, quell'Ezechia che, al tempo di Tolemeo I, emigrò in Egitto e la cui «impareggiabile abilità negli affari», eloquenza e familiarità con i greci (συνήθης ἡμῖν

zioni di B. Schaller: ZNW 54 (1963) 23 n. 48a non riescono a scalfire questa ipotesi. *Gdt.* 11,13 e *Iub.* 32,15, che sembrano riferire di un uso ormai consolidato, ne parlano come di cosa ovvia e naturale. L'arcaicizzante Tobia (1,6-8) non può essere addotto come prova, tanto più che nel passo c'è la tendenza ad esagerare l'effettiva consistenza delle decime, v. Eissfeldt, *op. cit.*, 119 ss. 123. L'atteggiamento accentuatamente prolevitico delle Cronache presuppone probabilmente l'esistenza di contrasti tra l'aristocrazia sacerdotale e i leviti. Questi contrasti continueranno sino alla distruzione del secondo tempio, v. Ios., *ant.* 20,216 ss.; il diritto alle decime sarà stato uno dei principali motivi di contesa. Forse la risoluzione della controversia a favore della casta sacerdotale si deve all'energico sommo sacerdote Simone il Giusto. Non è certo un caso se il Siracide, che più volte nomina i sacerdoti (7,29.31; 50,1.12.24), mai fa cenno dei leviti.

1. Sulle relazioni con Samaria v. M. Smith, *Fischer Weltgeschichte* V, ed. H. Bengtson, 1965, 367. 369 ss. Sulla casa di Sanballat v. F.M. Cross jr.: BA 26 (1963) 120 s. e K. Galling, *Studien*, 208 s.; sui Tobiadi v. sopra, pp. 74 ss., e sotto, pp. 543 ss.

2. Ios., *ant.* 12,160.222.

3. V. sopra, pp. 91 nn. 3-4; per il Siracide v. sotto, p. 311 n. 2.

γενόμενος) sono particolarmente apprezzate dallo Ps. Ecateo.[1] L'aristocrazia, sia quella sacerdotale sia quella laica, aveva inoltre la possibilità di farsi assegnare l'appalto per ogni tipo di imposte, privilegio particolarmente redditizio in un sistema fiscale, come quello tolemaico, che controllava i più svariati campi di attività. Infine era in buoni rapporti con il ceto dirigente di Alessandria, come mostrano le vicende di Tobia, di suo figlio Giuseppe e, forse, anche del sopra menzionato Simone.

La situazione sociale ed economica e l'accentuarsi di certe istanze religiose stavano creando le premesse di futuri conflitti. A una classe superiore, relativamente poco numerosa ma ricca e influente, per di più in ottimi rapporti tanto con i dominatori greci quanto con le popolazioni confinanti, si opponevano da una parte i rappresentanti della teocrazia fedele alla torà, essenzialmente sacerdoti di rango inferiore e leviti, la cui mentalità conservatrice, nomistico-cultuale, vediamo riflessa soprattutto nell'opera cronistica e nei suoi rielaboratori così come nel Siracide,[2] dall'altra quei gruppi nei quali la tradizione profetica era ancora viva e stava preparando l'apocalittica.[3] Tanto gli uni quanto gli altri, sebbene neppure tra loro mancassero contrasti, guardavano certo con preoccupazione al potere sempre più grande dell'aristocrazia e alla penetrazione di usi e costumi greci a Gerusalemme. D'altra parte anche in alcuni tra loro si insinuava la tentazione di scendere a compromessi con i nuovi padroni e con il loro modo di vita, nella speranza di venire così accolti nella classe dei privilegiati. La predilezione per il genere letterario delle «storie di corte» mostra quanto questa prospettiva risultasse allettante, soprattutto per quei giudei non sprovvisti di capa-

1. Ios., *Ap.* 1,187: ... ἔτι δὲ καὶ λέγειν δυνατὸς καὶ τοῖς περὶ τῶν πραγμάτων, εἴπερ τις ἄλλος, ἔμπειρος v. sopra, p. 69 n. 3.

2. Sulle Cronache v. K. Galling, *Die Bücher d. Chronik, Esra, Nehemia*, ATD 12 (1954) 8 ss. (sul rielaboratore, il «secondo cronista», 10 ss. 14-17) e sopra, p. 121 n. 2, nonché RGG³ 1, 1804 s.; cf. anche W. Rudolph, *op. cit.*, VIII s. XVIII ss. Per dimostrare la legittimità del santuario di Gerusalemme contro le pretese dei samaritani e della diaspora, che stava prendendo forma soprattutto in Egitto, gli autori delle Cronache dettero un'immagine idealizzata della storia giudaica, insistendo sull'importanza del culto del tempio quale manifestazione della presenza salvifica di Dio. Sull'interesse del «secondo cronista» per la diaspora v. K. Galling, *op. cit.*, 16; cf. *Esd.* 7,25: il potere affidato a Esra riguarda tutti i giudei al di là dell'Eufrate.

3. O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, 1959, 37 ss. 57. 62 ss.; v. anche sotto, pp. 361 ss.: gli hasidim.

città. In effetti gli eventi successivi mostrarono che gli ideali della «teocrazia» non erano sufficientemente forti, da soli, per opporsi alle molteplici tentazioni della civiltà ellenistica (v. sopra, pp. 83 s. e sotto, pp. 543 ss.). Questa «tendenza al compromesso» dovette manifestarsi assai presto, perché già Ecateo di Abdera all'inizio del III sec. a.C. testimonia che i giudei durante le dominazioni persiana e macedone, a causa della loro «mescolanza con stranieri» (ἐκ τῆς τῶν ἀλλοφύλων ἐπιμιξίας) «avevano abbandonato molte delle loro usanze tradizionali» (πολλὰ τῶν πατρίων τοῖς Ἰουδαίοις νομίμων ἐκινήθη).[1]

È difficile dire se e quanto i *ceti più umili* abbiano goduto dei vantaggi connessi con lo sviluppo economico sotto i primi Tolemei; probabilmente il lungo periodo di pace avrà migliorato le loro condizioni di vita, ma considerando che il complesso sistema di imposte e di tributi gravava pesantemente sulle loro spalle e che la distanza sociale tra il ceto superiore, poco numeroso e sempre più incline ad accogliere usanze greche, e la massa del popolo era divenuta, rispetto all'età persiana, se non più profonda, senz'altro più evidente, possiamo pensare che guardassero alla nuova dominazione con animo meno benevolo. La contrapposizione, così caratteristica per Israele, tra l'empio ricco e il pio povero e ingiustamente oppresso, come essa è attestata nella predicazione profetica e nei Salmi,[2] offriva la possibilità di interpretare le differenze sociali in una prospettiva religiosa. Non è quindi da escludere che in alcuni salmi seriori,[3] nelle parti più recenti dei Proverbi,[4] nelle ultime composizioni profetiche[5] e soprattutto nell'Ecclesiaste[6] si siano conservate allusioni a contrasti religiosi e sociali, che entreranno nella loro fase più acuta con la rivolta maccabaica (v. sotto, p. 591). L'Ecclesiaste ci offre alcune immagini della situazione sociale del

1. Diod. Sic. 40,3 fr. 13,9 (Reinach 19 s.).

2. *Sal.* 9,13.19; 10,2.9.17; 25,16 ss.; 35,10; 37,1.4.16; 40,15-18; 69,20-30; 86,1.14, ecc.; v. E. Bammel, ThWb VI, 891 s. e J.J. Stamm: ThR 23 (1955) 55 ss.

3. È significativo che la forma aramaicheggiante *'ănāwîm* acquisti una risonanza religiosa, v. E. Bammel, *op. cit.* VI, 892 ll. 36 ss. Nel salmo 149, tardo, forse asideo, gli *'ănāwîm* e il *qᵉhal ḥăsîdîm* sono diventati del tutto identici (v. sotto, pp. 361 s.).

4. *Prov.* 1,13.17.19; 3,31; 4,17 (cf. 11,26.28).

5. *Is.* 24,2; 26,5 s.; *Zacc.* 10,3 ss.; 11,4 ss.15 ss.; 13,7 ss.: contro il sommo sacerdote.

6. *Eccl.* 5,9 s. cf. 6,7 ss. Tutta la sezione 5,9-6,9 tratta sostanzialmente dei vantaggi e degli svantaggi della ricchezza.

suo tempo, che è conveniente situare nel III sec. a.C., in un periodo compreso tra il 280 e il 230 a.C. (v. sotto, pp. 245 ss.). Ecco la suggestiva rappresentazione dello smodato desiderio di ricchezza:

«Chi ama il denaro, mai si sazia di denaro,
e chi ama la ricchezza, mai si sazia di ricchezza;
anche questo è vanità.
Se i beni si accrescono, si accrescono anche coloro che li divorano»
(*Eccl.* 5,9 s.).

L'altra faccia di questa sfrenata cupidigia è l'oppressione dei poveri:

«E mi volsi da un'altra parte e vidi tutte le oppressioni
che si commettono sotto il sole,
ed ecco: il pianto degli oppressi,
ed essi non hanno chi li consoli;
e dalla mano degli oppressori violenza,
ed essi non hanno chi li vendichi».[1]

In questi versi e nei successivi potrebbe essere riflessa anche l'oppressione esercitata dall'apparato burocratico, gerarchicamente articolato, dell'amministrazione tolemaica, che in accordo con i ceti superiori locali sfruttava duramente la popolazione:

«Se tu l'oppressione dei poveri
e la negazione del diritto e della giustizia vedi nella provincia
(*bam^{e}dînâ* = νομός),
non ti meravigliare di questo,
perché un'autorità sorveglia un'(altra) autorità,
e autorità sono sopra di loro».

I versi che seguono contengono forse un'allusione alla cura che i Tolemei dedicavano all'agricoltura:

«Ma un vantaggio per il paese è questo:
che qui c'è un re per i campi coltivati».[2]

L'infaticabile uomo d'affari, tutto teso ad accumulare ricchezze e senza neanche il tempo e la possibilità di godersele, è una tipica figura della prima età ellenistica: gli esempi più suggestivi sono proprio quelli del dieceta Apollonio e di Zenone, mentre per l'am-

1. *Eccl.* 4,1 cf. 3,16; 8,10; 9,16.

2. *Eccl.* 5,7 s. e sotto, p. 246 n. 2. Cf. l'interpretazione sottile ed ironica che dà di questo passo *Mek. Es.* 17,14 (Lauterbach 2, 150).

biente giudaico si potrebbe pensare al tobiade Giuseppe (v. sopra, pp. 75 s.). Troviamo raffigurato questo tipo, più o meno nei medesimi anni, nell'Ecclesiaste, nel Siracide e nella commedia nuova.[1] È significativo che l'aristocratico maestro di sapienza Qohelet, che vive egli stesso «all'ombra del denaro» (7,12), osserva e constata le ingiustizie sociali, senza però condannarle veramente. A differenza del più tardo Siracide, per lui la questione sociale non è un problema a sé stante, ma serve per esemplificare e illustrare l'imperscrutabilità della condizione umana, sulla quale egli – già sotto l'influenza dello *Zeitgeist* ellenistico – svolge con accenti critici e personali le proprie riflessioni (v. sotto, pp. 249 ss.).

Questo *nuovo «clima sociale»*, determinato dall'ordinamento amministrativo e politico dei greci, ispirato a criteri di razionalità e di efficienza tecnica, può essere forse illustrato da una piccola variante che si riscontra nella traduzione dei Settanta (metà del II sec. a.C.) rispetto al testo masoretico: *Is.* 58,6 è, nel testo masoretico, un'esortazione eloquente e immaginosa: «Non è questo un digiuno come io lo amo..., sciogliere i legami del giogo e lasciare liberi gli oppressi e che voi (tr. al sing.) spezziate ogni giogo», che diventa, nei Settanta, assai più concreta: «... sciogli i lacci di *contratti imposti con la forza* (βιαίων συναλλαγμάτων), lascia andare gli afflitti concedendo loro la libertà (ἐν ἀφέσει) e *lacera ogni ingiusto contratto* (πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα)». È il medesimo atteggiamento che si ritrova, per esempio, nella protesta dei contadini galilei a Bet Anat: gli agenti di Apollonio si richiamano al contratto di pagamento stipulato con il κωμομισθωτής ed esigono la somma convenuta entro il tempo stabilito (εὐτακτεῖν), PSI 554 rr. 12 ss. e 33 s. Solo in questo caso un appello alla «benevolenza» (τὰ φιλάνθρωπα) del padrone avrebbe avuto qualche speranza di essere ascoltato.

È significativo che, contrariamente a quanto accade nella predicazione profetica, le valutazioni che troviamo espresse nella *letteratura sapienziale* giudaica intorno a questioni sociali non siano affatto univoche: ora si apprezza la ricchezza e la condizione di indipendenza che essa garantisce;[2] e nei Proverbi e nel Siracide possiamo trovare – proprio come in Grecia – giudizi negativi sulla povertà, vista come una colpa, come la conseguenza di una condotta di

1. *Eccl.* 5,11 s.16 (18); 6,1 ss.6 ss.; cf. 4,4: la «concorrenza»; *Sir.* 11,10-19 cf. 13,24 s.; 14,3 s.; 21,8; 31 (G 34),3 ss.; cf. Menand. fr. 624 (Koch), v. anche 621. 665. 539. 301. 281 e H.L. Ginsberg, *Studies in Koheleth*, 1950, 44.

2. F. Hauck - W. Kasch, ThWb VI, 322 s.; *Prov.* 2,10; 3,16 s.; 8,18; 10,15; 11,16; 13,8.11; 14,20; 19,4; 22,4; *Eccl.* 2,24 s.; 3,12; 7,12; 9,7 ss.; *Sir.* 10,30; 19,1 ss.; 44,1-8, ecc.; v. anche sotto, p. 286 n. 1.

vita imprevidente e oziosa;[1] ora, con non minore convinzione, si condanna il ricco ingiusto e superbo e si compassiona il povero. Questo atteggiamento contraddittorio e ambivalente può essere seguito sino alla tradizione rabbinica compresa.[2] Invece i circoli apocalittici asidei rimasero sempre fermi nella condanna della ricchezza e nell'esaltazione religiosa della povertà, con una coerenza che trovò la sua più compiuta espressione nella comunità di beni di Qumran e nel nome di «poveri» (*'bjwnjm*) con il quale essi si facevano chiamare (v. sotto, p. 504). L'opposizione dei pii contro i sempre più fitti e frequenti contatti economici e culturali con il mondo non giudaico è espressa nel modo più evidente[3] dalla polemica del Siracide contro l'affannosa corsa al guadagno e contro la figura del mercante, di regola disonesto (v. sotto, pp. 286 ss.). Dopo che Antioco III conquistò Gerusalemme, nel 198 a.C., la parte più ortodossa della classe sacerdotale riuscì, probabilmente sotto la guida di Simone il Giusto, a ottenere dal re un'ordinanza che – con il pretesto di tutelare la purità cultuale e di proteggere la santità del tempio – finì per limitare pesantemente l'attività dei mercanti stranieri nella città e per ridurre la sua importanza nel commercio di transito. Non è poi certo casuale che il conflitto tra il figlio di Simone, Onia III, e il sovrintendente del tempio, Simone, collegato ai Tobiadi (v. sopra, pp. 69 s. e sotto, p. 553), conclusosi con la deposizione del primo, sia divampato per una questione (l'ἀγορανομία) che riguardava anche il controllo del commercio in città.

Questa tendenza a richiamarsi a prescrizioni rituali per *ostacolare il commercio con stranieri* si accentuò a partire dall'età maccabaica. Così la prima «coppia di maestri» di *Pirqe Abot* (v. sotto, p. 177), Jôsê b. Jô'ezer e Jôsê b. Jôḥānān, richiamandosi alle prescrizioni levitiche avrebbero dichiarato impure le «terre dei pagani» e i lussuosi vasi di vetro (cf. *Giob.* 28,17) – importati da Alessandria, Tiro e Sidone. Si tratta, probabilmente, di una regolamentazione introdotta dagli Asidei in età maccabaica (v. sotto, pp. 361 ss.), per frenare l'emigrazione provocata dai disagi della guerra e limitare l'im-

1. *Prov.* 6,6-11; 10,4 s.; 12,24.27; 14,25; 20,13; 21,17; 23,21, ecc.; *Sir.* 18,32 s.; 25,2 s.; 40,28-30; sulle concezioni dominanti in Grecia v. H. Bolkestein, *op. cit.*, 174 ss. 282 ss.

2. E. Bammel, ThWb VI, 893; *Prov.* 11,28; 18,10 ss.; 28,6.11; sul giudaismo postbiblico, e particolarmente su quello rabbinico, v. Bill. I, 818 ss. 822 ss. 826 ss.; H. Bolkestein, *op. cit.*, 401 ss.; F. Hauck - W. Kasch, *op. cit.*, 323 s.; E. Bammel, *op. cit.*, 899 ss.

3. *Sir.* 26,29-27,3; cf. 31 (G 34),5 s. e 11,10 ss. 34 (v. sotto, pp. 311 s.); per Antioco III v. Ios., *ant.* 12,145 s. e sotto, p. 552 n. 1.

portazione di oggetti di lusso. Qualche decennio più tardi Šim'ôn b. Šeṭaḥ (100 a.C. circa) estese questa proibizione a tutti gli oggetti di metallo, che neppure la fusione valeva a «purificare» (*Shabb.* 14b; *jPes.* 27d,54 ss. e *jKet.* 32c,4 ss.; cf. *Shabb.* 16b). Prima ancora già J^{e}hôšûa' b. P^{e}raḥjā (130 a.C. circa) avrebbe proibito l'importazione di «grano da Alessandria», perché l'acqua del Nilo, considerata impura, veniva fatta scorrere, attraverso meccanismi a ruota ('*ntlj*' = ἀντλία), nei campi di grano, che contaminava con il suo contatto (secondo *Lev.* 11,38). Questo atteggiamento rigoristico venne però rifiutato, probabilmente per non provocare l'innalzamento dei prezzi dei generi alimentari e per assicurare il rifornimento di grano in caso di carestia (*tMaksh.* 3,4 r. 675). Una mishna antica proibiva invece la vendita di bestiame grosso a pagani (*Pes.* 4,3 e *A.Z.* 1,6; cf. *A.Z.* 7b); una prescrizione simile è quella di CD 12,8 s., che vietava di vendere animali e uccelli *puri* a pagani, «affinché questi non li sacrificassero». È pure proibita la vendita a pagani di quanto proviene dall'«aia» e dal «torchio da vino» (12,10), cioè del grano e del vino. Anche in questi casi si tratta probabilmente di prescrizioni rigoristiche di origine asidea. Questa tendenza a ostacolare ogni relazione commerciale con non giudei per mezzo di ordini e divieti di carattere rituale che equivalevano a un boicottaggio economico, si manifesta ancora al tempo della prima rivolta nel 66 d.C., quando l'importazione di olio e di altri generi alimentari fu proibita per impurità.[1]

A ciò si aggiungeva il fatto che *Gerusalemme*, come unica «città» della Giudea, aveva definitivamente preso il sopravvento sulla campagna. Mentre ancora Neemia, ricorrendo a un sinecismo forzato, dovette indurre una parte della popolazione rurale a trasferirsi in città, adesso la Giudea poteva apparire agli occhi di un osservatore forestiero come il territorio di quella che sembrava la *polis* Gerusalemme – sebbene questa impressione non corrispondesse alla realtà costituzionale del paese.[2] La città, che grazie all'appaltatore di imposte Giuseppe attraversava allora un periodo di grande fervore economico, suscitò anche l'interesse di scrittori. Timocare, biografo e forse contemporaneo di Antioco IV Epifane, le attribuisce un perimetro di quaranta stadi (7,4 km), una valutazione sicuramente eccessiva, ma che ritroviamo anche in *ep. Ar.* 105 s.; contemporaneamente, o poco più tardi, il topografo Senofonte, o l'anonimo autore dell'opera a lui attribuita, parla di ventisette stadi – ed è certo più vicino alla realtà. Gerusalemme, in ogni caso, non era più

1. Vedi L. Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, 1955, 79 ss. e M. Hengel, *Zeloten*, 205 ss. 208.

2. Tcherikover: IEJ 14 (1964) 61-78; cf. anche E. Bickerman(n): JBL 63 (1944) 356: giuridicamente Gerusalemme non era una *polis*.

certo una piccola città, nemmeno secondo le concezioni greche.[1] Ma ancora adesso il santuario ne costituiva il punto centrale e così fu sino alla distruzione del secondo tempio. Polibio parla dei giudei «che abitano intorno al santuario chiamato Hierosolyma» (Ios., *ant.* 12,136, cf. *Sib.* 3,213 s.). L'aristocrazia, come mostra l'esempio dei Tobiadi, soggiornava sempre più spesso in città. Mentre lo sceicco Tobia risiedeva ancora prevalentemente nel suo castello nell'Ammanitide – e qui, non a Gerusalemme, lo incontra Zenone –, il figlio Giuseppe e poi i figli di questo vivono soprattutto in città. I prodromi della rivolta maccabaica vedono tra i protagonisti i Tobiadi e consistono essenzialmente in lotte di fazioni all'interno di Gerusalemme (v. sotto, pp. 562 ss.). Pure gli influssi culturali ellenistici si fecero sentire, inizialmente, soltanto in questa città. Così l'antico contrasto tra la città e la campagna (*'m h'rṣ*) si inasprì e continuò a svolgere una funzione determinante nella storia della Giudea sino alla distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C.[2]

Non è pertanto inverosimile che il movimento dei «pii», con le sue tendenze apocalittiche, fosse costituito in prevalenza – come riteneva Max Weber[3] – da appartenenti alla piccola borghesia cittadina in via di espansione. Ma anche i piccoli proprietari terrieri, residenti in campagna e di tendenze conservatrici, mal sopportavano l'arroganza aristocratica dei sacerdoti e l'orgoglio della ricca nobiltà laica, gli uni e l'altra sempre più inclini ad accettare usanze greche. L'efficace guerriglia contro i giudei ellenizzati e i loro protettori seleucidi non fu certo voluta dall'aristocrazia di Gerusalemme, ma divampò a Modein, cittadina della periferia nordoccidentale della Giudea, per iniziativa dei figli di Mattatia, sacerdote di rango inferiore, appartenente forse al *clerus minor* dei leviti (v. sotto, pp.

1. Timocare in FGrHist 165 = Eus., *praep. ev.* 9,35 (Reinach 53); v. anche R. Laqueur, PW 2ª s. VI, 1258; per Senofonte (o per l'anonimo) v. FGrHist 849 = Eus., *praep. ev.* 9,36 (Reinach 54); la fonte comune è Alessandro Poliistore. Un'evidente esagerazione è il dato, fornito dallo Ps. Ecateo (in Ios., *Ap.* 1,197), di un perimetro di circa cinquanta stadi; Giuseppe, invece, parla di un circuito complessivo (comprendente le mura di Agrippa I, che racchiudevano i sobborghi della città) di trentatré stadi (*bell.* 5,159). Il massimo sviluppo della città sarebbe pertanto avvenuto in età ellenistica; cf. anche F.M. Abel, HP I, 96 s. e B. Niese, GGMS III, 222. 224.

2. Cf. anche *2 Re* 11,18-20; 14,21; *Zacc.* 12,7; 14,14: per il periodo precedente l'insurrezione maccabaica v. sotto, pp. 573 s.; per il periodo tra Erode e il 70 d.C. v. M. Hengel, *op. cit.*, 335. 371 n. 1.

3. M. Weber, *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie* II, 1921, 400.

590 s.). *Iub.* 23,19 ss., che si riferisce, come appare chiaramente dal contesto, alla sollevazione maccabaica, ci mostra quale peso abbiano avuto i motivi di risentimento sociale in questo movimento di liberazione:

«Ed essi contenderanno tra loro, questi con quelli, giovani con anziani..., il povero con il ricco, l'umile con il grande, il mendicante con il potente, a causa della legge e a causa dell'alleanza... Ed essi, armati di (archi e) spade, staranno in guerra, per ricondurli sulla retta strada; ma essi non cambieranno direzione, finché non sarà stato versato molto sangue sulla terra, da una parte e dall'altra».

Gli aspetti economici e materiali con cui essenzialmente si manifestò la civiltà ellenistica, il suo rimaner circoscritta ai ceti più elevati e alle città determinarono un rilassamento dei *costumi*, che nel corso del III sec. a.C. prese piede pure in Palestina e addirittura in certi ambienti di Gerusalemme. La parte più recente dei Proverbi, con le eloquenti esortazioni a non commettere adulterio con la «donna straniera»[1] e a non lasciarsi tentare dai falsi piaceri di una vita dissoluta e peccaminosa, induce a pensare che i *Graeculi* non siano stati solo una realtà della Roma tardo repubblicana, ma fossero ben presenti anche in Palestina. Oltre alla tarda letteratura sapienziale, come le parti più recenti dei Proverbi, Ecclesiaste e Siracide,[2] anche certe scene del *Romanzo dei Tobiadi* sono sufficientemente indicative:[3]

«Per essere allegri si fanno banchetti,
e il vino allieta la vita,
e il denaro esaudisce ogni desiderio» (*Eccl.* 10,19).

Una reazione contro la penetrazione sempre più massiccia dello stile di vita cittadino si profila nell'elogio dell'agricoltura, che affio-

1. Della parte più recente della raccolta (1,1-9, 18) v.: *Prov.* 2,16 ss.; 5; 6,24 ss.; 7; cf. anche 9,13 ss.: la stoltezza come tentatrice e 22,14; 23,27, inoltre il frammento da 4Q ed. J.M. Allegro: PEQ 96 (1964) 53-55 = DJDJ v, 82 ss. 4Q184. Secondo G. Boström, *Proverbiastudien*, 1935, 42-52; 103-155 nella donna straniera sarebbero da vedere le mogli dei mercanti stranieri residenti in Giudea: alla tentazione dell'adulterio si aggiungeva quella dell'idolatria. Cf. sotto, p. 320.

2. *Prov.* 5,3 ss.; 7,10 ss.; cf. anche le sentenze più antiche 20,1 ss.; 21,17; 23,29-35; 31,4 s.; *Eccl.* 2,10.24 s.: qui si presuppone l'esistenza di uomini che cercano le gioie della vita lontano da Dio, cf. anche 3,13; 5,17 ss.; 6,7 ss.; 8,15 ss.; 9,7 ss.; 10,16.19; 11,9 s.; *Sir.* 31 (G 34),25-33 (G 35),13 presuppone probabilmente usanze conviviali greche, cf. A. Schlatter, GI[3], 21 e 392 n. 28; v. anche *Sir.* 9,9 ss.; 19,2; 23,16 ss.; 26,8; 32 (G 35),4-8.

3. Ios., *ant.* 12,186 ss.209 ss.231; v. sotto, pp. 547 s.

ra con insistenza nella letteratura sapienziale.[1] La morale dissoluta e materialistica, così bene rappresentata nella commedia nuova e nel mimo, contraddistingueva non solo la borghesia di Atene o di Cos ai tempi di un Menandro o di un Eronda, ma pure gli emigranti greci, che la introdussero anche in Fenicia e in Palestina, dove trovò certamente imitatori tra la popolazione indigena.

«(Essi) erano egoisti, la loro concezione della vita era materialistica, i loro ideali alquanto ripugnanti, la loro morale bassa. Quello ch'essi desideravano era una vita tranquilla e comoda di piaceri, con il minimo di fatica e di seccature. Mostravano assai scarso interesse per lo stato e per la religione: loro obiettivo principale era accrescere il loro patrimonio e lasciarlo in eredità alle generazioni successive. L'amore tiene nelle loro vite una parte importante, ma non è la base del matrimonio, ch'era semplicemente una transazione d'affari».[2]

Gli emigranti erano forse meno «borghesi» e certo avevano un maggiore «spirito d'avventura», ma la loro condotta era frenata da riguardi sociali e da scrupoli religiosi ancor meno di quanto lo fosse quella di coloro che rimanevano in patria. Si trovavano in gran numero anche in Siria e in Palestina, come mostra il quadro che Posidonio, con accentuata esagerazione, traccia della vita che conduceva la ricca borghesia delle città siriache nel declinante II sec. a.C.:

«Gli abitanti delle città, grazie alle ricchezze della campagna, non hanno bisogno di affaticarsi per procurarsi da vivere; si riuniscono spesso, e ogni incontro è un banchetto. Nei ginnasi si comportano come se fossero ai bagni, ungendosi con oli preziosi e profumi. Trascorrono il loro tempo nei γραμματεῖα – così essi chiamano le sale dove banchettano insieme –, quasi questi fossero le loro abitazioni private, impiegano la più parte della giornata a rimpinzarsi di vino e di vivande, ammassate in tale copia che essi se ne portano a casa una gran quantità, e sulla via del ritorno si fanno deliziare le orecchie dal suono di una lira strepitante, e tutta la città riecheggia del loro baccano».[3]

1. Vedi G. Boström, *op. cit.*, 53-102, spec. 64 ss. 78 ss.; cf. *Prov.* 24,30-34; 27,23-27; *Sir.* 7,15; 20,28; *Eccl.* 2,4 s.; 5,8; *test. Iss.* 3-6 e sopra, p. 90 n. 4.

2. Rostovtzeff, HW II, 897; sui *Graeculi* a Roma v. Cic., *de orat.* 1,22,102; *Tusc.* 1,35,86 e J. Jüthner, *Hellenen u. Barbaren*, 1923, 63. 137 n. 15.

3. Athen. 12,527e/f (FGrHist 87 F 10) parallelo a 5,210e/f; v. anche la sontuosità dei «simposi reali» in Siria: 15,692c. In Egitto e in Siria, come nella Magna Grecia e in Sicilia, l'abitudine al lusso era molto più accentuata che nella madrepatria: cf. Plat., *ep.* 326b e *resp.* 404d = Athen. 12,527c/d; S.K. Eddy, *The King is dead*, 1961, 209. Una conferma di parte giudaica: *ep. Ar.* 108 ss.

È la medesima concezione di vita che vediamo riflessa con vivide immagini anche negli epigrammi dei poeti palestinesi Meleagro e Filodemo, nonché nelle pitture tombali e nei graffiti di Marisa (v. sotto, pp. 142 ss. 184 ss.).

5. *Ricapitolazione: la civiltà ellenistica come forza materiale in Palestina*

La civiltà del primo ellenismo, così come essa si manifestò con la conquista di Alessandro prima, durante il tormentato processo di formazione dei regni dei diadochi poi, apparve ai giudei – e in genere a tutti gli orientali – l'espressione di una forza esclusivamente materiale. Sconvolgente fu soprattutto l'impressione suscitata dalla tecnica militare greca macedone, apparentemente invincibile, con la quale anche i giudei, grazie ai loro mercenari, a poco a poco familiarizzarono. Questa esperienza ebbe parte rilevante nel formarsi dell'ideale della guerra santa, così come lo vediamo concepito nella letteratura apocalittica, e creò i presupposti per la sollevazione maccabaica e la susseguente politica espansionistica dei giudei. Profonda impressione destò pure il rigido sistema amministrativo e fiscale dei Tolemei, in particolare l'introduzione dell'appalto per ogni tipo di esazione: era un'istituzione prettamente greca, che si conservò poi a lungo in Giudea, al punto che, da allora in avanti, la potenza oppressiva dello stato venne in buona parte identificata con l'odiata figura del τελώνης. Pure la «costituzione» dello stato-tempio giudaico, come la conosciamo dall'epoca neotestamentaria, con il suo delicato equilibrio di poteri tra sommo sacerdote e sinedrio, risale probabilmente all'età tolemaica.

Destò notevole impressione pure l'intensa attività economica che i greci, grazie alle loro attitudini organizzative e al loro rigore logico-sistematico, svilupparono in Palestina, sia al servizio dei Tolemei, sia per i propri interessi, al fine di sfruttare le ricchezze del paese più vantaggiosamente di quanto non si fosse fatto sino ad allora. Al tempo stesso intensificarono insieme con i fenici, il commercio interno ed estero della Palestina; le relazioni commerciali della regione si infittirono, e non solo quelle con l'Egitto e l'Arabia; l'Egeo e l'Asia Minore occidentale vennero a trovarsi, più ancora che nel passato, nella rete di interessi della Palestina. La diaspora, poi, rice-

vette nuovo impulso sia dai mercenari e dagli emigranti giudei, sia dal commercio e dal movimento degli schiavi; oltre a rafforzarsi in Egitto e in Cirenaica, prese piede anche nell'area microasiatica greca. Il lungo periodo di pace durante il III secolo favorì il brillante sviluppo economico, che conobbe il momento di maggior splendore con il regno di Tolemeo II Filadelfo, 285(282)-246.

La Palestina tutta, sino al più sperduto villaggio, entrò in stretto contatto con i nuovi padroni, fossero essi soldati, funzionari, mercanti, proprietari terrieri. I *fenici*, che già a partire dall'epoca persiana controllavano tutta la regione costiera palestinese e, grazie alle loro colonie commerciali, esercitavano notevole influenza pure sulle zone interne del paese, seppero abilmente adattarsi alla nuova situazione. Ma anche la popolazione della Giudea non poté, a lungo andare, mantenere il proprio atteggiamento di chiusura di fronte alla nuova realtà. Il programma teocratico, che comportava l'isolamento dal mondo non giudaico, fu messo duramente alla prova: i gruppi dirigenti si trovarono davanti a due alternative: o cogliere l'opportunità, che la civiltà ellenistica offriva a loro come agli altri membri dell'aristocrazia palestinese fenicia, di compiere un'ascesa economica e sociale, o perseverare nel sonno incantato di uno stato-tempio che appariva ormai come un anacronistico e singolare relitto del passato, irrimediabilmente tagliato fuori dai grandi avvenimenti della storia. Furono senz'altro le nuove generazioni, intraprendenti e ambiziose, a cercare di spezzare l'angustia di quel mondo e di aprire il paese al nuovo spirito che a poco a poco cominciava ad avvertirsi anche a Gerusalemme. Un esempio concreto ci proviene dalla sorprendente ascesa del tobiade Giuseppe, che al tempo di Tolemeo III Evergete (246-222) riuscì a diventare appaltatore generale delle imposte per la provincia «Siria e Fenicia». I legami con la diaspora di lingua greca, in continua espansione, soprattutto con quella d'Egitto, che, anche in considerazione dei vantaggi economici e sociali connessi, aveva dovuto aprirsi alla civiltà ellenistica, avranno dato più forza a queste aspirazioni. Occorre poi considerare che l'ellenismo, proprio in campo economico, non rappresentò un momento di rottura con il passato, ma continuò e intensificò un processo di sviluppo che in Palestina, grazie alla mediazione dei fenici, era cominciato già in età persiana.

L'interesse alla civiltà ellenistica *rimase* tuttavia *circoscritto preva-*

lentemente all'aristocrazia benestante di Gerusalemme. Per le classi più umili e per la popolazione rurale il più intenso sfruttamento economico e l'atteggiamento dei nuovi padroni e dei loro imitatori locali, preoccupati solo del profitto economico e indifferenti a ragioni di umanità e di giustizia sociale, furono invece causa di più grave disagio. Questo stato di oppressione preparò il terreno alla speculazione apocalittica e alle successive ribellioni, che sempre, sino alla rivolta di Bar Kochba, ebbero una forte componente sociale. Anche l'ambiente sociale che fa da sfondo alle parabole di Gesù, con i suoi latifondisti, appaltatori, amministratori, usurai, salariati e gabellieri, con le speculazioni sul grano, la schiavitù per debiti e la terra data in affitto, può essere pienamente compreso solo alla luce della situazione economica creata in Palestina dall'ellenismo.

La civiltà ellenistica non fu tuttavia un fenomeno esclusivamente, o prevalentemente, militare, politico ed economico – questi furono solo i settori di attività dove prima che in altri furono tangibili i suoi effetti –; essa fu piuttosto l'espressione di una potenza che abbracciò, con sconcertante pienezza, pressoché tutte le sfere dell'umana attività, l'espressione della forza, conquistatrice e ricettiva al tempo stesso, dello spirito greco, che tutto permeava e a tutto conferiva la propria impronta. Lo straniero, tuttavia, per penetrare in questo mondo aveva bisogno come di un ponte: questo gli si offerse nella lingua, comune e unificatrice, della civiltà ellenistica, la κοινή.

2. L'ellenismo in Palestina come fattore culturale e il suo influsso sul giudaismo

1. *La lingua greca nel giudaismo palestinese*

a) *La penetrazione della lingua greca in Palestina*

Il mondo ellenistico, nonostante lo smembramento politico seguito alla morte di Alessandro, mantenne una propria unità grazie alla κοινή attica,[1] che raggiunse una diffusione assai più ampia di quella dell'aramaico, la lingua amministrativa dell'impero persiano. Di essa si servirono i mercanti greci, in Battriana, ai confini con l'India, come a Marsiglia; in essa furono stilate le leggi, in essa furono redatti, secondo uno schema uniforme, i trattati tra i popoli;[2] essa fu la lingua della diplomazia e della letteratura; padroneggiarla era indispensabile per chi cercasse prestigio sociale o, più ancora, amasse goder fama di uomo provvisto di cultura e di buona educazione. Il verbo ἑλληνίζειν valeva, nella sua accezione fondamentale, «parlare correttamente greco», e solo secondariamente poteva significare «adottare usanze greche». La perfetta conoscenza della lingua greca era la prova più convincente dell'avvenuta assimilazione della cultura greca.[3] Probabilmente la definitiva affermazione della κοινή e la sua diffusione furono il frutto più prezioso e duraturo della spedizione di Alessandro. La sua importanza in Egitto come lingua ufficiale, pressoché l'unica a essere usata nella vita pubblica

1. Sulla formazione e sulla diffusione della κοινή v. A. Deissmann, RE VII, 630 ss.; L. Radermacher, SAW 224, 5, 1947, 6 ss. 14 ss.; cf. anche H. Bengtson, GG³, 352. 447. 444 (con bibliografia) e F. Altheim, *Die Weltgeltung der griechischen Sprache*: NBGAW 1 (1964) 315-332. Cf. J.N. Sevenster, *Do you know Greek?*, 1968.

2. Solo come esempio, si possono citare i trattati greci del I sec. a.C. trovati in Kurdistan, ben lontano da qualsiasi grande insediamento greco: E. Minns: JHS 35 (1915) 22-65, cf. anche il testo relativo all'affrancamento di schiavi con dedica a Serapide, proveniente da Gorgan, località situata a nord-est del Mar Caspio, 281-261 a.C., v. L. Robert: Hellenica 11/12 (1960) 85-91.

3. Liddell-Scott, ⁹1940, 536; R. Laqueur, *Hellenismus*, 1925, 22 ss. n. 8; J. Jüthner, *Hellenen u. Barbaren*, 1923, 39 s. 47.

ed economica, ci è mostrata dalla corrispondenza di Zenone, che tra i circa duemila documenti che la compongono ne contiene pochissimi in demotico, nessuno in aramaico, quantunque assai spesso siano menzionati giudei, siri e arabi (= nabatei); del giudaismo egiziano, per il periodo compreso tra il 300 a.C. e il 300 d.C. circa, aramaico/ebraico non possediamo più di due o tre testimonianze scritte.[1] In *Palestina* la trionfale affermazione della lingua greca è attestata in modo evidente dalle *iscrizioni*, che a partire dal III sec. a.C. – se si prescinde da quelle nabatee, di epoca più tarda, in Transgiordania, e da quelle, tipicamente giudaiche, di tombe, ossari e sinagoghe, espressione di un vago sentimento di coscienza nazionale – sono pressoché esclusivamente in greco; e possiamo ricordare, per limitarci alle testimonianze del III e II secolo a.C., i testi ufficiali in onore di Tolemeo IV Filopatore a Marisa e a Joppe, la lunga iscrizione con le lettere di Antioco III e Seleuco IV da Ḥefzibah, presso Scitopoli, così come le iscrizioni religiose a Tolemaide, Scitopoli, Samaria e Marisa o quelle sepolcrali a Gaza, Marisa e adesso anche a Sichem; perfino i graffiti venivano scritti in greco;[2] a tal punto la lingua ufficiale dominava nella vita pubblica delle città non giudaiche della Palestina. Verisimilmente *al di fuori del territorio giudaico* divenne assai per tempo cosa affatto normale che chi sapeva leggere e scrivere padroneggiasse la lingua greca; l'aramaico divenne la lingua degli analfabeti, che non avevano bisogno di lasciare alcun ricordo scritto di sé. Le prime incerte testimonianze di

1. W. Spiegelberg, *Die demotischen Urkunden des Zenonarchivs*, Demot. Studien, fasc. 8, 1929: venticinque documenti, di cui nove bilingui. Per le testimonianze giudaiche v. le iscrizioni della prima età tolemaica: CIJ II, nrr. 1424. 1425 e Tcherikover, CPJ I, 3 n. 8. CIJ I, 1534. 1536 sono invece di età bizantina. Ancora più sorprendenti sono i papiri, v. L. H. Feldman: JewSocStud. 22 (1960) 217. PNash, v. CPJ I, 107 s., è un'eccezione isolata.

2. Joppe e Marisa: v. sopra, p. 34 n. 4; Ḥefzibah presso Scitopoli: v. sopra, p. 36 n. 4; le iscrizioni religiose a Tolemaide: M. Avi-Yonah: IEJ 9 (1959) 1-12; Y. Landau: IEJ 11 (1961) 118-126; Scitopoli e Samaria: R. Mouterde: MUSJ 17 (1933) 180-182; J.W. Crowfoot, *Samaria* I, 1942, 37 nr. 13; Marisa: Clermont-Ganneau, CRAI, 1900, 536 ss.; iscrizioni funerarie a Gaza: v. sopra, p. 48 n. 5; Marisa: v. sotto, p. 143 n. 1: qui, tra le molte iscrizioni greche, ce ne sono alcune aramaiche, v. F.M. Abel: RB 34 (1925) 267-279; a Sichem (II/I sec. a.C.) v. R.J. Bull: BASOR 180 (1965) 32 ss. Per i graffiti e la poesia d'amore da Marisa v. sotto, p. 182 n. 2; ulteriori esempi, Peters e Thiersch, *op. cit.*, 48 nrr. 16. 17; 60. 72; l'iscrizione con la maledizione a Simone Maccabeo di Gezer: CIJ I, 225 nr. 1184 e nr. 1183 le bilingui a Gezer, vicino al confine, del I sec. d.C. Cf. anche SEG 20 (1964) 389 e le iscrizioni greche di Tell Anafa, sul Lago di Hule (II sec. a.C.) IEJ 19 (1969) 250 ss. e S.S. Weinberg: IEJ 21 (1971) 108 s.

una letteratura non giudaica in lingua aramaica risalgono solo all'età cristiana bizantina, quando anche nella Siria settentrionale e in Egitto il greco cominciò a perdere d'importanza rispetto alle lingue parlate dal popolo. Ma per il periodo che qui ci interessa nelle regioni non giudaiche della Palestina l'ellenizzazione sembra essere stata ancora più intensa che non in Fenicia, dove esistono numerose iscrizioni di età ellenistica in lingua locale e dove furono pure coniate monete bilingui,[1] un segno che la coscienza nazionale di questo popolo, nonostante la superficiale verniciatura ellenistica, continuava a mantenersi viva.

Sulla situazione in *Giudea* gettano luce le lettere del giudeo Tobia ad Apollonio e al re stesso, scritte in un greco eccellente e vergate in eleganti caratteri dal suo segretario greco nel 257 a.C.[2] In un contratto di compravendita, concluso nella «Birta» di Tobia, come testimone e «garante» troviamo citato, insieme con alcuni greci, un soldato giudeo, figlio di Anania: anch'egli avrà certamente avuto una buona conoscenza del greco, ed è per lo meno verisimile che Tobia stesso parlasse il greco, dal momento che era il comandante di una cleruchia con truppe greche; suo figlio Giuseppe ricevette sicuramente un approfondito insegnamento di lingua greca, altrimenti non sarebbe stata possibile la sua brillante carriera alla corte di Alessandria: un barbaro incolto, infatti, mai avrebbe potuto ricoprire il delicato incarico di appaltatore generale delle imposte per la provincia «Siria e Fenicia».[3] Dei nipoti di Tobia sappiamo che il padre, Giuseppe, «li mandò uno dopo l'altro dai maestri allora fa-

1. Per le bilingui fenicie v. CIS I, 1 nrr. 45. 89. 95. 114-120. 122 = KAI 39. 42. 53-56. 58. 59. 47; RÉS III, 1212. 1213. 1215 = KAI 41. 60. Le bilingui provengono soprattutto da Cipro, Atene, Rodi, Malta ecc., nella madrepatria si trovano, per lo più, iscrizioni solo fenicie: RÉS III, 800. 1204. 1205. 1211 Lapethos (Cipro) = KAI 17. 19. 43, così come l'iscrizione di età ellenistica dal tempio di Melk-'Aštart, in M. Dunand - R. Duru, *Oumm el-'Amed*, 1962, 181 ss.: sedici iscrizioni fenicie (III/II sec. a.C.) e solo un piccolo frammento greco. Il tempio, tuttavia, sorgeva in una regione di campagna (pp. 233. 240). Per le monete bilingui v. G.F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia*, 1910, CVI s.: Sidone; CXXXIII: Tiro, e H. Seyrig: Syria 28 (1951) 225-228: anche testi greci potevano essere trascritti in caratteri fenici.

2. CPJ I, 125 ss. nrr. 4 e 5 = PCZ 59076. 59075 del 12 maggio 257 a.C.; l'editore, C.C. Edgar, osserva (PCZ I, 97): «The letter is written in a beautiful, large hand, no doubt by a Greek scribe». Per il contratto v. CPJ I, 118 ss. nr. 1; v. sotto, p. 545 n. 1.

3. V. sopra, pp. 75 s.; un appaltatore di imposte giudeo, Simone, nell'Alto Egitto (II sec. a.C.) era però analfabeta: CPJ I, 222 nr. 107; svolgeva tuttavia mansioni subalterne in ambito esclusivamente locale.

mosi», anche se l'educazione greca sembra abbia dato buoni frutti solo con il più giovane, Ircano, che venne pure inviato, in rappresentanza di Giuseppe, alla corte di Alessandria in occasione dei festeggiamenti per la nascita dell'erede al trono.[1] Più tardi i nipoti di Tobia e i loro figli costituirono a Gerusalemme il nucleo di quel partito di ellenisti che si proposero di trasformare la città in una *polis* greca. Anche il sommo sacerdote e l'amministratore del tempio avranno avuto, per la loro corrispondenza con gli uffici della cancelleria tolemaica e con la corte di Alessandria, segretari in grado di parlare e di scrivere correttamente in greco. Se poi aggiungiamo i componenti delle truppe di occupazione, i funzionari e i commercianti, dobbiamo supporre per Gerusalemme, già nel III sec. a.C., una consistente minoranza di persone capaci di parlare greco.

Clearco di Soli riferisce dell'incontro di Aristotele con un giudeo palestinese di educazione greca e originario della Giudea, avvenuto in Asia Minore intorno al 345 a.C. Sebbene questa notizia non sia storica, possiamo da essa desumere che al tempo di Clearco, verso la metà del III sec. a.C., esistevano in Palestina giudei dei quali si poteva dire, senza grande esagerazione, «era un greco, non solo di lingua ma anche di spirito».[2] Analogamente, secondo la *Lettera di Aristea*, il sommo sacerdote avrebbe scelto, per la traduzione in greco della torà, sei uomini per ciascuna tribù, che si segnalassero per la loro *paideia* e che «unissero a una assoluta padronanza della letteratura giudaica una perfetta conoscenza del greco».[3] Anche questa notizia dei settantadue sapienti giudei, perfetti conoscitori della lingua greca, è, per l'età del Filadelfo, una evidente esagerazione; tuttavia possiamo desumerne che al tempo in cui fu composta la lettera, ovvero nella seconda metà del II sec. a.C., la conoscenza del greco presso i giudei palestinesi dell'aristocrazia fosse cosa assolutamente normale.[4] I libri dei Maccabei mostrano in maniera lampante che non solo i membri del partito degli ellenisti, ma anche molti dei seguaci di Giuda e dei suoi fratelli conoscevano il greco: solo così, infatti, potevano risultare attendibili le ambascerie a Roma e a Sparta o le estenuanti trattative con la Siria.[5] La pene-

1. Ios., *ant.* 12,191.196 s. 2. Ios., *Ap.* 1,176-181; v. anche sotto, pp. 523 s.

3. *Ep. Ar.* 121: ἀλλὰ καὶ τῆς τῶν Ἑλληνικῶν ἐφρόντισαν οὐ παρέργως κατασκευῆς.

4. *Loc. cit.*: τοὺς ἀρίστους ἄνδρας... ἅτε δὴ γονέων... ἐνδόξων.

5. *1 Macc.* 8; 12,1-23; 14,16-24, ecc.

trazione della lingua greca fu inarrestabile anche nella Palestina giudaica, e il giovane giudeo che volesse innalzarsi sopra la massa del popolo era costretto ad apprenderla. Questa tendenza ricevette ulteriore vigore dai contatti con la diaspora dell'Egitto, delle isole dell'Egeo e dell'Asia Minore, particolarmente dopo che il tempio di Gerusalemme diventò meta di pellegrinaggi da parte di tutti i giudei devoti. L'importanza di Gerusalemme crebbe con il crescere della diaspora giudaica e la città rimase sempre il centro di riferimento per i giudei – adesso prevalentemente di lingua greca – di ogni parte del mondo.[1] Questo processo non si interruppe nemmeno con la rivolta maccabaica, anzi ne fu favorito, dal momento che gli Asmonei, una volta conquistata l'indipendenza, si ripromisero di esercitare un'influenza culturale sulla diaspora, una politica che venne ripresa da Erode e che non rimase senza ripercussioni sui giudei di Palestina.[2] Con il II sec. a.C., poi, abbiamo le prime attestazioni di una letteratura giudaica di lingua greca in Palestina (v. sotto, pp. 191-222). Infine sarebbero da menzionare le numerose iscrizioni greche di Gerusalemme, solo in parte riferibili a giudei rimpatriati dalla diaspora, ma appartenenti per lo più a un'epoca più tarda, compresa tra Erode e il 70 d.C.[3] La più antica iscrizione greca di Gerusalemme è probabilmente un graffito inciso sulla ricca tomba di Giasone, decorata con raffigurazioni di navi: essa è del periodo di Alessandro Janneo (103-76 a.C.) e il testo della scritta si muove entro gli schemi caratteristici degli epigrammi funerari ellenistici inneggianti alle gioie e ai piaceri della vita.[4]

Un'ulteriore testimonianza della penetrazione del greco ci è offerta dagli imprestiti linguistici. Nella letteratura veterotestamentaria essi sono rarissimi: oltre a quello, già ricordato, di δραχμή abbiamo ancora, nel Cantico dei cantici, *'appirjôn*, che forse è da ricondurre a φορεῖον, «lettiga», e in *Dan.* 3, i vocaboli che indicano i

1. H. Hegermann in UU 1, 301 ss.

2. Cf. *1 Macc.* 15,15-24; *2 Macc.* 1,1-9; *Est.* 10,31 LXX; *Sir.* Prol.; cf. V. Tcherikover, CPJ 1, 46; ScrHieros 7 (1961) 26; M.A. Beek: OTS 2 (1942) 142 s.

3. Per le iscrizioni v. CPJ II, 244-339 e Bagatti-Milik, *Gli Scavi del «Dominus Flevit»* I, Stud. Bibl. Franc. 13 (1958) 70-99.

4. Vedi L.Y. Rahmani et al.: 'Atiqot 4 (1964) 1-40; per l'iscrizione v. P. Benoit, 39 e l'integrazione in B. Lifshitz: RB 73 (1966) 248-255, v. anche sotto, p. 263 n. 1, e ancora P. Benoit: IEJ 17 (1967) 112 s.

diversi strumenti musicali.[1] L'assoluta mancanza di imprestiti greci nel Siracide e nei testi extrabiblici di Qumran può essere spiegata come un consapevole atteggiamento puristico e patriottico, analogo, ma di segno contrario, a quello che ritroviamo nei papiri greci dell'Egitto e nella κοινή in genere, che rifuggono da parole «barbare».[2] D'altro canto neppure gli esseni, così profondamente ostili al mondo greco, potevano rinunciare alla lingua greca, come dimostrano i frammenti papiracei, venuti alla luce a Qumran, contenenti in parte brani dei Settanta.[3] Dal «sorvegliante del campo» si pretendeva, tra le altre cose, che «conoscesse tutte le lingue delle famiglie (che vivevano nel campo)», e tra esse era senz'altro compreso il greco; analoga conoscenza è pretesa, nel Talmud, per i membri del sinedrio, «affinché essi non fossero costretti a ricorrere all'interprete».[4] Contrariamente all'ebraico letterario, la lingua popolare, aramaica o ebraica, accoglieva continuamente espressioni greche, come testimonia la lingua delle letterature mishnica e talmudica, che, se riflette uno stadio di sviluppo più tardo, pure affonda le proprie origini molto prima dell'era cristiana.[5] L'indice dei forestierismi attestati nella Mishna, approntato da E. Schürer, evidenzia i settori che per primi risentirono dell'influenza ellenistica: essi furono l'or-

1. *Cant.* 3,9; sul passo v. Köhler-Baumgartner, *Lexicon*, 79; inoltre P. Rundgren: ZAW 74 (1926) 70-72; *Dan.* 3,5.7 *qîṯ^erôs* = κίθαρις-κιθάρα; *Dan.* 3,5.10.15 *p^esantērîn* e 3,7 *p^esantērîn* = ψαλτήριον; *Dan.* 3,5.15 *sûmpōnjâ/ā'* = συμφωνία; *Dan.* 3,7.10.15 *śabb^ekā'* = σαμβύκη, secondo Athen. 4,175d una «invenzione siriaca»: in questo caso la forma aramaica potrebbe essere quella originaria; v. sull'argomento A. Bentzen, *Daniel*[2], 28 a 3,5 ss. e Köhler-Baumgartner, *op. cit.*, 1103. 1113. 1119. 1125. Secondo Sellin-Fohrer, *Einl.*, 348, anche *'ēṭûn* (*Prov.* 7,16) deriverebbe dal greco (ὀθόνη «tela»), ma la trascrizione di ט con *ṭ* non è molto verisimile. Cf. M. Wagner, *Die lexikal. und grammatikal. Aramaismen*: BZAW 96 (1966) 153 e n. 19.

2. Per Qumran v. S. Segert, *Qumranprobleme*, ed. H. Bardtke, 1963, 317 s.: sono menzionati solo alcuni nomi propri greci; in 1QH 4,16 c'è forse un'allusione alla lingua greca. Per i forestierismi nella κοινή v. L. Radermacher, *op. cit.*, 24.

3. DJDJ III, *Les «petites Grottes» de Qumran*, ed. M. Baillet et al., 1962, 142 ss. e C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften*, 1965, 328 s.: cinque manoscritti greci da Qumran. Tra le altre cose è stato rinvenuto un frammento della lettera di Geremia, conservataci solo nella versione greca (7Q2); sull'argomento v. sotto, p. 465 n. 5; cf. anche O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 960 s. (con bibliografia); P.W. Skehan: BA 28 (1965) 89 ss. e sotto, pp. 217 ss.: l'attività di traduzione in Palestina. 4. CD 14,9 s., cf. *Sanh.* 17a fine.

5. Vedi S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud*, 2 voll., 1898 s., e le aggiunte di G. Zuntz: JSSt 1 (1956) 129-140 e di H.B. Rosén: JSSt 8 (1963) 56-72; cf. anche S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 1942, *passim* e B. Lifshitz: ZDPV 78 (1962) 78 ss. e RB 72 (1965) 520-538.

ganizzazione militare, l'amministrazione dello stato e della giustizia, il commercio e l'industria, l'abbigliamento e gli utensili domestici e, non ultima, l'edilizia.[1] Anche il cosiddetto *Rotolo di rame*, con il suo utopistico elenco di tesori, contiene tutta una serie di grecismi.[2] Quando sul declinare del I sec. a.C., concedendo al creditore la riserva di decidere se rimettere o meno i debiti nell'anno sabbatico (*Deut.* 15,1-11), Hillel abolì in pratica quest'antica usanza, per indicare questa «riserva» si ricorse a un termine greco, introdotto nella lingua giuridica palestinese: *prôzbôl* = προσβολή:[3] un segno che la lingua del diritto era già allora impregnata di greco.

b) *La penetrazione dell'onomastica greca*

La diffusione dell'onomastica greca è un attendibile indizio rivelatore del grado di penetrazione di questa lingua. Le testimonianze più antiche ci riconducono all'età di Alessandro: fenici di elevata condizione, come il re di Sidone, Stratone, avevano nomi greci,[4] e anche l'ultimo governatore «persiano» della Samaria, Sanballat, sembra abbia imposto un nome greco (Nikaso) alla figlia, che sposò poi Manasse, il figlio del sommo sacerdote giudeo.[5] Dopo la conquista macedone soprattutto tra i fenici, che ora cominciavano ad

1. Schürer II, 59-84, v. anche S. Krauss, *Lehnwörter* II, 623 ss.: prospetto (curato da I. Löw) dei campi semantici in cui, nella letteratura talmudica, sono attestati imprestiti greci (e latini).

2. DJDJ III, 246 s. nr. 84: ἕξεδρα; 247 nrr. 88 s.: ζυγόν e ζυγόω; 248 nr. 104: περίστυλον; 251 nr. 128: ἀλόη; 253 nr. 149: στατήρ. Vennero anche usate lettere greche con valore numerico, v. E. Ullendorf: VT 11 (1962) 227 s. Per le lettere dell'alfabeto greco nella scrittura crittografica degli oroscopi esseni v. sotto, p. 485 n. 2.

3. *Sheb.* 10,3 ss., e inoltre Schürer II, 427 s.; M. Jastrow, *Dictionary* II, 1218 propone una etimologia scorretta. Il termine deriva dal diritto greco, v. D. Correns, *Schebiit*, Giessener Mischna, 1960, 150 e F. Preisigke, *Wörterbuch* II, 390.

4. Per Stratone v. Schürer II, 134 e III, 100; Fiehn e Obst, PW 2ª s. IV, 273 s. Ci furono tre principi fenici con questo nome: 1. un re di Sidone, al tempo di Artaserse II Mnemone (404-358), v. Ditt., *Syll.*³ I, nr. 185; 2. un principe di Arado; 3. un re di Tiro, gli ultimi due al tempo di Alessandro Magno; probabilmente il nome fenicio era 'Abd'aštart e Stratone ne era la forma greca. Cf. inoltre K. Galling: ZDPV 63 (1961) 70 ss. a *Esd.* 4,17: è possibile che Tripoli, nata dall'unione delle tre città fenicie Sidone, Tiro e Arado, possedesse il suo nome greco già ai tempi di Esra.

5. Ios., *ant.* 11,303; cf. G.E. Wright: BASOR 144 (1956) 15: citazione da una lettera di W.F. Albright a Wright; sul nome v. W. Pape, *Wörterbuch d. griech. Eigennamen* II, 1863 ss., 1001-1002 = CIG 882 e 1710; F. Preisigke, *Namenbuch*, 1922, 234 e inoltre PHambZen nr. 105; PCZ 59335 (?) e 59676,13.

aprirsi assai più che per l'innanzi alla cultura ellenica, si diffusero nomi greci. Famoso è Filocle, figlio di Apollodoro (Rešephiatan), ultimo re di Sidone e ammiraglio di Demetrio Poliorcete e di Tolemeo II Filadelfo.[1] Dopo la sua morte Sidone si diede una costituzione democratica, e PMichZen 3 informa di un ἄρχων della città, Teodoto, che inviò un dono al dieceta Apollonio. In un conto, che menziona tra l'altro Gaza, incenso e mirra e che pertanto riguarda il commercio degli aromi, compare un certo Zenodoro, il cui padre aveva il nome semitico Abbaios (*'abbā'* o *'abba'j*).[2] Una fase di transizione è rappresentata dal *doppio nome*: si usava un nome greco quando si trattava con greci o ci si trovava in viaggio, un nome semitico a casa e tra semiti. In testi bilingui greco-fenici del III sec. a.C. troviamo Šama'ba'al unito a Diopeithes, Benḥodeš a Noumenios, 'Abdtanit a Artemidoros, 'Abdšemeš a Heliodoros; un ascalonita 'Abd'aštart si fa chiamare Aphrodisios, due fratelli di Tiro residenti a Malta, 'Abd'osir e 'Osiršamar, si chiamano pure Dionysios e Serapion, come il padre e il nonno.[3] In questo caso l'onomastica è collegata all'*interpretatio Graeca* sincretistica delle divinità indigene. Notevoli sono pure la contaminazione di teonimi greci e fenici, come in Panabelos, il nome di un compagno di viaggio di Zenone in Palestina, o una formazione come Patrobala, che compare nelle iscrizioni funerarie di Marisa, al confine tra Giudea e Idumea: la terminazione Baal era di così immediata comprensione che non sempre veniva grecizzata.[4] Le *iscrizioni funerarie di Marisa* ci offrono, a partire dalla fine del III sec. a.C., un variopinto miscuglio di nomi fenici, idumei e, soprattutto, greci; la prevalenza di questi ultimi è un inequivocabile segno dell'avanzante ellenizzazione: il fenicio Sesmaios chiamò il figlio Apollophanes; questi, che fu per trentatré anni ἄρχων del πολίτευμα sidonio di Marisa, diede al figlio il suo medesimo nome, mentre una nipote si chiamò Demetria. Una sorella di Apollophanes aveva tuttavia un nome idumeo, Sabo, mentre un fratello si chiamava, alla maniera egiziana ellenistica

1. Vedi H. Gressmann, PW 2ª s. II, 2224 s.; cf. anche Rostovtzeff, CAH VII, 92. 190 s. e Ditt., *Syll.*³ I, nrr. 390 e 391. 2. PCZ 59009, v. Tcherikover: Miz. 52.

3. Vedi RÉS III, 1212. 1215 = KAI 41. 60; CIS I, 1, 115. 116. 122 cf. 117 = KAI 54. 53. 47. 55; v. A.H.M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940, 36 e C. Clermont-Ganneau: RAO 3 (1900) 145 ss.

4. CPJ I, 125 nr. 3: «The conflation... may serve as evidence of the religious syncretism of the epoch». Marisa: Peters e Thiersch, *op. cit.*, 71 nr. 57.

Ammo(n)ios. Questo Ammo(n)ios impose a un figlio il nome Kosnatanos, derivato dal dio idumeo Kos (v. sotto, p. 530 n. 2); questi chiamò i propri figli Babas e Babatas (nomi giudei idumei) e una figlia nuovamente Sabo. Accanto alla grande famiglia di Seismaios troviamo un altro fenicio, Meerbaal, che chiamò il figlio Demetrios; da questo discende Ortas (un nome macedone). Zenodoros, pur egli fenicio, aveva un figlio di nome Antagoras; Kosbanos, probabilmente un idumeo, era padre di Kallikrates, che diede al figlio il nome del nonno, Kosbanos. Un altro idumeo, Zabbaios, aveva due figli, Apollodoros e Ammonios. Nella tomba IV, secondo Peters e Thiersch estranea alle sepolture della colonia sidonia, accanto a nomi femminili greci, come Irene, Berenike, Demetria, figlia di Filone, e Aristeia, largamente prevalenti, compare il nome Sarjah, forse giudaico.[1] Altri due nomi, che potrebbero essere giudaici, si trovano nelle iscrizioni, pubblicate da F.M. Abel, della insolita tomba V, dove, oltre a Σαλαμ(ψ) (per Σαλαμψιω) e Ναουμα (forma femminile di Naḥûm), appaiono altri nomi, presumibilmente di schiave, provenienti da un'area compresa tra l'Asia Minore orientale e il Mar Caspio.[2] Nel complesso queste iscrizioni funerarie, redatte senza eccezione in greco, e i nomi che vi compaiono attestano, per il periodo che va dal declinante III sec. a.C. sino alla conquista della

1. Solo una piccola parte delle tombe è databile. Poiché la famiglia di Sesmaios-Apollophanes può essere seguita per quattro generazioni e l'ultima data relativamente sicura rimanda al 201 dell'era seleucide = 112 a.C., quindi poco prima che Giovanni Ircano conquistasse la città (F.M. Abel: RB 34 [1925] 275 nr. 11, la lettura di nr. 14 = 210 dell'era seleucide è, come afferma lo stesso Abel, molto incerta), le tombe più antiche possono essere fatte risalire ad almeno cento-centovent'anni prima (v. Peters e Thiersch, *op. cit.*, 76). Con questa conclusione si accorderebbe la lettura ZP = 107 dell'era seleucide = 206/5 a.C. della tomba nr. 29, così M.J. Lagrange, CRAI, 1902, 503 s., cf. Schürer II, 5 n. 8 e A. Schalit: ASTI 1 (1962) 146 n. 16; Peters e Thiersch, *op. cit.*, 54 s., leggono IZP = 117 dell'era seleucide = 196/195 e discutono la possibilità che XP = 160 dell'era seleucide = 153 a.C.; fra le tombe databili la seconda per antichità risale al 188 a.C.: v. *op. cit.*, 77. Se la fondazione della necropoli risalisse alla fine del III sec. a.C., con questa data si accorderebbero sia l'iscrizione del Filopatore dopo la battaglia di Rafia (v. sopra, p. 34 n. 4), sia gli elementi stilistici alessandrini delle pitture sepolcrali. Per i nomi delle iscrizioni v. Peters e Thiersch, *op. cit.*, 37-71 e add. 2-4, spec. nrr. 1. 3. 9-13. 20. 23. 28-32. 50. 52. 53. 57. 58. Per «Sarjah» v. Ios., *ant.* 10,149 s. 160 e A. Schlatter, *Die hebräischen Namen bei Josephus*, BFCTh 17,3, 1913, 105 s. Sul dio idumeo Kos v. T.C. Vriezen: OTS 14 (1965) 330-353, spec. 333, e Ios., *ant.* 15,253; questo dio venne identificato con Apollo, v. sotto, p. 530 n. 2.

2. RB 34 (1925) 269 s.; v. anche W. Moulton: AJA 19 (1915) 63-70; in generale cf. anche E.R. Goodenough, *Jewish Symbols* I, 1953, 72 ss.

città da parte di Giovanni Ircano (intorno al 110 a.C.), un grado di ellenizzazione molto alto, confermato, del resto, dalle pitture sepolcrali e dalle altre iscrizioni. Si tratta senz'altro di un fenomeno parallelo alle tendenze ellenizzanti che si manifestarono a Gerusalemme, distante meno di quaranta chilometri, intorno all'inizio del II sec. a.C., ed è interessante notare che gli antenati idumei di Erode provenivano probabilmente proprio dall'aristocrazia ellenizzata di questa città.[1] Anche nelle tombe rupestri di età ellenistica di Sichem, in Samaria, simili, anche se di forma più semplice, a quelle di Marisa, si leggono nomi greci, come ad esempio «Melantheos», forse riferibili alla colonia sidonia di Sichem. Un frammento di vaso, proveniente dal medesimo luogo e databile tra il 250 e il 150 a.C., recava, incisa prima della cottura, una lunga iscrizione, di cui è ancora leggibile il nome «Simonidē(s)», forse la forma grecizzata dell'ebraico Šim'ōn.[2]

Sull'onomastica giudaica in Palestina nel corso del III sec. a.C. si può dire poco, data la scarsità della nostra documentazione. È però istruttiva la situazione dell'*Egitto*: mentre i numerosi giudei menzionati nel papiro aramaico Cowley 81, intorno al 310 a.C., portano ancora quasi esclusivamente nomi ebraici,[3] cinquanta/cent'anni più tardi tra i giudei della diaspora egiziana sono attestati per lo più nomi greci. In un contratto dell'aprile 260 a.C. incontriamo il soldato giudeo Alessandro, figlio di Andronico; il verbale di un processo dell'anno 226 a.C. riferisce di una lite tra il giudeo Dositheos e la giudea Heraklea; in una lagnanza del 210 a.C. e in un contratto del 201 a.C. sono nominati complessivamente nove giudei, tutti, ad eccezione di uno, con nome e patronimico greci.[4] Soltanto il 25% circa dei coloni militari giudei ricordati nei papiri hanno nome giudaico; in realtà la percentuale è ancora inferiore, perché i giudei con nome greco sono identificabili solo quando è aggiunta l'indicazione dell'etnico ('Ιουδαῖος), cosa che non sempre avviene. «La vita in

1. A. Schalit: ASTI 1 (1962) 110 ss.: un indizio è la completa distruzione di Marisa ad opera dei parti dopo la fuga di Erode, Ios., *ant.* 14,364 = *bell.* 1,269.

2. R.J. Bull: BASOR 180 (1965) 33; per la scritta «Simonides» v. Toombs-Wright: BA SOR 161 (1961) 45 e G.E. Wright, *Shechem*, 1964, 183.

3. J. Harmatta: Acta Antiqua 7 (1959) 383 s. Forse un'eccezione: col. A l. 10: Haggai figlio di Diaphoros (*djprs*).

4. CPJ 1, 148 ss. nr. 18; 151 ss. nr. 19; 157 ss. nr. 21; 188 ss. nr. 22. Su ciò che segue v. Tcherikover, CPJ 1, 27 ss.; HC, 346 s. 523 s. e L. Fuchs, *Die Juden in Ägypten*, 1924, 143 ss.

comune negli accampamenti e nelle colonie militari, così come in unità militari miste, portò a una rapida adozione di nomi e di costumi greci».[1] Nel II sec. a.C. i nomi tipicamente giudaici si fanno più frequenti, forse perché in quell'epoca i coloni militari giudei furono stanziati in gruppi chiusi, forse perché la sollevazione maccabaica aveva ridestato anche in Egitto sentimenti di orgoglio patriottico. È pure attestata una certa tendenza al doppio nome o alla sostituzione del nome ebraico originario con uno greco, scelto o come traduzione del primo, in base a vaghe assonanze, o liberamente, senza alcun apparente rapporto con il nome primitivo.[2] Non mancavano neppure nomi teofori pagani: in un testamento del 238/237 a.C. compare un certo Apoll(odoros? ...) ὃς καὶ Συριστὶ Ἰωναθᾶς [καλεῖται...] (= che si chiama anche, in lingua siriaca, Ionathan).[3] I nomi teofori di Daniele e dei suoi compagni a Babilonia mostrano che su questo punto, nella prima età ellenistica, dominava una certa tolleranza.[4] Ciò tuttavia non significa che la diaspora egiziana – non diversamente dai giudei di Palestina – non sia rimasta nella grande maggioranza fedele alla religione dei padri: ne è prova il fatto che da un esame comparativo di tutti i nomi portati da giudei i più diffusi, con grande distacco dagli altri, risultano essere i teofori Dositheos – usato quasi esclusivamente da giudei – e Theodotos: in un ambiente pagano questa ricorrenza deve essere valutata come una sorta di attestazione di fede nell'unico Dio. La conferma più evidente ci è offerta dalla schiava giudea Antigone, affrancata nel 158/157 a.C. a Delfi con le figlie Theodora e Dorothea.[5] La rapida ellenizzazione dei giudei d'Egitto nel III sec. a.C., attestata dall'onomastica, è sicuramente in rapporto con la traduzione in greco del Pentateuco, eseguita nel medesimo secolo. An-

1. CPJ I, 28. 2. CPJ I, 28 nn. 69 e 70; HC, 523 n. 6.

3. CPJ I, 228 s. nr. 126, cf. CIJ II, nr. 1425. Per i nomi teofori v. anche la prosopografia CPJ III, 170: Apollonios ecc., Artemidoros; 172: Demetrios (cf. anche il cronografo giudeo ad Alessandria intorno alla fine del III sec. a.C.), Dionysios; 173: Dosarion (di Dusares); 176: Heliodoros, Herakleides; 181: Isidoros ecc.

4. *Dan.* 1,7 e spec. 4,5; v. sull'argomento A. Bentzen, *Daniel*², 21: è tuttavia poco probabile che qui si vogliano condannare i nomi stranieri; si tratterà piuttosto di un tratto di realismo storicizzante. Daniele porta il suo nome pagano senza alcuna opposizione, come se esso fosse, per così dire, un secondo nome.

5. Tcherikover, HC, 523 n. 5; v. anche la prosopografia CPJ III, 173 s. 176 s. Sull'affrancamento a Delfi v. sopra, p. 107 n. 1.

che le prime iscrizioni di sinagoghe, risalenti al regno di Tolemeo III Evergete (246-222 a.C.), sono naturalmente in greco.[1]

Per quanto riguarda il giudaismo palestinese, i nomi greci cominciano a essere attestati in gran numero da quando, con i libri dei Maccabei, la nostra documentazione si fa più ricca, e risulta con chiarezza che la tendenza ad adottarli aveva preso a manifestarsi ancor prima del regno di Antioco IV. Il primo che portò un nome che, seppure non greco, tale suonava a orecchie giudaiche, fu – per quanto possiamo vedere – il tobiade Ircano, figlio dell'appaltatore di imposte Giuseppe.[2] Anche Antigono di Socho, che secondo *Ab.* 1,3 ricevette la torà «da Simone il Giusto», sommo sacerdote e padre di Onia III e di Giasone, fu tra i primi giudei con nome greco a Gerusalemme, nel passaggio dal III al II sec. a.C.: e il suo caso è tanto più rimarchevole, in quanto egli non era originario di Gerusalemme, ma di una cittadina di campagna a circa venticinque chilometri di distanza.[3] Antioco, Giasone e Doroteo, padri rispettivamente di Numenio, Antipatro e Alessandro, gli ambasciatori che Gionata e Simone inviarono a Sparta e a Roma, potrebbero essere nati pure loro prima del nuovo secolo.[4] Giovanni, della stirpe sacerdotale di Haqqôṣ, che dopo il 200 a.C. trattò con Antioco III, probabilmente ad Antiochia, intorno ai φιλάνθρωπα βασιλικά per i giudei, diede al figlio il nome di Eupolemos, e questi, più tardi, al tempo di Giuda, guidò la prima ambasceria a Roma, forse insieme con il sopra ricordato Giasone, e fu probabilmente il medesimo Eupolemos che si segnalò come storiografo giudeo in lingua greca.[5] In *2 Macc.* 14,19 tra i messi, inviati da Nicanore a Giuda per le trattative di pace, figurano un Theodotos e un Mattathias, forse, in realtà, una sola persona con doppio nome. Due ufficiali della cavalle-

1. CIJ II, 366 s. nr. 1440; CPJ III, 164 nr. 1532a (SB 8939); M. Hengel (sopra, p. 51 n. 1), 157 ss.

2. Ios., *ant.* 12,189.189-195 ecc.; il nome si ritrova nella *Gen. Apoc.*, portato da un funzionario del faraone: 20,8.21.24. Cf. J. Neusner, *op. cit.*, 11 n. 2: in origine, probabilmente, indicava la provenienza («dall'Ircania»), v. sopra, p. 44 n. 1.

3. Vedi P. Kleinert: ThStKr 82 (1909) 503 s., I. Heinemann: MGWJ 82 (1938) 159; E. Bikkerman(n): HThR 54 (1951) 153-165; v. sotto, p. 272 n. 1.

4. *1 Macc.* 12,16; 14,22.24; 15,15; cf. Ios., *ant.* 13,169; 14,146, il senatoconsulto qui citato è del tempo di Simone. Secondo *1 Macc.* 8,17 il nominato Giasone andò a Roma come ambasciatore forse già al tempo di Giuda. Da qualche studioso viene identificato con Giasone di Cirene, v. sotto, p. 213 n. 1.

5. *2 Macc.* 4,11 e *1 Macc.* 8,17.

ria maccabaica in Transgiordania, forse un tempo appartenenti alla cleruchia dei Tobiadi (v. sotto, p. 560), si chiamavano Dositheos e Sosipatros.[1] Questa tendenza non venne meno neppure in età asmonea. Un certo Lysimachos figlio di Tolemeo – forse, come nel caso del già ricordato Antioco, i nomi erano al tempo stesso una attestazione di lealismo politico – tradusse in greco, a Gerusalemme, il libro di Ester, e un sacerdote, Dositheos, insieme con il figlio Tolemeo portò l'opera in Egitto, intorno al 78/77 a.C.[2] Infine non sono da dimenticare i capi del partito degli ellenisti, Jēšûa'-Giasone, i fratelli Menelaos e Lysimachos, così come, più tardi, il sommo sacerdote 'Eljakîm-Alkimos: il fatto che portassero nomi greci non era una stravaganza, ma corrispondeva piuttosto a una tendenza generalmente diffusa nell'aristocrazia giudaica, indipendentemente dalle simpatie politiche per il partito ellenistico o per quello maccabaico. Nella *Lettera di Aristea* alcuni dei settantadue savi palestinesi hanno nome greco, come Theodosios (tre volte), Theodotos, Theophilos, Dositheos e Giasone (due volte). Il fatto è indicativo, sebbene l'opera sia una falsificazione giudaica alessandrina e i nomi siano fittizi: l'autore, infatti, non avrebbe certo attribuito nomi greci ad alcuni dei suoi personaggi, se ciò non fosse stato conforme alle consuetudini del suo tempo.[3] Gli stessi Asmonei, a partire già dalla seconda o terza generazione, cioè da Giovanni Ircano, suo cognato Tolemeo figlio di Abub e i suoi figli J'hûdā-Aristobulo, Antigono e Alessandro-Janneo, portarono doppi nomi greco-ebraici.[4] Infine non è un caso se in epoca ellenistico-romana, fino al 200 d.C. circa, il nome più diffuso in Palestina fu Šim'on-Simon: da una parte esso soddisfaceva i sentimenti patriottici giudaici, trattandosi del nome che era stato del più giovane dei fratelli Maccabei,[5] dall'altro era facilmente assimilabile, essendo pressoché identico al nome greco Simone.[6] Nella preferenza per questo nome si

1. *2 Macc.* 12,19.24 e anche 35; al riguardo v. sotto, p. 561.

2. *Est.* 10,3[1] LXX, v. anche sotto, pp. 218 nn. 2-3. 219 nn. 1-2. Cf. E. Bickerman(n): JBL 63 (1944) 348 s.

3. *Ep. Ar.* 47-50. Cf. le ambascerie da parte degli Asmonei, Ios., *ant.* 13,260; 14,248.

4. Schürer I, 255. 257 ss. 273 ss. 284 s.; il nome ebraico di Aristobulo è attestato soltanto in monete, quello di Antigono (Ios., *bell.* 1,64.71-80 = *ant.* 13,276 ss.301-314) non ci è conservato in nessuna fonte.

5. Vedi W.R. Farmer: NTS 4 (1958) 149 e M. Hengel, *Zeloten*, 177.

6. Sulla frequenza del nome v. già G. Hölscher, *Zur jüdischen Namenskunde*, in *Vom Al-*

scorge quell'atteggiamento ambivalente e sofferto nei confronti della cultura greca che è caratteristico della storia giudaica durante tutto questo periodo.

2. *Educazione e cultura greche e il giudaismo palestinese*

a) *L'ellenismo come fattore culturale*

L'età dell'ellenismo fu un'età dell'educazione. H.I. Marrou definì la civiltà ellenistica, in rapporto alla «civiltà della πόλις», che l'ha preceduta nel tempo, e in rapporto a quella della «città di Dio», che la segue (la civiltà cristiana del Basso Impero costantiniano, della cristianità medievale occidentale e bizantina), «come civiltà della παιδεία».[1] Già prima di Alessandro, Isocrate, con una formulazione per quei tempi rivoluzionaria, aveva messo in discussione gli antichi pregiudizi che i greci – soprattutto a partire dalle guerre persiane – nutrivano nei confronti dei «barbari» e che saranno ancora difesi da Aristotele:[2]

«Chiamarsi greci non sembra più essere un fatto di stirpe, ma di spiritualità (διάνοια), e con maggior ragione si dà il nome di greci agli uomini che partecipano della nostra educazione piuttosto che a quelli che hanno la nostra stessa origine».[3]

Benché con queste sue parole intendesse anche esaltare la superiorità spirituale di Atene, Isocrate esprime tuttavia la concezione di una «idea universale di cultura»,[4] che riguarda ogni uomo e si identifica con la παιδεία greca. Più di un secolo dopo Eratostene, in un suo discorso in difesa di Alessandro, propone, rifacendosi a concezioni stoiche, di distinguere gli uomini non più secondo la stirpe (greci o barbari), bensì secondo l'ἀρετή o la κακία, «poiché negli uni prevalgono il senso di giustizia, la sollecitudine per il bene della comunità e le qualità connesse con l'educazione (παιδεία) e

ten Testament, K. Marti z. 70. Geburtstag gewidmet, 1925, 155; la sua osservazione è confermata da Bagatti-Milik, *Gli Scavi del «Dominus Flevit»* I, 1958, 76 s. e dalla statistica, 108. Cf. anche J.A. Fitzmyer: HThR 56 (1963) 1-5.

1. H.I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, tr. ted. di C. Beumann, 1957, 148.

2. J. Jüthner, *Hellenen u. Barbaren*, 1923, 25 ss. e M. Hadas, HCu, 12 ss.

3. Isoc., *panegyr.* 4,50. J. Jüthner, *op. cit.*, 34 s., stravolge il significato del passo. Cf. H.C. Baldry, *The Unity of Mankind*, 1966, 69 s.

4. J. Kaerst, *Gesch. d. Hellenismus* I, ³1927, 140.

con il dominio della parola, negli altri il contrario di questo». L'età ellenistica propose pertanto una nuova immagine dell'uomo, fondata sul concetto di παιδεία.[1] Non a torto Varrone e Cicerone tradurranno παιδεία con *humanitas*.[2]

Le conquiste di Alessandro aprirono nuovi orizzonti all'idea dell'«essere greco in virtù della παιδεία»: i soldati, i funzionari e i mercanti greci macedoni trapiantarono nei territori conquistati dell'Oriente le istituzioni educative a loro familiari, la scuola greca e, soprattutto, il ginnasio – «non esiste... istituzione che sia più tipicamente greca».[3] Tanto l'una quanto l'altro erano per lo più lasciati all'iniziativa privata o, nel migliore dei casi, municipale.[4] Per i domini seleucidi le testimonianze dirette sono scarse,[5] mentre per l'Egitto tolemaico disponiamo di fonti considerevolmente più abbondanti: per la *scuola primaria*, in particolare, abbiamo le testimonianze indirette dei papiri scolastici, e che questa istituzione privata, dai contorni per noi sfuggenti, a causa dell'inadeguatezza delle fonti, abbia svolto egregiamente il proprio compito, mostra l'enorme quantità di papiri letterari greci rinvenuti nella χώρα, testimonianza di quanto fosse diffuso l'interesse per la cultura tra la popolazione di educazione greca. Il più famoso papiro scolastico, un libro di testo del III sec. a.C., è tipico di una didattica conservatrice e del tutto chiusa a qualsiasi influsso della cultura egiziana. I *ginnasi* furono oggetto di un più fattivo interesse da parte della comunità e si trovano menzionati con maggior frequenza, sia in petizioni indirizzate a uffici statali, sia in iscrizioni. Essi, come pure le scuole primarie, sorgevano non solo nelle città, ma anche nei villaggi più grandi, dovunque vivessero gruppi di immigrati greci. Spesso si appoggiavano finanziariamente a fondazioni private,[6] e il

1. Cf. Strabo 1,4,9 (66 s.); cf. M. Mühl, *Die antike Menschheitsidee*, 1928, 54 s.; non diversamente Plut., *Alex. fort. virt.* 6 (329 C/D). 2. H.I. Marrou, *op. cit.*, 146.

3. M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques* II, 1950, 813; cf. M. Hadas, HCu, 59 s. e L. Robert, CRAI, 1968, 416 ss. 454 ss.

4. Per l'istituzione del ginnasio nei territori di recente conquista v. M. Launey, *op. cit.* II, 813-874; Rostovtzeff, HW III, 139-143; H.I. Marrou, *op. cit.*, 151-169, spec. 160 ss.; M.P. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, 1955, 83-98; si occupa in particolare dell'impianto edilizio dei ginnasi J. Delorme, *Gymnaseion*, 1960, 136 ss. 198 ss. 218 ss. 459-479.

5. M. Launey, *op. cit.* II, 869-874; Rostovtzeff, HW III, 142 s.; M.P. Nilsson, *op. cit.*, 83 s.

6. M. Launey, *op. cit.* II, 836-868; Rostovtzeff, HW III, 139 ss. (con note) 173; I, 339 s. n. 211 (con bibliografia); M.P. Nilsson, *op. cit.*, 85 ss.; J. Delorme, *op. cit.*, 90. 137 ss. 199 ss.

loro personale costituiva, di regola, un'associazione. Scuola e ginnasio, insieme, davano alla minoranza greca il sostegno necessario perché potesse conservare la propria identità culturale di fronte al circostante ambiente «barbarico», furono «le fondamenta su cui venne costruito l'edificio della cultura greca».[1] Generazione dopo generazione, i dominatori stranieri qui ricevettero la loro tradizionale educazione greca, qui appresero il peculiare stile di vita ellenico: l'una e l'altro costituivano il legame spirituale che teneva tra loro uniti tutti i greci, in qualunque regno essi vivessero. In Egitto, poi, ancora in epoca romana, per motivi politici si cercò di escludere dal ginnasio gli indigeni egiziani e di ammettervi soltanto i figli di genitori greci, il cui padre avesse pure frequentato il ginnasio.[2] Ciò nonostante riuscì talvolta a singoli egiziani – soprattutto nella tarda età tolemaica – di entrare a far parte della classe privilegiata degli elleni. In una situazione migliore si trovavano gli stranieri non greci: persiani e giudei di condizione elevata, soprattutto tra i coloni militari, avevano la possibilità, assimilando la cultura greca e passando per il ginnasio, di essere accolti nel ceto dirigente.[3] La fusione di cultura giudaica ed ellenistica ad Alessandria a partire dal III sec. a.C. (un fatto straordinario e mai più ripetutosi nella storia) si compì grazie alla libertà che avevano i giudei egiziani di accedere ai tesori della civiltà greca. Il ginnasio diventò qui un importante fattore di integrazione.

L'istruzione impartita dalla «scuola greca» era articolata, presumibilmente, secondo tre categorie d'età: quella dei fanciulli dai sette ai quattordici-quindici anni, quindi l'efebia (che durava da uno a

Persino nel villaggio di Samareia, nel Fayyum, è attestata l'esistenza di un ginnasio, intorno al 221/220 a.C.: v. sopra, p. 51 n. 2. Qualche informazione ci è fornita già dai papiri di Zenone: PSI 340; 418,7; 391,7.21: la festa degli *Hermeia* nel ginnasio di Filadelfia. Per i ginnasi di villaggi più grandi v. F. Zucker: Aeg 11 (1931) 485-496. Per la scuola primaria in età ellenistica v. H.I. Marrou, *op. cit.*, 209-231 e M.P. Nilsson, 34 s. 42 ss.; per i papiri scolastici v. l'indice di R.A. Pack, *The Greek and Latin literary texts from Greco-Roman Egypt*, 1952, 89-92: sono in tutto novanta papiri, dal III sec. a.C. al VII sec. d.C.; per la loro classificazione v. M.P. Nilsson, *op. cit.*, 16. Per i papiri letterari v. sotto, p. 151 n. 4. Per il papiro scolastico del III sec. a.C. v. Pack, *op. cit.*, 89 nr. 2068 = O. Guéraud - P. Jouguet, *Un livre d'écolier du III^e siècle*, 1938.

1. M.P. Nilsson, *op. cit.*, 83.

2. M. Launey, *op. cit.* II, 865 ss.; M.P. Nilsson, *op. cit.*, 85 ss. 90 ss.; l'esclusione dei residenti indigeni in età romana è probabilmente da connettere anche con l'imposta personale di capitazione a cui era soggetta la popolazione non greca. Cf. anche H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, 1957, 27. 29.

3. W. Peremans, *Vreemdelingen*, 1943, 173-199.

due anni), infine il periodo di formazione vera e propria nel ginnasio, dove stavano in primo piano l'educazione fisica e l'addestramento militare. Successivamente si passava nella categoria dei «giovani» (νέοι), che continuavano la loro istruzione nel ginnasio sino al ventesimo anno d'età circa.[1] In molti casi gli ex allievi rimanevano legati al loro istituto di educazione, entrando in particolari associazioni. A capo del ginnasio stava il ginnasiarca, personaggio di molta considerazione e uno dei più importanti dignitari municipali, scelto di regola tra i cittadini più ricchi e spesso chiamato a provvedere personalmente al finanziamento dell'attività pedagogica. Al tempo stesso il ginnasio rimase sempre uno dei principali luoghi della vita pubblica.[2] Al posto degli esami e dei titoli, come li intendiamo oggi, avevano efficace funzione di stimolo frequenti competizioni, che non erano circoscritte alle discipline sportive, ma prevedevano pure «prove letterarie».[3] L'insegnamento letterario, che, per lo meno nei primi tempi, era al terzo posto in ordine d'importanza, dietro l'addestramento fisico e l'educazione musicale, era limitato a *una* lingua, la lingua materna greca, e a *un* libro – che potremmo definire canonico –, i poemi di Omero, soprattutto l'*Iliade*. A un livello superiore erano utilizzati anche altri classici, pure essi di valore «canonico». Il libro di testo del III secolo, già citato, contiene, ad esempio, un'elegia per la consacrazione di un tempio a Omero da parte di Tolemeo IV Filopatore, un frammento dell'*Odissea* e uno delle *Fenicie* di Euripide.[4] Del resto il principio competi-

1. M.P. Nilsson, *op. cit.*, 34 ss. *contra* H.I. Marrou, *op. cit.*, 151 ss., che pone l'efebia, come in Atene, tra il diciottesimo e il ventesimo anno d'età. Per l'addestramento militare e i suoi rapporti con il reclutamento dell'esercito v. M. Launey, *op. cit.* II, 815 ss. 836 s. e H.I. Marrou, *op. cit.*, 161. 541 n. 13 e n. 14: i legami tra l'efebia e l'esercito erano stretti soprattutto in Egitto.

2. Sulle associazioni e sull'ufficio del ginnasiarca v. H.I. Marrou, *op. cit.*, 154. 162 ss. 538-542 e M.P. Nilsson, *op. cit.*, 53 ss. 75 ss.; centro della vita pubblica: *op. cit.*, 78 ss.; J. Delorme, *op. cit.*, 352 ss. 441 ss. 443, anche l'edificio del ginnasio tende sempre più ad avvicinarsi al centro delle città ellenistiche.

3. H.I. Marrou, *op. cit.*, 169. 172 s.; M.P. Nilsson, *op. cit.*, 43 ss.

4. H.I. Marrou, *op. cit.*, 221 ss.; M.P. Nilsson, *op. cit.*, 46 ss. 49 ss. Per Omero v. H.I. Marrou, *op. cit.*, 238 ss.; M.P. Nilsson, *op. cit.*, 61. 80; M. Hadas, HCu, 61; v. anche R.A. Pack, *op. cit.*, 29-44 nrr. 412-962: dei 2368 papiri letterari del catalogo, 371 contengono testi dell'*Iliade*, 109 dell'*Odissea*; inoltre ci sono circa 70 tra parafrasi e sussidi filologici, per un totale di circa 550 *Homerica*. Per l'età tolemaica in particolare v. C.H. Roberts: MusHelv 10 (1953) 267 s. Per gli altri classici «canonici» v. H.I. Marrou, *op. cit.*, 237 s. Per il testo scolastico v. O. Guéraud - P. Jouguet, *op. cit.*, ll. 155-161. 131-139; 115-129.

tivo, l'«ideale agonistico della vita» risale fondamentalmente proprio a Omero: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (= essere sempre il migliore e mantenersi superiore agli altri).[1]

L'educazione greca, dall'inizio dell'età ellenistica in avanti, non subì sostanziali mutamenti, si mantenne attraverso i secoli, nonostante tutte le differenze locali, «stabile e uniforme».[2] Essa conservò la sua fisionomia tradizionale e plasmò il giovane «elleno» secondo ideali sempre costanti, e ora che le mutate condizioni politiche avevano reso inattuale quello che era stato, in passato, il suo principale obiettivo, la formazione del cittadino della πόλις, essa si volse ai membri della classe dirigente greca nelle varie monarchie ellenistiche, per far di essi uomini responsabili e consapevoli dei loro compiti: «il suo obiettivo principale era quello di foggiare l'ideale dell'uomo greco».[3] In questo modo assunse – anche perché aveva un orientamento prevalentemente sportivo e i suoi fondamenti spirituali erano radicati nell'ideale di vita cavalleresco del mondo omerico – un carattere spiccatamente aristocratico, e anche i giovani aristocratici dei popoli soggetti, dopo aver superato un certo disagio iniziale di fronte ad alcune sue manifestazioni per loro inconsuete, come ad esempio la nudità negli esercizi ginnici in palestra, ne subirono il fascino e da essa furono attratti assai più che dall'ideale pedagogico dello scriba orientale, impostato prevalentemente sul comportamento religioso e sulla «sapienza» tradizionale.[4] «Mentre l'educazione greca si proponeva di formare nobili dilettanti, l'educazione orientale si proponeva di perpetuare la casta degli scribi professionali».[5]

Si ripete normalmente che in campo religioso i greci nulla poterono dare ai popoli orientali, ma piuttosto, in misura sempre crescente, ne subirono l'influsso. Questo giudizio, però, non tiene nel dovuto conto l'efficacia della scuola greca. La continua lettura di

1. Hom., *Il.* 6,208 = 11,784, v. H.I. Marrou, *op. cit.*, 26 s. Posidonio, al momento di congedarsi da Pompeo, gli ispirò come motto proprio questo verso: Strabo 11,1,6 = FGrH 87 T 8. 2. M.P. Nilsson, *op. cit.*, 81.

3. M. Hadas, HCu, 60-61. Per il carattere tradizionale dell'insegnamento v. C.H. Roberts, *op. cit.*, 264 s., per quanto attiene l'Egitto, e C. Welles: Aeg 39 (1959) 26 ss., per quanto attiene Dura Europos.

4. L. Dürr, *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient*, 1932, 22 ss. 74 ss. Soltanto i giovani nobili e i figli di re ricevevano un addestramento sportivo = guerresco: 18 s. 70 s. 5. M. Hadas, HCu, 68.

Omero mantenne viva la conoscenza della mitologia greca e favorì la *interpretatio Graeca* del pantheon orientale. Inoltre il ginnasio aveva proprie divinità tutelari, Hermes, Eracle e le Muse,[1] e le numerose feste ed agoni dei greci possedevano un carattere religioso.[2] Nelle feste in onore degli dei cittadini i giovani delle scuole svolgevano una parte importante e nei regni ellenistici acquistò grande rilievo, soprattutto nei ginnasi, il culto del monarca: in esso culminò la tendenza, già per tempo manifestatasi particolarmente nel ginnasio, di conferire onori divini a eroi e benefattori umani;[3] e mentre nella πόλις greca regnava un'assoluta libertà in fatto di convincimenti religiosi, quando si trattava di culto ufficiale non erano infrequenti manifestazioni di intolleranza nei confronti dei cittadini. Pertanto *il giudeo della diaspora, aperto alla cultura greca*, poteva incontrare delle difficoltà nel caso volesse essere educato nel ginnasio o assumere la cittadinanza della città in cui viveva.[4] In una petizione indirizzata a Marco Agrippa tra il 16 e il 13 a.C., alcune città ioniche chiedevano che i giudei rinunciassero a pretendere uguali diritti civili: «se i giudei appartenessero veramente al nostro popolo, venererebbero i nostri medesimi dei» (εἰ συγγενεῖς εἰσιν αὐτοῖς Ἰουδαῖοι, σέβεσθαι τοὺς αὐτῶν θεούς).[5] In modo non differente si esprime Apione, quando chiede ai giudei che reclamavano il diritto alla cittadinanza alessandrina: *quomodo ergo... si sunt cives, eosdem deos quos Alexandrini non colunt?*[6] Il terzo libro dei Maccabei racconta che i giudei che avessero accettato di farsi iniziare ai misteri di Dioniso avrebbero ricevuto in cambio la cittadinanza di Ales-

1. M.P. Nilsson, *op. cit.*, 61 ss.; J. Delorme, *op. cit.*, 339 ss. 347 e *passim*.

2. J. Delorme, *op. cit.*, 352: «Athlétisme et religion se confondent dans les gymnases depuis les origines».

3. M. Launey, *op. cit.* II, 853 ss. (con bibliografia); M.P. Nilsson, *op. cit.*, 64 s. 67 ss. 71 ss.; J. Delorme, *op. cit.*, 340 ss. Anche a «Samareia» nel Fayyum il ginnasio era dedicato a Tolemeo II (Filadelfo): O. Guéraud, P. ΕΝΤΕΥΞΕΙΣ, 1931, nr. 8, 3 s. e inoltre *op. cit.*, 139 s. e sopra, p. 51 n. 2. Un ulteriore esempio è fornito da H. Kortenbeutel: APF 12 (1937) 44-53.

4. In numerose città ellenistiche aver frequentato il ginnasio era requisito indispensabile per ottenere la cittadinanza, v. E. Bickermann, GM, 62 n. 3, cf. anche CPJ II, 27 s. nr. 150 rr. 2 ss.: la petizione degli alessandrini ad Augusto, intorno al 20/19 a.C., perché rimangano incontaminati l'efebato e il diritto alla cittadinanza. Per la difficoltà di ottenere la cittadinanza v. Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 84 s. e 221 s.

5. Ios., *ant.* 12,126; cf. 16,27-60. Per delitti contro la religione nella *polis* greca v. E. Fascher, in *Abraham unser Vater*, Festschr. f. O. Michel, 1963, 78-105 e W. Nestle, RAC I, 735-740. 6. Ios., *Ap.* 2,65.

sandria, e alcuni non avrebbero saputo resistere a questa allettante proposta. Anche se l'intelaiatura narrativa di questo libro è in gran parte non storica e presenta tratti leggendari, la tentazione di apostatare con la prospettiva di ricavarne vantaggi politici può rispecchiare una situazione reale.[1] In genere, però, i giudei della diaspora si mostrarono fermi nella loro fede e rifiutarono compromessi di tal fatta; tuttavia – soprattutto nei primi secoli, prima dei privilegi concessi da Cesare e dai suoi successori – dovettero piegarsi a certe necessità, come è evidente da una iscrizione del II sec. a.C. da Iasos, nella Ionia, dove si legge che un certo «Niketas figlio di Giasone, da Gerusalemme», fece un'offerta di cento dracme per una festa in onore di Dioniso.[2] Quando poi si trattava dell'educazione dei figli, le classi socialmente superiori della diaspora erano disposte ad accettare di quando in quando un compromesso con l'orientamento religioso fondamentalmente politeistico che caratterizzava l'insegnamento del ginnasio; ne abbiamo una prova nella frequenza con cui appaiono nomi giudaici negli elenchi degli efebi di città greche, e si noti che tali elenchi, di regola, erano chiusi da una formula dedicatoria a Hermes e a Eracle.[3] Questo non deve essere necessariamente giudicato come un allontanamento dalla fede giudaica, anzi è da interpretare, in parte, come un segno della raggiunta sicurezza interiore di fronte al circostante ambiente politeistico.[4] Già la *Lettera di Aristea*, scritta intorno al 140 a.C., ci mostra che l'ideale della καλοκἀγαθία, asse centrale nel programma educativo del ginnasio, era stato accettato e riconosciuto dai giudei alessandrini delle classi elevate;[5] e anche per Filone l'educazione del ginnasio era per un giudeo di ceto superiore cosa affatto naturale.[6] Che i giudei del-

1. V. *3 Macc.* 2,30 s. Cf. 3,21; v. anche sotto, p. 536 n. 2. 2. CIJ II, 15 nr. 749.

3. Per le liste degli efebi a Iasos e a Korone in Messenia v. L. Robert: REJ 101 (1937) 85 s. e Hellenica 3 (1946) 100 s. (= IG V, 1 nr. 1398, 91 s.); a Cirene: SEG 20, 740, 3: Ἰησοῦν Ἀντιφίλωι (I sec. a.C.), 741, 48 s.: due volte Ἰὐλεάζαρος (III/IV sec. d.C.); a Sardi (II sec. d.C.): CIJ II, 19 nr. 755. Cf. Tcherikover, CPJ I, 39 n. 99; 41 e 75 ss.; S. Applebaum: La Parola del Passato 19 (1964) 291-303.

4. Questa circostanza potrebbe trovare corrispondenza nell'apertura che i patriarchi della casa di Hillel mostrarono nei confronti dell'educazione e della cultura greche; o anche, più tardi, nell'atteggiamento delle comunità giudaiche verso il divieto delle immagini, v. sotto, p. 171 n. 2.

5. *Ep. Ar.* 3.272.285 cf. 43.46.207; v. inoltre V. Tcherikover: HThR 51 (1958) 66 s. 81.

6. Cf., ad es., *spec. leg.* 2,230 (M 2,298), *som.* 69 (M 2,631), 129 ss. (M 2,640); sull'argomento v. L.H. Feldman: JewSocSt 22 (1960) 224 ss.

l'Antiochia seleucidica potessero essere ammessi al ginnasio, sembra potersi dedurre da una notizia di Giuseppe: lo storico racconta che essi avevano il diritto di partecipare alla distribuzione ufficiale di olio compiuta dai ginnasiarchi, con la possibilità tuttavia di farsi pagare in denaro il valore corrispondente.[1] L'opinione, espressa da S. Applebaum in polemica con V. Tcherikover, che l'educazione ginnasiale «doveva essere comprata con il tradimento del giudaismo»,[2] è sicuramente eccessiva. A Sardi, nel periodo compreso tra il II e il IV secolo d.C., la grande sinagoga si presenta «come una parte del ginnasio cittadino», e formava, quindi, un unico complesso edilizio con esso. Giudei di ceto elevato si facevano chiamare con orgoglio *Sardianoi*, ovvero cittadini di Sardi; alcuni di essi facevano parte del consiglio della città e la sinagoga sorgeva probabilmente su un terreno donato dalla città alla comunità giudaica nel I sec. a.C. (Ios., *ant.* 14,260 s.).[3] La famosa lettera con cui Claudio nel 41 d.C. negò definitivamente ai figli dell'aristocrazia giudaica il tanto desiderato accesso al ginnasio di Alessandria, escludendoli così dal diritto alla cittadinanza alessandrina (e romana), fu un grave colpo per le classi elevate del giudaismo alessandrino e diede inizio a quel processo che portò alla rivolta e quindi all'annientamento della diaspora giudaica in Egitto (115-117 d.C.).[4]

Il normale corso di studi di tipo greco, se trasmetteva un *esprit de corps* e una accentuata consapevolezza culturale nei confronti del circostante ambiente barbarico, non forniva però una preparazione soddisfacente in campo letterario o filosofico; nel migliore dei casi l'allievo riceveva una sommaria informazione intorno alle correnti di pensiero che di volta in volta erano di moda.[5] Spettava al singolo, per quanto glielo permettessero le sue possibilità economiche e la sua predisposizione intellettuale, superare gli angusti orizzonti del

1. *Ant.* 12,119 s. Cf. *Ap.* 2,39 e *bell.* 7,43 s.; inoltre Tcherikover, HC, 516 e E. Bickerman(n), *From Ezra to the Last of the Maccabees*, 1962, 53 e 89 n. 47.

2. S. Applebaum: Tarbiz 28 (1958/59) nrr. 3. 4, XIII (summary), 424 s. Una supposizione simile a questa già in Wolfson, *Philo* I, 79 s. L'esistenza di speciali ginnasi giudaici è del tutto inverisimile, v. anche L.H. Feldman: JewSocSt 22 (1960) 225 s.

3. Vedi L. Robert, *Nouvelles Inscriptions de Sardes*, I fasc. 1964, 54 ss. nrr. 13-19 e D.G. Mitten: BA 29 (1966) 64 s. (citazione); cf. l'iscrizione segnalata sopra (p. 154 n. 3).

4. CPJ II, 36 ss. nr. 153, v. soprattutto col. V, 92 s. La questione della cittadinanza era già da molto tempo oggetto di discussioni e contestazioni, v. II, 25 ss. nrr. 150-151; inoltre V. Tcherikover, CPJ I, 59-78, spec. 73 s. 5. Vedi H.I. Marrou, *op. cit.*, 159 s. 326.

normale corso di studi – dal quale peraltro usciva la parte migliore della gioventù – sino a raggiungere un'autentica ἐγκύκλιος παιδεία;[1] ma saranno stati sicuramente pochi quelli che si dedicavano a uno studio approfondito della retorica, della filosofia o anche di certe discipline particolari. Le migliori possibilità per uno «studio superiore» di questo livello erano offerte, nella prima età ellenistica, da *Alessandria*, e fu di importanza decisiva per la successiva storia spirituale giudaica e cristiana che i primi Tolemei siano riusciti a fare di questa città – così facilmente raggiungibile dalla Palestina – il centro culturale del mondo ellenistico, conseguendo anche in questo campo una netta superiorità nei confronti della dinastia seleucide.[2] Alessandria, in questo modo, esercitò una straordinaria forza di attrazione non solo come capitale economica e commerciale, ma anche come centro delle scienze e delle arti.[3] L'aristocrazia intellettuale dei giudei di lingua greca in Egitto non poté sottrarsi a questo influsso e sviluppò – fenomeno unico nella storia del mondo greco-romano – una propria tradizione di studi che si protrasse per diversi secoli. Il primo impulso provenne senz'altro dalla traduzione della torà (v. sotto, pp. 220 ss.), compiuta probabilmente già al tempo di Tolemeo II Filadelfo e destinata originariamente all'uso liturgico; la prima figura di un certo rilievo e storicamente definibile fu poi Demetrio, che sotto Tolemeo IV Filopatore (222-205 a.C.) scrisse, secondo il modello dell'erudizione alessandrina, un'opera cronologica sui «re dei giudei», ponendosi così nella scia di un Manetone e di un Berosso, che già prima di lui avevano trattato in modo analogo la storia rispettivamente egiziana e babilonese: obiettivo comune di tutte queste opere era dimostrare la veneranda antichità delle rispettive tradizioni storiche.[4] Nel II sec. a.C. troviamo alcuni auto-

1. Per questo ideale educativo v. H.I. Marrou, *op. cit.*, 260 s. 325. 329. 561 nn. 2-5. Il significato dell'espressione era però oscillante, v. l'esauriente trattazione di H. Fuchs, RAC V, 366 ss. e, particolarmente su Filone, 389 s.

2. W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 1938, 34-70, spec. 40 s.: la maggior parte dei dotti emigrò dai territori dell'impero seleucide; v. anche Rostovtzeff, CAH VII, 195; HW III, 169 s.; M.P. Nilsson, GGR² II, 39.

3. W. Schubart, RAC I, 271-283 e, con particolare attenzione al Museo, E.A. Parsons, *The Alexandrian Library*, 1952, 53 ss. 84 ss.; N. Walter, *Der Toraausleger Aristobulos*, 1964, 41 n. 2 e J. Schwartz: ZPapEp 1 (1967) 197 ss.

4. I diversi frammenti si trovano in FGrH 722; per la sua opera v. I. Freudenthal, *Hellenist. Studien*, 1875, 35-82: l'autore sottolinea la dipendenza di Demetrio dall'esegesi palestinese; v. inoltre Schürer III, 472-474 e Y. Gutman, *The Beginnings of Jewish-Hellenistic*

ri di «romanzi storici», quali Artapano e Cleodemo Malco, o poeti che trattano argomenti storici, come Filone il Vecchio, il samaritano Teodoto, Ezechiele il tragediografo e – con un orientamento apocalittico – l'autore della più antica Sibilla giudaica.[1] Con la sola eccezione di Demetrio, tutti questi scrittori hanno in comune la tendenza a rielaborare personalmente gli argomenti di storia giudaica da essi trattati, senza disdegnare neppure il ricorso a certi motivi della mitologia greca o, per lo meno, l'adozione di una lingua arcaicizzante, esemplata su quella dei modelli classici. Non mancarono certo storici più scrupolosi, come Aristea, lo Ps. Ecateo e Giasone di Cirene, e cominciarono pure i primi tentativi di una letteratura filosofica, con Aristobulo (v. sotto, pp. 335 ss.), la lettera dello Ps. Aristea e la *Sapientia Salomonis*, risalente al I sec. a.C. Negli autori classici si volle scoprire una conferma delle proprie convinzioni religiose (fede in un unico Dio creatore, sacralità del numero sette), come attestano i numerosi frammenti apocrifi di Orfeo, Omero, Esiodo, Pitagora, Eschilo e altri ancora.[2] Tutta questa letteratura, abitualmente definita apologetica o missionaria,[3] soltanto in casi eccezionali – come in Aristobulo – si proponeva di difendere il giudaismo da attacchi esterni; per lo più rispondeva alle esigenze di lettori giudei di lingua greca e culturalmente interessati,[4] e si affiancava all'enorme quantità di traduzioni, prevalentemente di carattere popolare, della letteratura palestinese. Del resto anche nella madrepatria, già durante il periodo della dominazione persiana e poi nella prima età ellenistica, si era manifestato un accentuato bisogno di una più ampia «offerta» di opere letterarie (v. sotto, pp. 234 ss.). Gli ambienti culturali greci, invece, non mostrarono alcun interesse né alla traduzione dei Settanta – con l'eccezione, forse, del racconto della creazione (v. sotto, p. 529 n. 2) – né alla

Literature I, 1958, 132-139; cf. anche M. Hadas, HCu, 94 s., N. Walter, *op. cit.*, 42 s. e H. Hegermann, UU I, 318 s. Giuseppe, che lo ricorda nella discussione intorno all'antichità della tradizione giudaica (*Ap.* 1,218) – probabilmente lo conosceva soltanto di seconda mano, attraverso Alessandro Poliistore –, lo confonde con Demetrio Falereo.

1. Freudenthal, *op. cit.*, 82-174; Schürer III, 474 ss. 497 ss.; Y. Gutman, *op. cit.* I, 221-261 e II, 9-143. 2. Schürer III, 505-603; per Aristobulo v. N. Walter, *op. cit.*, 150 ss.

3. Così in P. Dalbert, *Die Theologie der hell. jüd. Missionsliteratur*, 1954, 8. 18 ss. e *passim*; cf. M. Friedländer, *Gesch. d. jüd. Apologetik*, 1903 e Bousset-Gressmann, 80 s.

4. Così S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* I, ²1952, 197 s.; Tcherikover: Eos 48,4 (1956) (= Symb. *R. Taubenschlag*, III) 169-193 e HThR 51 (1958) 59 ss.

restante letteratura giudeo-ellenistica. Alessandro Poliistore, diligente raccoglitore di notizie e fatti curiosi, è l'eccezione che conferma la regola. Soltanto con Filone e con Giuseppe abbiamo una letteratura apologetica consapevolmente rivolta verso l'esterno. È evidente che l'influenza esercitata dai letterati e dagli eruditi ispirati dal genio dell'Alessandria tolemaica non rimase circoscritta all'Egitto, ma si irradiò anche nella vicina Giudea: anche qui, a partire dalla metà del III sec. a.C., era penetrata la lingua greca e, d'altra parte, la letteratura giudaica alessandrina nelle tematiche scelte riflette spesso gli stretti legami con la madrepatria e la città santa. Così, sul nascere del II secolo abbiamo in Palestina le prime testimonianze di una letteratura locale in lingua greca (v. sotto, pp. 191 ss.). È da presumere che le relazioni tra Gerusalemme e Alessandria fossero anche di natura culturale, e non si può escludere che alcuni rampolli, intellettualmente dotati, dell'aristocrazia gerosolimitana, non diversamente dai giovani siri delle città palestinesi ellenizzate, seguissero per qualche tempo studi di retorica ad Alessandria o in altri centri culturali del mondo ellenistico.[1]

b) *Educazione e cultura greche in Palestina e il loro influsso sul giudaismo*

La più antica notizia relativa alla fondazione di un *ginnasio*[2] in Siria e Palestina ci è fornita – se si prescinde da un accenno, riferibile alla seconda metà del III sec. a.C., al ginnasio di Antiochia sull'Oronte[3] – dai due libri dei Maccabei, che ricordano l'istituzione di un ginnasio e della connessa efebia a Gerusalemme nel 175 a.C.[4] Pure per l'età successiva l'esistenza di ginnasi ci è documentata soltanto da attestazioni isolate: la notizia di Giuseppe, secondo cui Erode avrebbe fondato a proprie spese ginnasi a Damasco, Tolemaide-Akko e Tripoli[5] – utilizzando probabilmente impianti preesistenti –; un'iscrizione bilingue greco-fenicia da Arado, in cui ven-

1. Questo potrebbe essere stato il caso, ad esempio, di Eupolemo e dell'Anonimo Samaritano; cf. V. Tcherikover: Eos 48,3 (1956) 187: non tutte le opere comunemente ascritte alla «letteratura giudaica alessandrina» provengono necessariamente da Alessandria.

2. Per tutta questa sezione cf. E. Bickermann, GM, 59-65. 3. J. Delorme, *op. cit.*, 136 s.

4. *2 Macc.* 4,9-14 e *1 Macc.* 1,14 s.; cf. Ios., *ant.* 12,251. 5. *Bell.* 1,422; cf. 2,560.

gono menzionati il ginnasiarca, Hermes ed Eracle;[1] un'iscrizione di difficile lettura e di incerta datazione da Filadelfia, che informa, secondo la più probabile interpretazione, degli onori concessi dal consiglio e dalla cittadinanza a un ginnasiarca devoto al culto di Eracle;[2] infine i resti di un ginnasio costruito a Petra tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.[3]

Accanto a queste e altre notizie, più o meno occasionali, relative a ginnasi nel regno seleucide (per esempio a Babilonia, dove Antioco IV è chiamato κτίστης),[4] disponiamo di testimonianze indirette, tra le quali di particolare interesse è un gruppo di iscrizioni che ci informano di vittorie conseguite da atleti fenici in giochi disputati in Grecia.

Già intorno al 270 a.C. una iscrizione di Delo menziona Sillis di Sidone e Timocrate di Biblo come vincitori nel pugilato.[5] Il *sufet* (δικαστής) Diotimo intorno al 200 a.C. viene onorato a Sidone, sua città, con un'iscrizione in eleganti versi greci, per la sua vittoria nella corsa col carro, ottenuta ad Argo nei giochi nemei, ai quali erano ammessi soltanto «elleni». L'ode sottolinea espressamente, richiamandosi al mito, la parentela tra argivi, tebani e fenici.[6] Un'iscrizione non datata, ma della medesima epoca della precedente, celebra un altro Diotimo, figlio di Abdubastio, vincitore, sotto l'agonotesia di Apollofane, figlio di Abdyzomuno, nella gara di lotta ai giochi di Sidone in onore di Apollo delfico.[7] Nomi di atleti fenici ricorrono con relativa frequenza nelle iscrizioni onorarie dei giochi panatenaici di Atene: nel 191 a.C. (o nel 182/181) Posidonio, figlio di Polemarco, di Sidone, è vincitore nella corsa del doppio stadio; nel 184 a.C. troviamo un suo concittadino, Lysanias, figlio di Teodoro, vincitore nella corsa dei carri, e nello stesso anno uno Ierone di Laodicea in Fenicia vince nella corsa dei cavalli.[8]

1. R. Savignac: RB 25 (1916) 576-579. Secondo E. Bi(c)kerman(n), *Mél. Dussaud* I, 1939, 96 n. 8 l'iscrizione risale al 25 a.C.

2. F.M. Abel: RB N.S. 5 (1908) 568-577. 3. J. Delorme, *op. cit.*, 218 s.

4. Soli in Cilicia: OGIS 230 al tempo di Antioco III; Laodicea ἐπὶ τῇ θαλάττῃ: 163 a.C., v. J. Delorme, *op. cit.*, 199; Babilonia: 111/110 a.C. e Seleucia sull'Euleo = Susa: 100-50 a.C. circa, v. B. Haussoullier: Klio 9 (1909) 352-363; Rostovtzeff, HW III, 143 e SEG VII, 3. 39 cf. 11-14. Per Babilonia cf. ancora OGIS 253 e Bengtson, GG[3], 482 n. 3; v. sotto, p. 564 n. 2. Entrambe le località si trovavano allora sotto il dominio partico. Tutti i ginnasi citati risalgono, naturalmente, a un'epoca precedente; cf. anche M. Launey, *op. cit.* II, 873 s.

5. IG XI, 2 nr. 203,68; v. (anche per quello che segue) M. Launey, *op. cit.* II, 871 s.

6. Le Bas - Waddington, *Voyage archéologique* II, 3 (1847 ss.) nr. 1866a, rielaborato da E. Bi(c)kerman(n), *Mél. Dussaud* I, 1939, 91-99. L'iscrizione era collegata a una statua, opera di un certo Timocharis di Creta.

7. Le Bas - Waddington, *op. cit.*, nr. 1866c, v. anche E. Bi(c)kerman(n), *op. cit.*, 96 s.

8. IG[2] II, 2 nrr. 2314,21; 2316,51 s.; cf. anche 960,16: Dionisio di Sidone vince nel 142 a.C. nei *Theseia* di Atene la gara di pancrazio riservata ai giovani.

Ottennero successi anche cittadini di Tiro, come, nel 180 a.C., un certo Dioscoride nel pugilato,[1] e, in un caso, uno di Tolemaide, forse la fenicia Akko.[2] Fenici si distinsero in Grecia pure in agoni musicali, ad esempio il citarista Stratone, figlio di Stratone, nei *Museia* di Tespi, in Beozia.[3]

Questi fenici, sebbene in patria continuassero a usare la loro lingua e conservassero fedelmente le loro antiche istituzioni religiose e politiche, partecipavano alle competizioni come «elleni» a tutti gli effetti; non solo erano padroni della lingua greca, ma avevano anche frequentato i corsi superiori del ginnasio e conoscevano alla perfezione i regolamenti dei concorsi agonistici, né più né meno dei greci della madrepatria. Pertanto non saranno mancati ginnasi né in Fenicia né nelle città più importanti della Palestina, soprattutto in quelle che risalivano a colonie militari greche macedoni. Giasone-Jēšūa'[4] aveva sotto gli occhi tutti questi esempi quando, oltre alla carica di sommo sacerdote, si comprò con il denaro il permesso «di istituire di sua autorità un ginnasio e un'efebia» a *Gerusalemme* e «di iscrivere come antiocheni i cittadini di Gerusalemme».[5] In Egitto, poi, già da tempo i giudei avevano la possibilità, nel caso appartenessero ai ceti socialmente più elevati, di farsi impartire un'educazione greca e di frequentare il ginnasio, garantendosi in questo modo una assoluta equiparazione giuridica con i greci; talvolta, come nel caso dell'ὑπομνηματογράφος Dositeo, figlio di Drimilo, potevano persino arrivare a ricoprire le più alte cariche dello stato.[6]

Anche i fenici della regione costiera erano, a questo riguardo, molto più progrediti rispetto alla «retrograda» Gerusalemme: essi potevano considerarsi «elleni» di tipo particolare, con una civiltà più antica di quella della Grecia; di origine fenicia erano molte figure mitiche della più antica storia greca, come Europa, Andromeda – collegata a Joppe, città portuale della Palestina[7] –

1. IG² II, 2 nr. 2315,27; cf. VII, nr. 417,40: un cittadino di Tiro a Oropo.

2. IG² II, 2 nr. 2313,50: Ἐπίνικος Θάλωνος Πτολεμαιεὺς ἀπὸ [Φοινίκης...?], cf. 965,50.

3. IG VII nr. 1760,21, a cavaliere tra il II e il I sec. a.C.

4. Per il doppio nome v. Ios., *ant.* 12,239.

5. *2 Macc.* 4,9; v. anche E. Bickermann, GM, 59 ss., ripreso da F.M. Abel, *Macc.*, 331 s. La richiesta (ἔντευξις) di Giasone non condusse immediatamente alla fondazione della nuova πόλις «Antiochia a Gerusalemme», così Tcherikover, HC, 404 ss., ma ne rappresentò l'indispensabile premessa: v. sotto, pp. 564 ss.

6. V. sopra, p. 84 n. 2, e sotto, pp. 546 ss.

7. Vedi W.H. Roscher, *Lex* I, 1409 per Europa; secondo Luciano (*Syr. Dea* 4) a Sidone sorgeva un tempio dedicato a Europa-Astarte. Per Andromeda v. Roscher, *op. cit.* I, 345-

e, sopra tutte, Cadmo, il fondatore di Tebe.[1] Fu costruita anche una linea di discendenza inversa: Agenore, il primo re di Sidone, padre di Cadmo e – secondo alcuni mitografi – di Andromeda, sarebbe stato a sua volta figlio del re di Argo, Phoronis.[2] Un certo Zenodoto stoico, altrimenti sconosciuto, espresse la propria ammirazione per la Fenicia in un epigramma dedicato a Zenone di Cizio, il fondatore della Stoa:

«Se tua patria è la Fenicia, quale motivo di malevolenza?
Era di quella terra anche Cadmo,
l'illustre, da cui la Grecia ebbe il dono della pagina scritta».
εἰ δὲ πάτρα Φοίνισσα, τίς ὁ φθόνος; ἦν καὶ ὁ Κάδμος
κεῖνος, ἀφ'οὗ γραπτὰν Ἑλλὰς ἔχει σελίδα.
(Diog. Laert. 7,30 = *Anth. Gr.* 7,117).

Che anche i giudei, per legittimare le loro pretese di equiparazione giuridica, fossero interessati ad affermare l'esistenza di remoti legami con la Grecia, mostra la leggenda, nata e sviluppatasi sicuramente molto prima dell'età maccabaica, della *parentela tra giudei e spartani*. Una vaga analogia tra i due popoli (si pensi alla proverbiale severità delle loro leggi; alla sanzione divina delle stesse, sul monte Sinai in un caso, da parte di Apollo delfico nell'altro; alle figure dei rispettivi legislatori, Mosè e Licurgo) fornì un appiglio a tale speculazione. Inoltre i giudei, già secondo Ecateo di Abdera, il primo greco che scrisse di loro, conducevano un μισόξενον βίον, così come gli spartani avevano fama, stando alla testimonianza di Erodoto, di essere ξείνοισι ἀπρόσμεικτοι, e mentre Licurgo, il «legislatore» di Sparta, fu chiamato dall'oracolo di Delfi «amico di Zeus» (Ζηνὶ φίλος), Dio, secondo *Es.* 33,11, parlò con Mosè «come con un amico».[3] Non è certo un caso che Giasone, il promotore della riforma ellenistica a Gerusalemme, abbia chiuso la sua vita

348; il suo rapporto con Joppe è di antica data ed è ricordato, già prima di Alessandro, dallo Ps. Scilace, C. Müller, GGM 1, 565. Tutto il materiale relativo in F.M. Abel, HP 1, 271 s.

1. Roscher, *Lex* II, 824-893, cf. anche Hdt. 2,49. La rivendicazione di una superiorità culturale trova espressione, ad esempio, in una moneta tiria, che raffigura Cadmo nell'atto di donare l'alfabeto ai greci, *op. cit.*, ill. 7, v. anche Hdt. 5,57-59. L'iscrizione studiata da E. Bickermann (v. sopra, p. 159 n. 6) pone in evidenza la gioia della cadmea Tebe per la vittoria della metropoli Sidone (νίκαις εὐκλέα ματρόπολιν); cf. anche Achill. Tat. 1,1 ed. R. Hercher, *Erot. script. gr.* 1, 1856, 37 e Ios., *Ap.* 1,10-13.

2. E. Bi(c)kerman(n), *Mél. Dussaud* 1, 94: Ellanico (V sec. a.C.) FGrH 4 F 36; secondo la versione di Arriano (*an.* 2,24,2), già nel 332 a.C. si trovava a Tiro un Ἀγηνόριον (tomba di Agenore). 3. FGrH 264 F 6,4 (Diod. Sic. 40,3); Hdt. 1,65,2.

proprio a Sparta. Sembra che particolare interesse a questa supposta parentela avesse il partito ellenizzante, ed è probabile che la leggenda sia nata proprio in questo ambiente. È altresì possibile che essa risalga a una arbitraria rielaborazione del racconto biblico relativo ai figli di Ketura (*Gen.* 25,1-4).[1] Conosciamo, anche in questo caso, paralleli dalla Fenicia e dall'Asia Minore: una iscrizione di Delfi ci trasmette il testo di una lettera, in cui gli abitanti di Tiro si rivolgono a quelli della città greca chiamandoli «parenti» (συγγενεῖς),[2] e numerose città dell'Asia Minore sud-occidentale pretendevano – senza alcun fondamento storico – di essere considerate colonie spartane. In tutti questi casi si trattava, in fondo, di procurarsi il «biglietto d'ingresso nella civiltà europea».[3]

1. *1 Macc.* 12,6-23 (10.20); *2 Macc.* 5,9; Ios., *ant.* 12,226 s. Cf. 13,166 s. Bisogna partire dalla lettera del re Areo a Onia II. Dal momento che Areo I, l'unico che può essere preso in considerazione per la paternità dello scritto, muore nel 265 a.C., è difficile difendere l'autenticità di questo documento. Poco verisimile è pertanto la supposizione di Y. Gutman, *op. cit.* I, 108-111, secondo cui l'iniziativa sarebbe partita dagli spartani, che avrebbero appreso da Ecateo la comune provenienza dall'Egitto tanto dei giudei quanto dei danai; non diversamente M.S. Ginsburg: ClassPhil 29 (1934) 117-122 e F.M. Abel, *Macc.*, 231-233 e HP I, 41. M. Hadas, HCu, 87, osserva giustamente: «Claims of relationship... were not proffered by the Hellenes but by the Non-Hellenes». La corrispondenza di Gionata con gli spartani, invece, può essere autentica. Essa mostra come certe idee degli ellenisti non siano rimaste senza influenza sui Maccabei: v. E. Bickermann, PW XIV, 786 e sotto, p. 204 n. 1. L'origine di questa leggenda è da cercare, probabilmente, presso quei mitografi giudeo-ellenistici dello stile di un Cleodemo Malco, che fa emigrare i figli di Abramo e di Ketura in Libia (ossia Cirene), dove si sarebbero uniti agli Eraclidi (FGrH 727). Anche la sopra ricordata notizia di Ecateo intorno all'esodo dall'Egitto dei danai sotto la guida di Cadmo e dei giudei sotto quella di Mosè può aver esercitato qualche influsso (FGrH 264,2 = Diod. Sic. 40,3; fr. 25 = Diod. Sic. 1,28,2). Cf. inoltre la nota di Claudio Iolao (Reinach 215 = FGrH 788 F 4) sulla derivazione del nome Ἰουδαία da un certo Οὔδαιος Σπάρτων ⟨εἷς⟩, ossia da uno dei guerrieri seminati a Tebe da Cadmo; v. al proposito A. Schlatter, GI^3, 15. Di questa singolare letteratura ci rimangono soltanto frammenti. Le origini della leggenda sono da cercare negli ambienti degli ellenisti di Gerusalemme, i più interessati a speculazioni di questo genere. E. Bickermann ne colloca gli inizi nel primo quarto del II sec. a.C. (PW XIV, 786). Successivamente il richiamo alle leggi e alla xenofobia degli spartani diventò un *topos* dell'apologetica giudaica. Giuseppe ne fa largo uso: *Ap.* 2,130.172.225-231.259 s.273. La supposta amicizia tra giudei e pergameni al tempo di Abramo (Ios., *ant.* 14,255) è un motivo parallelo, sorto probabilmente in Frigia nell'ambiente dei coloni militari giudei, passati, dopo la pace di Apamea, sotto il dominio di Pergamo (Ios., *ant.* 12,147-153, v. sotto, pp. 536 n. 1). Cf. anche B. Cardauns: Hermes 95 (1967) 317-324.

2. SEG 11, 330; A.H.M. Jones, *The Greek City*, 1940, 50. 311 n. 68. La costruzione di simili parentele fu, in età ellenistica, un fenomeno assai diffuso e di grande importanza politica, v. E. Bi(c)kerman(n), *Mélanges Dussaud* I, 1939, 95 s. e: RHR 115 (1937) 207.

3. E. Bickermann, PW XIV, 786.

L'azione apparentemente rivoluzionaria di Giasone non fu un colpo di mano isolato: secondo quanto riferisce *1 Macc.* 1,11 ss., l'iniziativa partì da un gruppo di personaggi influenti, che potevano contare su un seguito ragguardevole:

«In quei giorni uscirono da Israele uomini iniqui (παράνομοι) e persuasero molti (ἀνέπεισαν πολλούς) dicendo: 'Andiamo e facciamo lega con i pagani intorno a noi (διαθώμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ ἡμῶν), perché da quando ci siamo distaccati da loro ci sopraggiunsero molti mali'. Questo discorso piacque e alcuni del popolo si dissero pronti ad andare dal re. Questi concesse loro la facoltà di introdurre le istituzioni (τὰ δικαιώματα) dei pagani. Essi costruirono un ginnasio a Gerusalemme secondo i costumi dei pagani, cancellarono i segni della circoncisione, si allontanarono dalla santa alleanza, si unirono ai pagani e si vendettero per fare il male».

Questa audace risoluzione di Giasone e dei suoi seguaci non fu una semplice offesa «alle usanze del popolo giudaico», come sostenne I. Heinemann in polemica con le tesi di E. Bickermann,[1] ma rappresentò, piuttosto, un radicale mutamento di rotta nello sviluppo dello stato-tempio giudaico, un tentativo di cancellare il risultato di cinquecent'anni di storia israelitica giudaica. L'obiettivo di questa iniziativa, i cui promotori furono i membri della aristocrazia ellenizzante di Gerusalemme, con l'oniade Giasone, figlio di Simone il Giusto, in testa, era quello di raggiungere una completa e definitiva integrazione con la civiltà ellenistica e di fare in modo che i ceti superiori giudaici venissero accolti nella classe privilegiata degli «elleni», cioè di coloro che «avevano ricevuto un'educazione greca».[2] Perché questo si realizzasse, occorreva che venissero abbandonate tutte quelle costumanze che rendevano i giudei così diversi dai loro vicini più progrediti e li esponevano all'accusa di essere nemici degli stranieri (v. sotto, pp. 529 s.). Quantunque la sua politica comportasse una radicale inversione di tendenza, Giasone deve aver trovato nella sua impresa molti seguaci entusiasti. Per i primi tempi non abbiamo notizie di disordini o di resistenze da parte dei pii: verisimilmente i cittadini più autorevoli di Gerusalemme stavano al suo fianco, un segno che questi avvenimenti andavano maturando già da tempo. La migliore gioventù dell'aristocrazia gerosolimitana (τοὺς κρατίστους τῶν ἐφήβων) fu con Giasone, che svolgeva contemporaneamente le funzioni di sommo sacer-

1. I. Heinemann: MGWJ 82 (1938) 146. 2. F.M. Abel, HP 1, 112 s.

dote, di ginnasiarca e di arconte degli «antiocheni residenti a Gerusalemme»,[1] e «portava il petaso», il caratteristico copricapo a larghe falde che era parte dell'«uniforme» degli efebi.[2] Il ginnasio venne edificato nelle immediate vicinanze del tempio, «ai piedi dell'acropoli»,[3] e, appena udito il segnale del disco, i sacerdoti abbandonavano solleciti tempio e sacrifici e correvano a partecipare alle attività che si svolgevano nella palestra.[4] Non sappiamo se lì si rendessero onori alle divinità greche protettrici del ginnasio, Eracle e Hermes, e allo κτίστης Antioco IV: su questo punto un forte contrasto divideva gli stessi ellenisti giudei, come è evidente dal seguente episodio. La celebrazione dei giochi quinquennali di Tiro, istituiti da Alessandro Magno con un programma che prevedeva competizioni atletiche e musicali, offrì ai nuovi «elleni» e «antiocheni» di Gerusalemme la gradita opportunità di mostrare la loro solidarietà con gli «elleni» delle città fenicie. Questa solidarietà avrebbe dovuto esprimersi, nei disegni di Giasone, anche in un sacrificio in onore del dio tirio Eracle-Melkart, patrono dei giochi. Ma gli inviati (θεωροί) preferirono che il denaro destinato al sacrificio venisse impiegato per la costruzione di triremi. Il fatto è una prova di quanto fosse difficile staccarsi dalle proprie avite tradizioni.[5] Ma era soltanto una questione d'interpretazione: secondo lo «storico» giudeo Eupolemo – probabilmente palestinese e fedele seguace dei Maccabei – già Salomone aveva offerto al re Suron una colonna d'oro per il tempio di «Zeus» a Tiro.[6] Un altro «storiografo» giudeo di quel tempo, Cleodemo Malco, raccontò che i figli che Abramo aveva avuto da Ketura erano accorsi ad aiutare Eracle in lotta contro Anteo e che l'eroe, infine, aveva sposato una nipote di Abramo.[7] In

1. Cf. E. Bickermann, GM, 63 n. 4: il sommo sacerdote e ginnasiarca nella città tempio di Ma, in Cappadocia; G. de Jerphainion - L. Jalabert: MUSJ 5 (1911/12) 316 n. 10: ἀ[ρ]χιερέως καὶ γυμνασιάρχου. 2. *2 Macc.* 4,12; v. E. Schuppe, PW XIX/1, 1119-1124.

3. Per l'acropoli è da intendersi presumibilmente la cittadella all'angolo nord-est del tempio; v. sopra, p. 49 n. 2.

4. *2 Macc.* 4,14; al riguardo v. A. Wilhelm, SAW 214, 4, 1932, 45 e L. Robert, *Études Anatoliennes*, 1937, 290 n. 50. Il μετέχειν τῆς ἐν παλαίστρῃ παρανόμου χορηγίας è da riferire, secondo A. Wilhelm, *op. cit.*, 46 e L. Robert, alla distribuzione di olio e di altre cose necessarie alle attività del ginnasio; v. anche Abel-Starcky, 243 *ad loc.*

5. *2 Macc.* 4,18-20; al riguardo F.M. Abel, *Macc.*, 335 *ad loc.* Per l'istituzione dei giochi v. Arriano 2,24,6 e 3,6,1: ἐν Τύρῳ αὖθις θύει τῷ Ἡρακλεῖ καὶ ἀγῶνα ποιεῖ γυμνικόν τε καὶ μουσικόν. 6. FGrH 723 I 2, 34, 16; al riguardo v. sotto, p. 204 n. 2.

7. *Op. cit.*, 727; al riguardo v. E. Bi(c)kerman(n): RHR 115 (1937) 205. Le argomentazio-

questo modo i figli di Abramo avrebbero avuto parte nella colonizzazione fenicia in Africa. L'erudizione giudaica ellenistica offriva numerose possibilità di «interpretare» nel modo più conveniente i culti e i miti dei greci (v. sotto, pp. 534 ss.).

Non disponiamo di notizie particolareggiate intorno all'*insegnamento che veniva impartito nel ginnasio* di Gerusalemme, ma certo esso non sarà stato molto diverso da quello usuale nelle altre città palestinesi e fenicie. Gli efebi, naturalmente, in palestra si esercitavano nudi, uno scandalo che ancora due generazioni più tardi avrebbe suscitato l'indignazione dell'autore dei Giubilei;[1] e gli esseni, sdegnando di ungersi il corpo con olio, intendevano probabilmente manifestare la loro avversione nei confronti delle usanze greche, in polemica indiretta contro l'impiego dell'olio nella palestra.[2] Fino a che punto si spingesse il processo di ellenizzazione, ci mostra il tentativo degli efebi giudei di cancellare artificialmente, mediante l'epispasmo, i segni della circoncisione, e questa circostanza ci fornisce anche la prova che alle esercitazioni atletiche partecipavano pure giovani non giudei.[3] Grazie al programma educativo del ginnasio, Giasone riuscì a dare ai giovani efebi una formazione corrispondente al tipico ideale di vita ellenico, come ci attesta *2 Macc.* 4,10: ἐπὶ τὸν Ἑλληνικὸν χαρακτῆρα τοὺς ὁμοφύλους μετέστησεν (trasformò i suoi connazionali secondo i modelli greci); l'insegnamento non si sarà dunque limitato alle discipline sportive, ma avrà abbracciato pure materie artistiche e letterarie, come ad esempio la lettura di Omero.[4] Affermare, come fa Tcherikover, «che la riforma

ni con cui Freudenthal, *Hellenist. Studien*, 1875, 130-136 vuol far di lui un samaritano, e A. Schlatter, GI³, 409 n. 100 un pagano della Siria, non sono cogenti; cf. Schürer III, 481 e B. Wacholder: HUCA 34 (1963) 87 n. 27.

1. *Iub.* 3,31 su *Gen.* 3,21.

2. Ios., *bell.* 2,123; cf. anche CD 12,16, dove forse l'incomprensibile *šmw* è da correggere in *šmn*; v. E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 1964, 286 n. 78.

3. *1 Macc.* 1,15; Ios., *ant.* 12,242, cf. *Iub.* 15,33 s.; *Ass. Mos.* 8,3 e Philo, *migr. Abr.* 92 s. (M 1,450). Secondo Erodoto 2,104 i fenici in Grecia abbandonarono la pratica della circoncisione; in Egitto essa si limitò sempre più ai sacerdoti. Cf. E. Bi(c)kerman(n): RHR 115 (1937) 219 s.; I. Lévy: Semitica 5 (1955) 17; F. Stummer, RAC II, 159 s. Sull'epispasmo in epoca più tarda v. Mart. 7,35; *Ab.* 3,11; J. Juster II, 284 n. 4; Bill. IV, 33 s. Forse anche in CPJ III, 117 n. 519 ll. 18 ss., un testo proveniente da un ginnasio, il riferimento è a un giudeo che ha compiuto l'epispasmo. Per la disapprovazione della circoncisione da parte dei greci, v. già Hdt. 2,37, cf. R. Meyer, ThWb VI, 78; v. anche sotto, p. 546 n. 1.

4. Scrittori giudeo-ellenistici, come Cleodemo Malco, Artapano, Filone, la più antica Sibilla, Ezechiele tragico, il traduttore del libro di Giobbe o l'Anonimo Samaritano e il suo

di Giasone non intaccò la tradizionale vita religiosa» è senz'altro troppo ottimistico. Il programma dei riformatori, che lo stesso Tcherikover definisce come «la fine di quella differenziazione dai gentili, che era stata la tradizione di intere generazioni fin dal tempo di Esra»,[1] ebbe serie conseguenze per la religione giudaica; nel mondo antico, e massime nel giudaismo, la religione era strettamente connessa agli aspetti culturali e politici della vita di un popolo.

Le nuove istituzioni, il ginnasio, l'efebia e la costituzione degli «antiocheni residenti a Gerusalemme», avevano certo anche un non trascurabile risvolto politico. Esse si proponevano di *trasformare* l'*ethnos* giudaico, di fare dello stato-tempio di Gerusalemme *una polis greca*, con un corpo civico ristretto e di educazione greca, mentre la massa del popolo fu relegata in una posizione subordinata, non dissimile da quella dei perieci;[2] quest'ultima circostanza, in vero, non fu certo avvertita come evento di rilievo, dal momento che, quantunque per l'epoca premaccabaica e postmaccabaica non manchino attestazioni di assemblee popolari,[3] il popolo, nell'ordinamento aristocratico dell'*ethnos* giudaico (v. sopra, pp. 71 ss.), non aveva generalmente rilevante potere decisionale. Col tempo il nuovo corso politico a Gerusalemme si rivelò una comoda via per spezzare il prestigio e l'autorità morale di cui ancora godevano i numerosi elementi conservatori, contrari per principio a ogni innovazione. L'educazione greca delle classi elevate, divenuta ora obbligatoria, rendeva inoltre ancora più profonde le differenze sociali già esistenti.[4] Stante l'intima connessione, particolarmente accentuata nella teocrazia giudaica, di ordinamento statale e religioso, le innovazioni rivoluzionarie di Giasone e dei suoi partigiani dovettero scuotere le fondamenta stesse dello stato-tempio giudaico.[5]

compatriota Teodoto, conoscevano la mitologia greca e la lingua dei poeti greci. La stessa cosa dovrà presupporsi, pur se in misura più ridotta, anche per Gerusalemme, v. sotto, pp. 192 ss. Per Omero v. sotto, pp. 167 s.

1. Tcherikover, HC, 166 s.; cf., d'altro canto, per un'enunciazione di senso diverso 193.

2. Tcherikover, HC, 163 s. 165.

3. Ios., *ant.* 12,164 ἐκκλησία; *1 Macc.* 5,16; 14,28; v. anche A. Schlatter, GI[3], 401 n. 26.

4. Rostovtzeff, HW II, 850 s.

5. I. Heinemann, *op. cit.*, 145 ss. e Tcherikover, HC, 166 s. sottovalutano l'importanza delle riforme avviate da Giasone nel 175 a.C., poiché trascurano il fatto che a quel tempo non esisteva una separazione tra religione e politica come noi le intendiamo. Corretta, invece, la breve osservazione di A. Alt, *Kleine Schriften* II, [3]1964, 402 s. e 403 n. 1. Obiet-

Secondo *2 Macc.* 4,13 questi avvenimenti costituirono «un punto culminante dell'ellenizzazione» (ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ) a Gerusalemme. Essi tuttavia presuppongono un lungo periodo di preparazione, durante il quale già si sarà avvertita a Gerusalemme l'efficace presenza di influssi ellenistici.[1] Le nostre conoscenze sono, a questo proposito, molto scarse; qualche informazione ci fornisce il Siracide, con la sua polemica contro il distacco dalla legge, la rilassatezza e l'incredulità in campo religioso, la *hybris* dei ricchi (v. sotto, pp. 288-313). Anche la predilezione per i nomi greci, diffusa tra le classi elevate giudaiche a partire dalla fine del III sec. a.C., è un sintomo del medesimo fenomeno. Un uomo come Giasone, inoltre, poté avviare la sua riforma a Gerusalemme e, come «ginnasiarca, farsi guida degli efebi, solo perché egli stesso aveva già ricevuto una certa educazione greca. La stessa cosa può dirsi dei suoi contemporanei, ad esempio dei tre fratelli Simone, Menelao e Lisimaco della famiglia sacerdotale Bilgā (v. sotto, pp. 568 s.), che non esitarono a impegnarsi attivamente per una rapida ellenizzazione della città. La scelta del nome Menelao, in particolare, potrebbe essere messa in relazione con la presunta «parentela» con gli spartani, e anche, al tempo stesso, testimoniare di una certa conoscenza di Omero.[2]

Che *Omero* fosse conosciuto, anche in epoca posteriore, negli ambienti palestinesi giudaici come il libro canonico dei greci, è provato dalla polemica dei sadducei, riferibile al I sec. d.C., secondo *Jad.* 4,6: «Noi troviamo riprovevole che voi farisei diciate che le sacre scritture rendono impure le mani, i libri di Omero (*sfrj hmjrs*) per contro non rendono impure le mani». Probabilmente l'espressione «libri di Omero» non è qui altro che uno stereotipo per indicare la letteratura greca in genere, e il nostro passo potrebbe essere una prova che esso si era ormai da tempo consolidato nella lingua d'uso dei giudei palestinesi; forse risaliva addirittura al periodo di accentuata ellenizzazione dopo il 175 a.C.[3] Anche in età rabbinica Omero

tivi politici dovevano necessariamente avere pure conseguenze religiose. V. M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, 147. 1. Al riguardo v. M. Noth, GI², 325 e sotto, pp. 486 ss.

2. Secondo Menandro e Laito, due storiografi fenici fioriti intorno al 200 a.C., Menelao, dopo la conquista di Sparta, avrebbe visitato Tiro, nel medesimo tempo in cui il re Hiram celebrava le nozze di sua figlia con Salomone: v. FGrH 784 F 1 = Tat., *or. Graec.* 37.

3. L'accusa dei sadducei viene confutata da r. Jôḥānān b. Zakkai (1-80 d.C. circa). *hmjrs* è stato corrotto in *mjrs mjrwn* da copisti di età successiva; il frammento E 1/152 della Taylor-Schechter-Collection di Cambridge legge tuttavia ancora *hmrrs*, v. G. Lisowsky, *Jadajim*, Giessener Mischna VI, 11, 1956, 74. 91; cf. anche *jSanh.* 28a l. 18 (r. 'Aqîbā) e B. Heller: MGWJ 76 (1932) 330-334; R. Meyer, *Hellenistisches in der Rabb. Anthropologie*, 1937, 138 s. e J. Neusner, *A Life of R. Yohanan b. Zakkai*, 1962, 49.

era noto ai giudei di Palestina, e in ambienti socialmente elevati e aperti alla civiltà greco-romana veniva nuovamente letto.[1] Pressappoco contemporaneamente al tentativo di riforma di Giasone, il «peripatetico» giudeo Aristobulo nel suo trattato filosofico dedicato a Tolemeo VI Filometore citò una serie di versi omerici, del tutto o in parte falsificati, per sottolineare l'importanza del settimo giorno, e in questo modo cercava di piegare alle esigenze della apologetica giudaica la più alta autorità esistente nel campo dell'educazione greca.[2] Pochi decenni dopo, intorno al 140 a.C., la Sibilla giudaica, probabilmente sotto l'impressione dell'ondata antiellenistica seguita alla vittoriosa rivolta maccabaica, interpolando un più antico testo greco, accuserà Omero di essere ψευδογράφος; il medesimo giudizio ritroviamo in Giuseppe, che si richiama a Platone.[3] Diverse e contrastanti erano quindi le prospettive da cui i giudei considerarono Omero, e la medesima oscillazione di giudizio si manterrà nei primi padri cristiani.[4]

La penetrazione della cultura greca negli ambienti giudaici della Palestina cominciò – analogamente al diffondersi della lingua greca – già nel III sec. a.C.: nel 257 a.C. troviamo nella famiglia dei Tobiadi un segretario greco (v. sopra, p. 137) e, più tardi, anche maestri greci. Non diversa sarà stata la situazione nella casa del sommo sacerdote, se si pensa che Giasone, il propugnatore dell'ellenizzazione, era il secondogenito di Simone il Giusto, elogiato in toni accesi dal conservatore Siracide (*Sir.* 50,1-21) e collocato nei *Pirqe Abot* in cima alla catena della tradizione, dopo i profeti e gli uomini della «grande sinagoga» (v. sotto, pp. 330 s.), primo maestro a essere indicato per nome. In questi ambienti, socialmente elevati e culturalmente raffinati, la consapevole fedeltà alle tradizioni nazionali

1. V. S. Lieberman, *Hellenism in Jew. Palestine*, 1950, 105-114.

2. V. Eus., *praep. ev.* 13,12,14 e, al riguardo, N. Walter, TU 86, 1964, 151 ss., che a ragione respinge l'ipotesi di un falso da parte di Aristobulo, e suppone che tali versi derivino da cerchie giudaiche pitagoreggianti, cf. 166 ss. Anche l'interpretazione «monoteistica» di Omero, fondata su *Il.* 2,204, in Ps. Iust., *coh. ad Gent.* 17 può richiamarsi a modelli giudaici.

3. *Sib.* 3,419 ss.; in 414-430 si tratta forse di un oracolo antico, v. Paus. 10,12,2, interpolato dall'autore giudeo che l'ha trovato in Alessandro Poliistore, v. A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*, 1951, p. 296. Per la datazione della terza Sibilla, v. Rzach, PW 2ª s. II, 2127 ss. Per Giuseppe v. *Ap.* 2,256, e per il richiamo a Platone H.I. Marrou, *op. cit.*, 110 s.; v. anche E. Norden, AAB Kl. f. Sprachen, 1954, n. 1,9. Un ulteriore esempio di interpretazione apologetica ci offre Ios., *ant.* 7,67: è possibile che il passo sia una glossa, originata dalla combinazione di *Ap.* 1,173 (dove è citato Cherilo di Samo) con Hom., *Od.* 283; al riguardo Thackeray-Marcus, *Josephus*, LCL 5, 394. Sull'opinione di Meleagro di Gadara, secondo la quale Omero sarebbe originario della Siria, v. sotto, p. 186 n. 2, cf. p. 186 n. 3.

4. G. Glockmann: Klio 43-45 (1965) 270-281 (con bibliografia).

del giudaismo e l'apertura nei confronti dell'educazione greca non venivano avvertiti come atteggiamenti tra loro inconciliabili. Si aggiungano poi, per completare il quadro, i contatti esistenti con il giudaismo alessandrino, ormai profondamente ellenizzato. Il fratello del tobiade Giuseppe, ad esempio, cercò di far sposare la figlia con un giudeo alessandrino di condizione elevata.[1] Tutte queste circostanze ci permettono di supporre che già prima dell'età tolemaica i rampolli dell'aristocrazia giudaica di Gerusalemme avessero la possibilità di apprendere lingua e costumanze greche; in altre parole che già prima dell'istituzione del ginnasio e dell'efebia esistesse una sorta di scuola primaria greca – naturalmente su basi private.

Neanche dopo la rivolta maccabaica la scuola greca sembra essere sparita del tutto da Gerusalemme. Intorno alla metà del II sec. a.C. il palestinese Eupolemo – probabilmente capo di un'ambasceria giudaica a Roma – scrisse in greco una storia dei re giudei (v. sotto, pp. 200 ss.). Una leggenda rabbinica racconta della guerra civile tra Ircano II e Aristobulo II, poco prima dell'intervento di Scauro in Giudea (65 a.C.).

«Al tempo in cui gli Asmonei combattevano tra loro, Ircano era fuori e Aristobulo dentro (Gerusalemme). Ogni giorno gli assediati calavano giù dalle mura, in un cesto, del denaro e ricevevano in cambio le vittime per il sacrificio del tamid. Lì si trovava un vecchio, che aveva conoscenza della saggezza greca (*šhjh mkjr bḥkmh jwnjt*). Egli parlò loro, usando parole di saggezza greca (*l'z lhm bḥ" jwnjy*): 'Finché (gli assediati) potranno attendere al servizio divino, non cadranno nelle vostre mani.' Il giorno seguente (gli assediati) calarono (di nuovo) del denaro in un cesto, ma ricevettero in cambio un maiale... – In quel momento si disse: Maledetto sia l'uomo che alleva maiali e maledetto colui che educa suo figlio nella saggezza greca».[2]

Poiché è raccontata da Giuseppe in una forma leggermente diversa, questa leggenda dovrebbe avere un nucleo di verità storica. La maledizione rivolta all'apprendimento di «saggezza greca» può risalire a un'epoca più tarda, mentre l'associazione tra «saggezza greca», sospensione dei sacrifici e profanazione del tempio rimanda agli avvenimenti sotto Antioco IV e riprende probabilmente una

1. Ios., *ant.* 12,186 s.; v. sotto, p. 352 n. 3.

2. *Soṭ* 49b, traduzione secondo R. Meyer, *op. cit.*, 135 s.; v. anche Bill. IV, 411 (*B.Q.* 82b), bar. Il passo parallelo di Giuseppe, *ant.* 14,25-28, dipende probabilmente da Nicola di Damasco. Per la datazione v. Schürer I, 294. Riguardo alla tarda aggiunta della maledizione v. R. Meyer, *op. cit.*, 136.

più antica tradizione. Nella leggenda affiora pure il ricordo del rinnovato favore di cui la cultura ellenistica godette, al tempo degli ultimi Asmonei, tra gli ambienti più elevati di Gerusalemme: Aristobulo I, zio dei due fratelli in lotta, ebbe il soprannome di Φιλέλλην, loro padre, Alessandro Janneo, assunse il titolo di re, fece battere monete con legenda greca e assoldò mercenari dell'Asia Minore.[1] Tutto questo costituisce la prova che già prima di Erode a Gerusalemme l'educazione e il modo di vita ellenistici avevano nuovamente guadagnato terreno. Erode stesso sembra abbia frequentato a Gerusalemme la scuola primaria greca, dove venivano educati i figli dell'aristocrazia giudaica. In età avanzata si dedicò, sotto la guida di Nicola di Damasco, a studi filosofici, retorici e storici, e volle che pure i suoi figli ricevessero un'educazione greca. Di Agrippa II, suo pronipote, e dei suoi parenti Giuseppe parla come di ἀνδρῶν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας ἐπὶ πλεῖστον ἡκόντων (uomini giunti al più alto grado dell'educazione greca) (*vit.* 359).[2] È da supporre che l'insegnamento del greco si sia protratto ancora per un certo tempo negli ambienti dell'aristocrazia giudaica: esso non sarà certo mancato nell'influente famiglia, di origine alessandrina, di Simone figlio di Boethos, nominato sommo sacerdote da Erode;[3] né di esso avrà

1. *Ant.* 13,318; al riguardo, contro Schürer I, 275, E. Meyer, UAC II, 277 n. 1. Il titolo «Filelleno» fu portato anche dal re nabateo Areta III, di poco posteriore, così come da Arsace VII e da altri sovrani partici, v. Schürer I, 275 n. 1 e 733.

2. *Ant.* 15,373: egli andò «alla (casa) del maestro», difficilmente un *bêt sēfer* giudaico, ma piuttosto un «Herod's tutor in Greek studies», v. Thackeray-Marcus, *Josephus*, LCL 8, 181 n. g, contro W. Otto, PW Suppl. II, 17; i passi citati riguardanti un'educazione in comune con i principi asmonei, *bell.* 1,215, *ant.* 14,183 e 15,18, non escludono un insegnamento del greco, ma, anzi, lo implicano. Sui suoi studi successivi v. il resoconto di Nicola nella sua autobiografia, FGrH 90 F 135; inoltre W. Otto, *op. cit.*, 105. Secondo questo studioso «Erode padroneggiava perfettamente la lingua greca», solo perché nei suoi anni giovanili l'aveva studiata a Gerusalemme. Per l'educazione dei suoi figli v. Ios., *ant.* 16,242 ss.: gli educatori del principe Gemello e Andromaco, sui quali v. W. Otto, *op. cit.*, 87, cf. 106. 109; cf. anche B. Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, 81 ss.: «Greek Authors in Herod's Library».

3. V. Ios., *ant.* 15,320 ss.; 17,78; Joazar figlio di Boethos: 17,164.339 (il figlio di Simone); v. anche 18,3.26 e *bell.* 2,55: Eleazar figlio di Boethos. Anche Simone figlio di Boethos, *ant.* 19,297 s., sembra appartenere alla stessa famiglia, e la stessa cosa si può dire, nonostante le obiezioni di Niese, di Matthias figlio di Boethos (*bell.* 5,527). Boethos sembra essere qui nome gentilizio. Gli appartenenti a questa famiglia sommosacerdotale costituivano il gruppo sadduceo dei boethosei, v. R. Meyer, ThWb VII, 42 s. e 45 s.; sulla ricchezza leggendaria di questa famiglia v. le tradizioni rabbiniche riguardanti Marta della casa di Boethos: J. Jeremias, *Jerusalem*, IIA 12 s. = 112 s.

fatto a meno il giovane Giuseppe, al quale, altrimenti, data la sua età, difficilmente sarebbe stata affidata la delicata ambasceria a Roma.[1] Nella famiglia dei patriarchi giudei discendenti da Hillel l'atteggiamento favorevole alla cultura greca non venne scosso neppure dalle catastrofi del 70 e del 135 d.C. Sembra infatti che ancora verso la fine del IV sec. d.C. i figli del patriarca abbiano studiato ad Antiochia alla scuola del retore Libanio.[2]

Queste varie forme, in cui si manifestò nella Palestina giudaica, per un periodo di seicento anni, l'esigenza di ricevere un'educazione greca, discendono tutte da una comune necessità di fondo: se gli ambienti di volta in volta dominanti intendevano assicurarsi una più profonda influenza sulla diaspora di lingua greca e sui governi stranieri di turno, era necessaria non solo una perfetta conoscenza del greco (v. sopra, pp. 135 ss.), ma anche una certa familiarità con i fondamenti dell'educazione retorica greca. Questo valeva però solo per un certo strato sociale superiore; infatti gli avvenimenti tra il 175 e il 167 a.C., dalla fondazione del ginnasio sino all'«abominio della desolazione», segnarono una profonda cesura nella storia del giudaismo palestinese dell'età greco-romana. Soltanto negli undici anni del regno di Antioco IV il giudaismo rischiò seriamente di dissolversi nella cultura ellenistica, in seguito al processo di assimilazione incoraggiato da una potente minoranza aristocratica. La profonda crisi provocata da questo tentativo – i cui promotori provenivano essenzialmente dal giudaismo stesso – mutò in modo decisivo la fisionomia religiosa e spirituale del giudaismo palestinese, aprendo la strada a quell'esasperazione legalistica polemica della pietà giudaica, che sarà caratteristica dell'età neotestamentaria. E anche laddove si continuerà a fare uso della lingua greca, o addirittura delle forme della retorica (v. sotto, pp. 206 ss. 221), sarà per lo più al fine di sottolineare l'assoluta superiorità della propria tradizione e di dimostrare, servendosi degli stessi strumenti offerti dalla critica religiosa ellenistica, l'assurdità del politeismo greco e la rilassatezza morale dei non giudei. L'«educazione greca» venne così posta al

1. *Vit.* 13-16.

2. Al riguardo v. Billerbeck IV, 407 ss.; R. Meyer, *Hellenistisches*, 139 ss.; B. Lifshitz: ZDPV 78 (1962) 77 ss. Sul patriarca e su Libanio v. M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter der Talmud*, 1962, 228 e H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, 1961, 241 s. 251 s.

servizio della propria battaglia. I Padri della chiesa primitiva hanno derivato molta parte della loro attrezzatura polemica apologetica dal giudaismo ellenistico (v. sotto, pp. 348. 541).

Tuttavia il frutto più importante di quell'incontro, inizialmente così pericoloso, con l'«educazione greca» fu per il giudaismo l'elaborazione di un proprio «sistema educativo», che abbracciò praticamente il popolo tutto e diede un indirizzo decisivo al suo sviluppo spirituale.

Excursus 1
Lo sviluppo della scuola giudaica

Sicuramente sin dall'età preesilica esistettero presso il tempio, e certo anche in altri luoghi del paese,[1] come era costume in tutto l'Oriente antico, scuole scribali, che servivano soprattutto a preparare in modo adeguato sacerdoti e leviti, che poi, a loro volta, avevano il compito di istruire il popolo sulla legge, nelle grandi festività religiose, e di amministrare la giustizia sulla base della legge e della tradizione giudaica.[2] In questo modo si formò la classe dei γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ, di cui abbiamo la più antica menzione nell'editto di Antioco III (Ios., *ant.* 12,142, cf. 11,128). A questo proposito occorre osservare che proprio in età ellenistica i templi, tanto a Babilonia quanto in Egitto, erano divenuti custodi dell'antica lingua e dell'antica tradizione delle rispettive nazioni.[3] Ciò può valere in parte anche per Gerusalemme, dove tuttavia la ricca aristocrazia sacerdotale mostrò pure la tendenza opposta, aprendosi a influssi cul-

1. Cf., ad es., *1 Cron.* 2,55: Ja'bēs come residenza delle famiglie dei *sôf'rîm* (ma l'esegesi del passo è controversa); al riguardo v. W. Rudolph, *Chronikbücher*, 1955, 25.

2. Cf. già *Deut.* 33,10; inoltre Ecateo presso Diodoro 40,3,6 (Reinach, 17) e FGrH 264 F 5: essi esercitano la funzione di giudici in tutti i casi difficili e controversi, e sono responsabili anche del «rispetto delle leggi e dei costumi»; cf. *2 Cron.* 34,13; *Sir.* 45,17 e *test. Lev.* 13,2 ss. Sulle scuole di sapienza più antiche v. L. Dürr, *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im Antiken Orient*, MV(Ä)G 36, 2, 1932, 110 s.; W. Baumgartner: ThR 5 (1933) 269 s.; v. anche K. Galling, *Die Krisis der Aufklärung in Israel*, Mainzer Universitätsreden 19 (1952), 6 ss. 10 ss.: la «scuola di sapienza» a Gerusalemme risale all'età dei re, sino a Salomone. Sulla funzione giurisdizionale v. R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* 1, 248 ss. Su quanto segue cf. R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung*, BAL 110, 2 (1965), 33-43.

3. E. Bickerman(n), *From Ezra to the last of the Maccabees*, 1962, 68 ss.; cf. anche H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, 1957, 29 ss.

turali esterni. I promotori della riforma, a Gerusalemme, furono, almeno nei casi in cui conosciamo il loro nome, quasi esclusivamente sacerdoti (v. sotto, pp. 568 ss.).

Le «scuole scribali» si trovavano così, all'inizio dell'età ellenistica, davanti a due possibili linee di sviluppo tra loro opposte: da una parte l'apertura ai nuovi influssi culturali e intellettuali e la conseguente assimilazione all'ellenismo; dall'altra la difesa e la conservazione dell'antica tradizione. Nella più parte dei casi esse hanno percorso questa seconda via, ma tale scelta non impedì che venissero accolte nuove forme e concezioni, le quali, anzi, contribuirono in modo determinante ad arginare il pericolo di una eccessiva penetrazione di elementi stranieri. In questo senso i termini *sôfēr* e *ḥākām* non costituiscono il nome di un partito, ma designano rispettivamente una professione e un tipo particolare di educazione. All'interno delle cerchie filelleniche si saranno avuti *sōf'rîm* e *ḥăkāmîm* allo stesso modo come presso i rigoristi *ḥăsîdîm*; qualcosa di simile, più tardi, vale per i sadducei e i farisei sino al 70 d.C.; solo da allora «scribi» e «dotti» dovevano essere necessariamente farisei. Ciò nondimeno non si può trascurare il fatto che la classe degli scribi svolse una funzione decisiva nella costituzione dell'opposizione antiellenistica e del successivo fariseismo.

Probabilmente anche laici aristocratici potevano essere ammessi a frequentare queste scuole scribali, per completare la loro istruzione – come esempio può essere addotto l'autore di Qohelet –, ma per i primi tempi non sentiamo quasi parlare di loro. In *2 Cron.* 34, 13 l'«ufficio di scriba» appare come privilegio dei leviti, e ancora per Ben Sira Aronne e i suoi discendenti erano «signori sulla legge e sul diritto» (*Sir.* 45,17). Verisimilmente in tali ambienti sacerdotali levitici la tradizione sapienziale giudaica era di casa; essi pertanto possono essere stati responsabili di una formulazione in senso «israelitico» e «jahvistico» di quella tradizione sapienziale orientale che originariamente aveva una prevalente impronta secolare eudemonistica.[1] Anche le grandi figure della storia israelitica antica, come Salomone e David, vennero in seguito ridefinite secondo il modello dei «sapienti» e degli «scribi».[2] La grande epoca di questi

1. J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischer Ausprägung*, 1933, 35-46 ss. e W. Baumgartner, *op. cit.*, 283 s. Sui leviti v. *2 Cron.* 17,8 s.; 19,8,11; 23,7 s.

2. Soprattutto a partire dall'inizio dell'età ellenistica: per Salomone v. sotto, pp. 273 ss.;

sôf'rîm si colloca in quei 200 anni, per noi così oscuri, compresi tra i due unici portatori del titolo di *sôfēr* che conosciamo per nome: Esra, intorno al 398 a.C., e Ben Sira, intorno al 180 a.C. Mentre Qohelet verso la metà del III secolo (v. sotto, p. 273) si nasconde ancora sotto uno pseudonimo, per quanto mantenuto solo in parte, Ben Sira è il primo che osa presentarsi chiaramente nella sua personalità (50,27). In questo atteggiamento si manifesta l'inizio di un nuovo sviluppo, ché il rilievo conferito alla personalità del singolo maestro derivava dal costume greco ed era un segno che l'individualismo dell'età ellenistica guadagnava di importanza anche all'interno del popolo giudaico.[1] D'ora innanzi sempre più numerose devono essere state tali personalità di maestri che si presentavano con il loro proprio nome. Inoltre vengono qui menzionate per la prima volta *expressis verbis* la «casa d'insegnamento giudaica» (*bjt hmdrš*) e la «sede» del maestro (*jšjbh*), e difficilmente si sbaglierà supponendo che l'una e l'altra siano connesse con lo sviluppo dell'istituzione sinagogale in Palestina. La più antica notizia proveniente da una sinagoga della diaspora risale a poco tempo prima.[2] Infine il modo in cui viene rappresentato il *sôfēr* ci mostra come la condizione del maestro si stia svincolando dal suo legame col tempio, mentre tale connessione ancora nell'opera delle Cronache era vigorosamente rilevata. Già Qohelet non aveva più alcun effettivo legame con il culto (v. sotto, pp. 256 s.), ma si trattava pur sempre

su David v. 11QPs[a] DavComp, ed. J.A. Sanders, *The Psalms Scroll*, DJDJ IV, 91 ss., v. anche sotto, p. 284.

1. Al riguardo v. I. Lévi, *L'Ecclésiastique* II, 1901, LXXXIII ss. e R. Pautrel: RSR 51 (1963) 535; v. anche sotto, pp. 247 s.

2. *Sir.* 51,23.29. R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 1965, 90 s. ravvisa già in *Prov.* 9,1 un accenno alla casa del maestro di sapienza; un riferimento ad essa suppone – probabilmente a torto – Moore, *Judaism* I, 41 n. 2 in *Sir.* 39,6; cf. anche R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 374. Riferimenti agli inizi dell'istituzione sinagogale sono contenuti verisimilmente nell'opera cronachistica, v. la lettura della legge in *Neem.* 8,1-12 e *Esd.* 7,25, con l'impiego di scribi per l'amministrazione della giustizia e l'insegnamento della legge; al riguardo v. K. Galling: ZDPV 72 (1956) 167 s. Sulle più antiche iscrizioni sinagogali in Egitto v. CIJ II, 366 s. e CPJ III, 164 nr. 1532a, al tempo di Tolemeo III Evergete (246-222 a.C.). L'espressione «casa del maestro» è attestata la prima volta in Ben Sira, sul suo significato in epoca più tarda v. J. Levy, *Wörterbuch* III, 34 s. Per la sedia del maestro v. la sinagoga di Delo, E.L. Sukenik, *Ancient Synagogues*, 1934, 61 e Goodenough, *Symbols* II, 74 s.; anche la cosiddetta «cattedra di Mosè» (*Mt.* 23,2), a Chorazim e Hammat, presso Tiberiade (v. Sukenik, *op. cit.*, 57 ss.), potrebbe risalire alla *j'šîbâ* del maestro. Su tutto l'argomento v. M. Hengel (sopra, p. 51 n. 1), 157-184.

di una personalità che faceva parte per sé; in Ben Sira, invece, il *sôfēr* appare già in una posizione di relativa indipendenza e autonomia, per quanto l'autore ci presenti Aronne (45,17) ancora semplicemente come il maestro di legge.[1] Un essenziale concetto chiave è per lui «educazione» (*mûsār*, v. sotto, p. 279). Accogliendo questo ideale educativo, fondato sulla sapienza orientale antica, benché adeguato ai tempi nuovi, egli si pone in diretto contrasto con gli influssi ellenistici che a Gerusalemme portarono all'abbandono dei costumi aviti. Questa contrapposizione culturale contribuì probabilmente in maniera determinante a sottrarre sempre più l'ufficio del *sôfēr* a quella esclusività propria dello scriba, legato al santuario e privilegiato, e a renderlo accessibile a più larghi strati di laici. Sacerdoti e leviti, anch'essi, almeno in parte, contaminati da idee ellenistiche, non erano da soli all'altezza dei nuovi compiti che si presentavano. Il motto «preparate molti scolari», attribuito agli «uomini della grande sinagoga», è un indizio di questo sviluppo, ed è pure il fondamento di uno degli obiettivi essenziali del successivo fariseismo, l'*educazione* intensiva *di tutto il popolo all'osservanza della legge*. Anche se la «grande assemblea», nella forma in cui ci è stata tramandata, è un'entità storicamente incerta, pure il suo ideale guida può essere connesso con gli sforzi tesi a consolidare le tradizioni nazionali d'Israele all'epoca di Simone il Giusto: «Come il loro capo, il sommo sacerdote, i membri della grande assemblea compresero che l'ellenismo era un movimento culturale che poteva essere sconfitto solo con un intenso sforzo educativo presso le masse».[2] Il nuovo programma educativo, che in prosieguo di tempo venne sviluppato da farisei e i cui fautori erano soprattutto gli hasidim di età premaccabaica (v. sotto, pp. 361 ss.), si distingueva nella sua sostanza dall'atteggiamento delle precedenti scuole scribali, esclusive e consapevoli del proprio rango. Ancora Ben Sira voleva, come *sôfēr* consapevole della sua tradizione, tenere lontani contadini e artigiani dallo studio della sapienza,[3] pur sostenendo, d'altro

1. V. la sua lode dello scriba, 38,24-39,11 e 51,13-29, con il suo inno alla sapienza, modellato su un analogo inno attribuito a David e chiuso da una esortazione agli stolti. Per gli antecedenti di questo motivo v. 11QPs[a] Sir, DJDJ IV, 79 ss.

2. *Ab.* 1,1; al riguardo v. L. Finkelstein, *The Pharisees* II, 1962, 580, cf. 576; v. anche N. Morris, *The Jewish School*, 1937, 12.

3. *Sir.* 38,25 ss.; il motivo deriva verisimilmente dalla tradizione sapienziale; a questo proposito v. la satira sui diversi mestieri e la lode dello scriba nell'insegnamento di Heti

lato, che «i veri sapienti sono sapienti per il loro popolo». Si manifesta qui chiaramente una certa contraddizione che cogliamo anche altrove. La tradizione aristocratico-sacerdotale non venne meno con l'affermarsi della nuova forma di scuola «plebea»; ancora Giuseppe sa di un insegnamento particolare riservato ai sacerdoti. Anche presso gli esseni la spiegazione della torà riguardava essenzialmente i sacerdoti, principalmente i sadociti.[1] Il nuovo atteggiamento finì tuttavia per avere il sopravvento; questo appare nel salmo sapienziale 11QPs[a]154 (presumibilmente hasidico):

«Ché per proclamare la gloria di Jahvé è data sapienza..., *kj lhwdj' kbwd jhwh ntnh ḥwkmh* per proclamare agli stolti (*lfwt'jm*) la sua potenza, per spiegare a coloro ai quali manca l'intelletto (*lḥsrj lbb*) la sua grandezza, a coloro che sono lontani dalle sue porte (= dalla sapienza), che sono scacciati dai suoi ingressi».

La situazione sociale e politica dell'epoca che precede l'insurrezione maccabaica è testimoniata da questi versi, in parte integrati grazie alla traduzione siriaca:

«Lodate Jahvé, che libera (*gw'l 'nj*) il misero dalla mano degli stranieri e il virtuoso dalla mano degli empi».[2]

Chiunque appartenesse al popolo di Dio – anche il proselito – veniva ora invitato allo studio della sapienza, ovvero della legge (v. sotto, pp. 328 ss.), e purché mostrasse diligenza e attitudini aveva la possibilità di divenire un grande maestro della legge. Questa situazione «era estranea generalmente all'Israele antico e all'Oriente antico, corrispondeva però all'ideale liberale ellenistico».[3] Il motto di Jôsê b. Jô'ezer, un contemporaneo di Sirac che secondo la tradizione rabbinica fu non solo sacerdote e martire, ma anche zio del successivo sommo sacerdote 'Eljakîm-Alcimo, attesta una analoga

figlio di Duauf, ANET[2], 432 ss.; in parziale contrasto *Sir.* 37,27 (M): Ben Sira potrebbe trovarsi in una fase di transizione, e la sua pressante esortazione agli stolti (51,23 ss.) riflette forse le sue effettive intenzioni.

1. Cf. Ios., *bell.* 3,252; *vit.* 8 ss.; *test. Lev.* 13,2-6; *Joma* 3,11: la tradizione sacerdotale della famiglia riguardo all'incenso; sull'argomento J. Jeremias, *Jerusalem*, 27. II B 30 = 194. Cf. anche *Sheq.* 6,1.

2. DJDJ IV, 64 col. 18,3. 4 s. 15 s. Sul testo v. sotto, p. 365 n. 4. Cf. anche 71 col. 24,9 e *Dan.* 11,33; 12,3b; v. sotto, pp. 365 ss.

3. W.F. Albright, *Von der Steinzeit*, 1949, 353 s.; v. anche E. Bi(c)kerman(n): RB 59 (1952) 53 s. e A. Schlatter, GI[3], 61: «L'accesso al sapere era aperto a tutti, e non era legato alla nascita da una famiglia sacerdotale».

«tendenza democratica»: «La tua casa sia un luogo di riunione per i sapienti, impólverati con la polvere dei loro piedi e bevi con sete le loro parole». *1 Macc.* 7,12, immediatamente prima del resoconto dell'esecuzione capitale dei sessanta hasidim da parte di Alcimo – e tra essi si trovava appunto Jôsê b. Jô'ezer – riferisce della riunione di una συναγωγὴ γραμματέων presso Alcimo e il generale seleucide Bacchide, i quali esaminarono la genuinità della discendenza aronide del nuovo sommo sacerdote. I «sapienti» esperti di scrittura appaiono qui per la prima volta come un gruppo autonomo in Giudea, e costituivano certo l'aristocrazia degli hasidim (v. sotto, pp. 363 ss.), i quali avevano a cuore non tanto la prosecuzione della guerra di liberazione, quanto il ristabilimento della pace, che sola consentiva la tranquilla ripresa della spiegazione della legge, dell'educazione popolare e di una vita conforme alla legge. Una generazione più tardi sentiamo parlare di J'hôšûa' b. P'raḥjā: «Prenditi un maestro (*rab*) e procurati un compagno (*ḥobbēr*)».[1] Questi «sapienti» – prefarisaici, hasidici – furono certo anche responsabili della penetrazione di concezioni escatologiche, antropologiche dualistiche, cosmologiche, estranee al giudaismo tradizionale e d'origine orientale ellenistica, le quali alterarono in modo rilevante l'immagine della religiosità giudaica.[2]

La catena dei maestri nei *Pirqe Abot*, che esce dall'anonimità con Simone il Giusto, sommo sacerdote prima del 200 a.C., e che, dopo Antigono di Socho, continua in cinque coppie sino a Hillel e Šammai (fine del 1 sec. a.C.), è senz'altro frutto di una tarda costruzione, ma mostra che la personalità dei singoli maestri era allora più che nel passato oggetto di interesse, e questo nuovo atteggiamento è confermato dalla fioritura di aneddoti che mantenne vivo il loro ricordo. Lo schema di questa successione di maestri autorevoli, ricondotta indietro sino a Mosè, da cui riceve la propria legittimazione, trova il parallelo più prossimo, come rilevò E. Bickermann, nella successione dei capiscuola delle scuole filosofiche greche e delle scuole di diritto romano; anche lì, infatti, era viva la tendenza a ricondurre la propria origine a un fondatore autorevole.[3] Rengstorf osserva che il modo in cui nella tradizione rabbinica

1. *Ab.* 1,4.6; su r. Jôsê b. Jô'ezer v. *Gen. r.* 65,22 = Bill. II, 263.

2. V. R. Meyer, *op. cit.*, 36 s.

3. E. Bi(c)kerman(n), *op. cit.*, 44-54; K.H. Rengstorf, ThWb IV, 439 ss. Aneddoti sui pri-

vengono citate autorità più antiche, e soprattutto i propri maestri o il caposcuola, ricorda da vicino la «forma consueta nella Stoa» (ThWb IV, 441). Intorno alla metà del I sec. a.C. maestri particolarmente famosi, come Šema'jā e 'Abṭaljôn, devono aver richiesto un pagamento, in cambio della loro opera, non diversamente dai maestri greci;[1] più tardi, tuttavia, venne pretesa la gratuità dell'insegnamento – come faceva Socrate – «... se tu verrai pagato per le parole della torà, verrai considerato come uno che distrugge il mondo».[2] In questa prospettiva non appare del tutto ingiustificato il giudizio di Giuseppe, che paragona le sette giudaiche alle scuole filosofiche greche.[3] Anche il rapporto maestro-scolaro come lo ritroviamo nella tradizione rabbinica, strettamente legato allo schema della successione, ha il proprio modello non tanto nell'Antico Testamento, al quale esso è sconosciuto in questa forma così rigida, quanto nella tradizione culturale greca: al *rab* corrispondeva il διδάσκαλος, al *talmîd* il μαθητής.[4] L'impianto dialettico dell'insegnamento, che nell'alternarsi di domande e risposte, *quaestiones et solutiones*, si potrebbe talvolta quasi definire «socratico», può aver risentito l'influsso del modello della tradizione retorica greca.[5] Lo stesso vale per i metodi esegetici sviluppati dai rabbi, a partire da Šema'jā e 'Abṭaljôn e dal loro discepolo Hillel, e, in particolare, sia per l'esegesi halakica, che ancorò il diritto consuetudinario alla legge orale della torà, appoggiandosi alle sette *middot* di Hillel nella controversia con i sadducei, sia per l'esegesi aggadica, che, in modo simile all'esegesi omerica praticata dai grammatici alessandrini, si proponeva di eliminare e spiegare contraddizioni e difficoltà del testo.[6]

mi maestri della legge in K. Schlesinger, *Die Gesetzeslehrer*, 1936 e J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* I, 1971, 24-183.

1. *Joma* 35b bar.; cf. tuttavia Jeremias, *Jerusalem*, II A 27 = 127 contro Schürer II, 380. Per questa tradizione v. J. Neusner, *op. cit.* I, 258 s.

2. Bill. I, 563b: *Derek 'ereṣ zûṭā* 41 e altri riferimenti.

3. Ios., *bell.* 2,119; *ant.* 18,11, cf. *vit.* 12; al riguardo cf. R. Meyer, *op. cit.*, 43 s. n. 3.

4. V. K.H. Rengstorf, ThWb IV, 421 ss. 429 ss.; cf. A. Schlatter, GI³, 62. La parola *tlmjd* è attestata solo in *1 Cron.* 25,8, quindi molto tardi nell'Antico Testamento; la parola *rb* nell'accezione di «maestro» non compare affatto. Al riguardo v. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 46 ss.

5. M. Hadas, HCu, 79 s.; cf. N. Morris, *op. cit.*, 40. 74; J. Baer: Zion 13/14 (1958/59) 139 ss. e D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956, 151 ss.

6. Su Hillel v. W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I, ²1903, 1 ss.; riguardo alla questione degli influssi alessandrini sull'esegesi rabbinica v. D. Daube: HUCA 22 (1949) 239-264 e

L'idea che tutto il popolo dovesse essere educato nella torà fu concepita dagli scribi e dai maestri di sapienza asidei e poi farisei, ed ebbe come logica conseguenza la graduale introduzione delle *scuole primarie* (*bêt sēfer*). Già Šim'ôn b. Šeṭaḥ dispose «che i fanciulli andassero a scuola»;[1] e questa testimonianza, risalente agli anni a cavaliere tra il II e il I sec. a.C., è integrata da un'altra, facente capo al nome di Rab, secondo la quale il sistema scolastico in Palestina sarebbe stato introdotto gradualmente. Dapprima si sarebbe provveduto a istituire maestri elementari a Gerusalemme, successivamente r. Jᵉhôšua' b. Gamlā avrebbe esteso l'iniziativa a tutte le province e città. La consueta identificazione di questo maestro con il sommo sacerdote Gesù figlio di Gamaliele (63-65 circa) fu revocata in dubbio con buoni argomenti già da Bacher e da S. Krauss, che pensarono piuttosto al già menzionato Jᵉhôšua' b. Pᵉraḥjā, al tempo di Ircano I (130 a.C. circa). Šim'ôn b. Šeṭaḥ avrebbe poi a sua volta perfezionato questo ordinamento.[2] Senza l'esistenza di un adeguato numero di scuole primarie giudaiche non sarebbero concepibili la nascita dei rabbi, la diffusione del movimento popolare farisaico, nonché l'affermazione della sinagoga, che come istituzione presuppone un nucleo di persone esperte nella legge: «Dovettero prima svilupparsi gli inizi di una scuola popolare perché fossero possibili una liturgia della parola e la predicazione».[3] L'aggiunta al-

E.E. Hallewy: Tarbiz 29 (1959/60) 47-55; 31 (1961/62) 157-169. 264-280. Cf. già S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 1950, 47-82, spec. 53 ss.; R. Meyer, *op. cit.*, 81 s. e G. Mayer, RAC VI, 1196 ss., con numerosi paralleli desunti dalla retorica ellenistico-romana.

1. *jKet.* 32c,4; v. G.F. Moore, *op. cit.* III, 104 n. 92; critico Schürer II, 493 s.; E. Ebner, *Elementary Education*, 1956, 38 s. 45 vede in questa disposizione un accenno alla prima scuola primaria a Gerusalemme. Questa, tuttavia, deve essere fatta risalire sicuramente alla scuola scribale del tempio.

2. *B.B.* 21a (III sec. d.C.), al riguardo v. S. Kraus, *op. cit.*, 200 s. e l'ampia discussione in E. Ebner, *op. cit.*, 39 ss. Il periodo immediatamente precedente lo scoppio della guerra giudaica era, nella situazione caotica in cui si trovava la Giudea, probabilmente inadatto a una riforma scolastica; inoltre è dubbio che il sommo sacerdote, vicino ai sadducei (cf. Ios., *ant.* 20,199 sul suo amico Ananos figlio di Ananos) e imparentato con la più ricca famiglia di Gerusalemme (*Jeb.* 6,4), potesse essere favorevole a una educazione del popolo su larghe basi e al rafforzamento dei farisei che ne sarebbe derivato. Una politica scolastica più energica e attiva sembra meglio convenire, invece, all'età di Ircano I (un tempo amico dei farisei, Ios., *ant.* 13,289), con la sua vigorosa espansione nazionale e la conversione coatta al giudaismo delle popolazioni vicine non giudee (Ios., *ant.* 13,257).

3. A. Schlatter, GI³, 59; la funzione di maestro dei fanciulli era svolta, secondo *Shabb.* 1,3, dal servitore della sinagoga.

la *Regola della comunità* degli esseni, risalente probabilmente al I sec. a.C., prescrive, per tutto il popolo d'Israele (*'ēdâ*), l'istruzione «a partire dalla giovinezza sul libro della meditazione» (*sfr hhgw*), e successivamente, secondo l'età, sui «precetti del patto» (*bḥwqj hbrjt*). Gli adolescenti devono essere istruiti per dieci anni nei comandamenti. Anche il libro dei *Giubilei* sottolinea, in riferimento al passato, il grande valore dell'educazione: «Giacobbe apprese la scrittura, Esaù invece non l'apprese».[1] Il *Testamento di Levi*, che probabilmente proviene dai medesimi ambienti, esorta i genitori: «Insegnate anche voi ai vostri figli la scrittura (γράμματα), affinché essi, leggendo la legge di Dio, abbiano senno per tutta la vita» (13, 2, cf. Ps. Philo 22,5 s. e Philo, *leg. Gai.* 115). Lo stesso Hillel, venendo per una volta meno alla sua abituale mitezza, ricorse, per ribadire la necessità dello studio, a una formulazione particolarmente dura (in aramaico, con rima): «Chi non studia merita la morte» *Ab.* 1,13). Giuseppe, poi, considerava come cosa naturale l'insegnamento della legge impartito ai fanciulli giudei, e lo riconduceva addirittura a Mosè.[2] Una notizia di fonte rabbinica – tuttavia tarda e sicuramente esagerata – riferisce:

«480 sinagoghe sorgevano a Gerusalemme, e ciascuna di esse aveva due scuole: una per l'insegnamento della Bibbia, l'altra per l'insegnamento della Mishna: e contro tutte insorse Vespasiano».[3]

Anche l'iscrizione di Teodoto presuppone una stretta connessione tra la sinagoga e l'insegnamento della legge (εἰς διδαχὴν ἐντολῶν).[4] Secondo la testimonianza di Rab, l'età scolare cominciava, come nella scuola primaria greca, con il sesto-settimo anno di vita del fanciullo; a non giudei, e pure a samaritani, era espressamente interdetta l'attività di insegnamento. L'asse del programma pedagogico era costituito, anziché da Omero, esclusivamente dalla Bibbia ebraica, soprattutto dal Pentateuco. L'insegnamento cominciava tradizionalmente con il libro del Levitico, e questa circostanza riflette forse l'origine della scuola giudaica, nata dalla scuola scriba-

1. 1QSa 1,6-8, v. DJDJ 1, 109 e E. Lohse, *Die Schriften von Qumran*, 1964, 46. Cf. anche *Iub.* 19,14 e 11,16.

2. *Ant.* 4,211; *Ap.* 2,204, cf. anche 2,178 e 1,60. Per la diaspora v. *4 Macc.* 18,10 ss.; Philo, *leg. Gai.* 115. 210 e *2 Tim.* 3,15; si può citare anche *Lc.* 2,46 ss.

3. *jMeg.* 73d,23 ss., v. Bill. II, 150 e 662 (par.).

4. CIJ II, 332 s. nr. 1404.

le del tempio.[1] Frutto della scuola giudaica fu la straordinaria capacità di resistenza del popolo di fronte alla dominazione e alla civilizzazione straniere: in un aneddoto rabbinico il filosofo cinico Enomao di Gadara[2] si rivolge con queste parole ai *gôjîm* che si lamentavano di non riuscire a trarre dalla loro parte gli israeliti:

«Andate e osservate le loro sinagoghe e le loro scuole; finché vi troverete bambini che cinguettano nella loro lingua – cioè che recitano ad alta voce la torà –, non potrete trarli dalla vostra parte, perché così ha promesso loro il loro padre (celeste)».

3. *Letteratura e filosofia di lingua greca in Palestina*

a) *L'influsso culturale dell'ellenismo nella Palestina non giudaica e in Fenicia*

Il modello educativo greco costituì il tramite attraverso cui l'ellenismo riuscì a diffondersi in Palestina anche come fattore intellettuale. L'osservazione di Tcherikover, secondo cui «di una attività culturale delle città greche in Palestina durante l'età ellenistica non possiamo assolutamente parlare»,[3] non corrisponde al vero, almeno in questa sua categorica formulazione. Naturalmente non si può fare alcun confronto con Alessandria, Rodi o Pergamo; ma in proporzioni più ristrette una certa vivacità culturale si può osservare in tutta una serie di località, soprattutto se includiamo le città fenicie, che proprio per il periodo che qui ci interessa esercitarono un ragguardevole influsso sulle regioni interne della Palestina. Le nostre informazioni al riguardo sono tuttavia, contrariamente a quanto accade per l'Egitto, per cui disponiamo di un ricco materiale di papiri letterari, casuali e disperse, ma ciò non di meno esse parlano per se stesse. Così a Gaza e a Sidone troviamo due iscrizioni in versi greci, ampie e ineccepibili nella forma, risalenti al periodo intor-

1. Divieto a maestri non giudei: S. Kraus, *op. cit.*, 218, *tA.Z.* 3,2 (1.463). Sull'importanza della Bibbia: *op. cit.*, 220; sul libro del Levitico, *op. cit.*, 235, cf. A. Schlatter, GI[3], 60. 402 n. 77.

2. *Op. cit.*, 227; v. *Gen. r.* 65,20. Secondo *Rut r.* 2,13 era amico di r. Me'îr; cf. anche *Es. r.* 13,1 e *Ḥag.* 15b. L'identificazione del *'bnjmws* della tradizione rabbinica con Enomao è molto probabile, nonostante i dubbi di H.J. Mette, PW XVII, 2249 ss., dal momento che coincidono perfettamente epoca e città di origine (Gadara); v. anche W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* II, 31.

3. HC, 115. Su quanto segue v. anche F.M. Abel, HP I, 278-281 e Schürer II, 53-55.

no all'anno 200 a.C.: una è l'iscrizione sepolcrale di due ufficiali tolemaici e dei loro familiari; l'altra è l'iscrizione che celebra la vittoria di Diotimo.[1] Ancora più sorprendente è un graffito proveniente dalla tomba 1 di Marisa, con una poesia erotica riconducibile al genere dei «canti locresi», nella quale una etera si prende gioco del suo amante, che ha cacciato di casa e il cui mantello – secondo un uso cananeo – ella ha trattenuto presso di sé come pegno.[2] Un ulteriore esempio di poesia popolare in lingua greca, di età ellenistica precristiana, ci offre, in un papiro del 1 sec. a.C., una formula di incantesimo contro la febbre, attribuita a una «donna siriaca» di Gadara e composta in corretti esametri: ... Σύρας Γαδαρρῆνης [ἐπαοιδὴ] πρὸς πᾶν κατάκαυμ[α. Un corrispettivo in prosa sono le 49 tavolette di maledizione, con il testo per lo più in greco, provenienti da Marisa ma di livello letterario alquanto modesto.[3] *Gadara* sembra aver avuto una certa importanza in campo letterario assai per tempo. L'iscrizione sepolcrale del cittadino di Gadara Apione, rinvenuta nelle vicinanze di Hippos, sulla sponda orientale del Lago di Genezaret, qualifica la città di origine del defunto come χρηστομούσια,[4] una designazione onorifica che Gadara davvero si merita. Nonostante la sua posizione appartata, a oriente del Giordano (v. sopra, p. 33), essa ha prodotto una folta schiera di ragguardevoli poeti e filosofi. Strabone, che tuttavia confonde Gadara con Gazara

1. V. sopra, pp. 48 n. 5 e 159 n. 6; cf. E. Bi(c)kerman(n), *Mélanges Dussaud* 1, 93.

2. Peters-Thiersch, *Painted Tombs*, 1905, 56-60 nr. 33 = SEG VIII, 244 (con bibliografia); per un'analisi particolareggiata del testo poetico v. W. Crönert: RheinMus 64 (1909) 433-448; cf. anche U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Verskunst*, 1921, 344 s. Sul pegno del mantello v. M. Dahood: Bibl. 42 (1961) 359-366. Per la datazione v. Peters-Thiersch, *op. cit.*, 57: «The script resembles that of the papyri of the end of the third century», contro questa proposta W. Crönert, *op. cit.*, 433 s., che pensa invece al 150 a.C. circa. Il graffito di Marisa (v. R.A.S. Macalister, CRAI, 1901, 109), riportato in W. Crönert, *op. cit.*, 447, appartiene al medesimo ambiente. Lo stesso vale per un altro graffito, di significato oscuro (Peters-Thiersch, *op. cit.*, 60 nr. 34), redatto anch'esso, a quanto pare, in forma metrica, v. Crönert, *op. cit.*, 438 s. Secondo Ulpiano (presso Athen. 15,697c) l'intera Fenicia era piena di questi canti (locresi). V. ancora S.A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine*, 1930, 205 e F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens* II, 153 s. L'interpretazione magica della poesia in R.A.S. Macalister, *A Century of Excavation in Palestine*, 1925, 322 ss. è inverisimile, al pari della spiegazione di H. Lamer: ZDPV 55 (1932) 56-67.

3. Vedi P. Maas: JHS 62 (1942) 33-38, v. col. II l. 4; Bliss-Macalister, *Excavations in Palestine, 1898-1902*, 156 ss. 175 e S.A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine*, 200 s.; per la datazione v. *op. cit.*, 201 n. 1.

4. Schürer II, 161 n. 262. Per l'interpretazione dell'espressione v. P. Perdrizet: RevArch 35 (1899) 49 s.: «ville lettrée». L'epigramma sembra risalire all'era volgare.

(Gezer), divenuta giudaica in età maccabaica, nomina quattro famosi scrittori originari di questa città: «Filodemo l'epicureo, Meleagro, Menippo il satirico (σπουδογέλοιος), e Teodoro il retore nostro contemporaneo», tutti vissuti prima di Cristo.[1] Ancora degli ultimi decenni del IV sec. a.C. è *Menippo*, che presumibilmente in seguito agli sconvolgimenti prodotti dalle guerre dei diadochi fu venduto come schiavo a Sinope, nel Ponto.[2] Da questo fatto si potrà evincere che non fu un colono greco, bensì un siro; egli è un esempio di come semiti potessero già allora assimilarsi completamente alla cultura e alla mentalità greche. Più tardi, acquistata la libertà e venuto in possesso di un piccolo patrimonio, ottenne la cittadinanza di Tebe. Secondo Diogene Laerzio, che significativamente lo chiama «fenicio», diventò il più famoso scolaro del filosofo cinico Metrocle.[3] Il suo effettivo periodo di attività cade poi nella prima metà del III sec. a.C. Mentre Bione di Boristene, pressappoco nei medesimi anni, sviluppò la «diatriba» cinica, Menippo creò la sua forma filosofica polemica di satira. Entrambi i generi, «diatriba» e satira, eserciteranno poi una rilevante influenza sulla successiva letteratura ellenistico-romana, e neppure la predicazione giudaica e quella cristiana si sottrarranno al loro influsso.[4] L'opera satirica di Menippo comprendeva, tra le altre cose, la descrizione di un viaggio agli inferi, «epistole di divinità», «testamenti» e, molto verisimilmente, anche un viaggio in cielo.[5] Schmid-Stählin osservano che simili generi e temi letterari compaiono pure nella letteratura giudaica apocalittica, anche se con caratteristiche e in contesti radicalmente diversi.[6] Una particolarità è anche la mescolanza di prosa e

1. Strabo 16,2,29 (759).

2. Su Menippo v. R. Helm, PW XVI, 888-894; F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit* I, 1891 s., 46 s.; Schmid-Stählin, GGL[6] II, 1, 88-90, cf. anche 53. 56; M. Hadas, HCu, 110 s. e Ueberwg-Praechter, *Philosophie des Altertums*, [12]1926, 131[x] (bibliografia).

3. Diog. Laert. 6,95.99-101; Aulus Gellius, *noct. Att.* 2,18,6 s.

4. F. Dornseiff, *Antike und Alter Drient* I, [2]1959, 244; M. Hadas, *loc. cit.*; cf. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, 77 ss. L'influsso di Menippo è evidente nelle satire menippee di Varrone, in Petronio, nella *Apokolokynthosis* di Seneca, ecc. Per lo sfondo orientale v. F. Altheim, *op. cit.* II, 154.

5. Diog. Laert. 6,101; cf. Luc., *Icaromenipp.*, LCL ed. A.M. Harmon II, 267 ss.

6. *Op. cit.* II, 1, 89 n. 5; cf. anche R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 16. 18 ss. Viaggi in cielo e discese agli inferi si trovavano pure nella letteratura alessandrina del III e II sec. a.C., v. sotto, pp. 430 ss. Cf. inoltre Diog. Laert. 6,102, un passo che, pur

di poesia, in cui F. Dornseiff e M. Hadas riconoscono una forma di stile tipicamente semitica.[1] Troviamo questa medesima forma, propriamente estranea alla sensibilità stilistica greca, anche nella letteratura giudaica coeva, soprattutto – significativamente – nell'apocalittica, ad esempio in Daniele (*Dan.* 2 e 7) o anche nel *Rotolo della guerra*, in cui si alternano brani innici e prosaici. Dell'opera di Menippo non ci è rimasto pressoché nulla, per tradizione diretta, ma il siro Luciano di Samosata, a lui spiritualmente affine, si è rifatto consapevolmente ai suoi scritti, che ha assunto come modello, soprattutto per i suoi dialoghi dei morti e degli dei, nonché per le descrizioni di viaggi nell'Ade o in cielo.[2] Ci si potrebbe chiedere se quello spirito caustico, comune a entrambi, non si ritrovi pure nell'aneddoto rabbinico.

Che a Gadara il ricordo di questo grande figlio della città rimase vivo, sebbene egli abbia terminato i suoi giorni in Grecia senza probabilmente più rivedere la sua patria, mostra *Meleagro* di Gadara,[3] che duecento anni più tardi, già in età avanzata, si richiamò al modello del suo concittadino. Nato intorno al 140 a.C., ricevette l'istruzione superiore a Tiro, dove con *Antipatro* di Sidone (circa 170-100 a.C.) si era sviluppata la «scuola fenicia», un momento importante nella storia della lirica greca.[4] Egli fu l'effettivo creatore dell'*Antologia greca*, alla quale contribuì personalmente con 132 epigrammi (mentre 65 sono quelli di Antipatro); al tempo stesso egli fu maestro della lirica amorosa ellenistica, padroneggiando nel modo più completo tutte le sfumature del sentimento. Al tempo stesso nella sua opera si mescola anche la parodia, ché «più che il sentimento valevano per essi (*scil.* i siri) spirito e arguzia, e non è

essendo trasmesso all'inizio del βίος di Menedemo, è, secondo K. v. Fritz (PW XV, 794), da riferire a Menippo.

1. M. Hadas, *op. cit.*, 111; F. Dornseiff, *op. cit.* I, 234 s.; cf. Luc., *bis accus.* 33, LCL III, 146. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 1962, 333 s. vede nel prosimetro la forma espositiva delle aretalogie antiche.

2. Vedi R. Helm, *Lucian und Menipp*, 1906, 14 ss. 19 ss. 80 ss. 343 ss.

3. *Anth. Gr.* 7,417,3 e 418,6; su Meleagro v. Geffcken, PW XVI, 481-488; Susemihl, *op. cit.* II, 555-557; Schmid-Stählin, *op. cit.* II, 1, 326 s.; *Anth. Gr.* ed. H. Beckby, vol. I, 1957, 35 ss.; M. Hadas, HCu, 111 s. Tutti gli epigrammi di entrambi i poeti si trovano raccolti in A.S.F. Gow - D.L. Page, *The Greek Anthology, Hellenistic Epigramms* I, 1965, 11-34 e 214-253 (con eccellente commento).

4. E. Schwartz, PW I, 2513; Susemihl, *op. cit.* II, 551 ss. Meleagro gli ha dedicato un proprio epigramma: 7,428.

certo un caso che, come proprio in Heine, ritroviamo in essi già prefigurata la rottura dell'illusione».[1] Da Tiro andò più tardi a Cos, senza tuttavia mai rinnegare la sua patria palestinese:

«Un'isola, Tiro, fu la mia nutrice; ma mi generò, mia patria,
città attica in terra di Assiria, Gadara;
da Eucrate germogliai, io, amico delle Muse, Meleagro,
e dapprima gareggiai con le Grazie menippee.
Se fui siro, perché meravigliarsi? Un'unica patria, o forestiero, il cosmo,
noi abitiamo, un unico Chaos tutti i mortali generò».[2]

Νᾶσος ἐμὰ θρέπτειρα Τύρος· πάτρα δὲ με τεκνοῖ
Ἀτθὶς ἐν Ἀσσυρίοις ναιομένα Γαδάροις·
Εὐκράτεω δ'ἔβλαστον ὁ σὺν Μούσαις Μελέαγρος
πρῶτα Μενιππείοις συντροχάσας Χάρισιν.
εἰ δὲ Σύρος, τί τὸ θαῦμα; μίαν, ξένε, πατρίδα κόσμον
ναίομεν, ἓν θνατοὺς πάντας ἔτικτε Χάος.

Il fatto che Meleagro, ancora a Cos, si richiami all'eredità spirituale di Menippo e ricordi la sua città d'origine (che definisce addirittura l'«Atene di Siria»), sottomessa dai giudei sotto Alessandro Janneo,[3] intorno al 100 a.C., attesta il suo orgoglio nazionale siriaco e mostra al tempo stesso che questa città della campagna palestinese, situata a oriente del Giordano, aveva sviluppato, a partire dall'età tolemaica, una vigorosa vita culturale, che certo non mancò di esercitare il suo influsso sul territorio circostante.[4] Anche la «sacra» Tiro egli celebra più volte.[5] Accanto, però, compare al tempo stesso il sentimento cinico-stoico del cittadino del mondo:[6] «*una*

1. *Anth. Gr.* ed. H. Beckby, vol. I, 37 ss. (cit. 40); cf. anche M. Hadas, HCu, 112. L'unico riferimento al giudaismo è costituito significativamente dalla menzione di un rivale giudeo: *Anth. Gr.* 5,160.

2. *Anth. Gr.* 7,417,1-6; la traduzione è secondo H. Beckby; così anche 418,1 s.

3. Ios., *ant.* 13,356.396; *bell.* 186.

4. V. R. Philippson, PW XXXVII, 2444, che però pone erroneamente Gadara nelle vicinanze di Ascalona. Cf. anche Gow-Page, *op. cit.* II, 607: «a city of poets and philosophers».

5. *Anth. Gr.* 12,256, cf. 59; 7,418.428; verisimilmente agisce in questa espressione il ricordo della legenda incisa sulle monete di Tiro: Τύρου ἱερὰς καὶ ἀσύλου; v. G.F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia*, 1910, CXXXIII ss. 233 ss. Sulle monete coniate in Giudea al tempo della rivolta (66-70 d.C.) Gerusalemme è designata come «sacra», v. M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, 121. Lo storiografo samaritano Teodoto, d'altro lato, chiama Sichem ἱερὸν ἄστυ, FGrH IIIC, 732.

6. Per l'origine cinica del cosmopolitismo v. Diog. Laert. 6,63: Diogene e 6,93: Cratete; cf. Tarn-Griffith, *Hellenistic Civilization*, 79 s.; M. Hadas, HCu, 15 ss. Questa concezione apolitica e individualistica è connessa con l'idea stoica di «cosmopoli»; v. J. Me-

unica patria, o forestiero, il cosmo, noi abitiamo». In un altro epigramma sepolcrale dedicato a se stesso ritroviamo ugualmente intrecciati l'amore per la patria e l'ampio orizzonte cosmopolita:

«Lui fecero uomo Tiro divina e Gadara, sacro suolo;
Cos dei Meropi, amabile, vecchio lo ha nutrito.
Se sei siro, di' 'Salam', se fenicio
'Audonis', se greco 'Chaire': sarà lo stesso».[1]

ὃν θεόπαις ἤνδρωσε Τύρος Γαδάρων θ' ἱερὰ χθών·
Κῶς δ' ἐρατὴ Μερόπων πρέσβυν ἐγηροτρόφει.
ἀλλ' εἰ μὲν Σύρος ἐσσί, «Σαλάμ», εἰ δ' οὖν σύ γε Φοῖνιξ,
«Λυδονίς», εἰ δ'' Ελλην, «Χαῖρε», τὸ δ' αὐτὸ φράσον.

Il suo orgoglio per la patria siriaca si manifesta nel modo in cui egli risolve l'antica controversia sulla città natale di Omero:

«Meleagro di Gadara affermava nella sua opera *le Grazie*, che Omero sarebbe siro di origine, dal momento che, secondo il costume della sua patria, non fa mangiare pesci agli achei, per quanto l'Ellesponto ne abbia in abbondanza».[2]

Antipatro di Sidone, che verisimilmente fu suo maestro, risolve invece la questione, in un suo epigramma, in senso universalistico:

«Chi celebrò una madre chi un'altra. Ma se occorre
che io riveli apertamente i vaticini ispirati da Febo,
tua patria è il cielo immenso, e tua madre
non fu donna mortale, ma Calliope».[3]

Si ha qui anche una prova dell'importanza che aveva Omero pure in ambiente palestinese fenicio.

Se Antipatro di Sidone fu vicino allo stoicismo – egli compose, tra l'altro, un epitaffio in onore di Zenone di Cizio[4] – e Meleagro ai cinici, il terzo grande poeta di Gadara, *Filodemo* (circa 110-40/35 a.C.), fu epicureo. Anch'egli ha fornito all'*Antologia* un considere-

waldt, *Das Weltbürgertum in der Antike*: Die Antike 2 (1926) 177-190 e M. Mühl, *Die antike Menschheitsidee*, 1928, 49 ss. La versione negativa di questa concezione sembra essere più antica, v. Senofonte, *mem.* 2,1,13: Aristippo a Socrate: «io sono dappertutto straniero».

1. *Anth. Gr.* 7,419,5 ss.; «Audonis» è congettura dello Scaligero da *'dwnj*.

2. Athen. 4,157b; cf. M. Hadas, HCu, 83: analogamente nelle *Etiopiche* di Eliodoro il saggio Calasiri sostiene l'origine egiziana di Omero, facendolo nascere a Tebe (d'Egitto), figlio di Hermes-Thot (3,14, cf. 2,34). Origine siriaca o fenicia veniva pretesa anche per Talete e per Pitagora: Clem. Al., *strom.* 1,62,2-4, GCS Stählin-Früchtel II, 39 e Hdt. 1,170.

3. *Anth. Gr.* 16,296,5-9; cf. in generale 292-304.

4. Diog. Laert. 7,29.

vole numero di raffinati epigrammi; ma, provvisto di una cultura vasta ed enciclopedica, si dedicò soprattutto alla filosofia. Più tardi lo troviamo a Roma, dove, al pari di altri dotti provenienti dalla Siria, diventò maestro dei giovani aristocratici romani. Una parte della sua produzione filosofica ci è conservata grazie ai papiri di Ercolano.[1] Egli fu scolaro del filosofo epicureo Zenone di Sidone, nato intorno al 160 a.C., particolarmente temuto per il suo spirito tagliente.[2] A quanto si legge nella sua stele funeraria, anche Filocrate, figlio di Filocrate, originario di Sidone e vissuto pressappoco negli stessi anni, «fin dalla prima giovinezza fu devoto agli insegnamenti di Epicuro, facilmente comprensibili». Egli finì i suoi anni in Grecia, come allenatore per competizioni ginniche.[3] Solo marginalmente sia qui ricordato l'epicureo Filonide, originario di Laodicea al mare, in Siria, il quale educò il giovane Demetrio I, figlio di Seleuco IV, e, secondo la propria testimonianza, convertì alla filosofia epicurea anche Antioco IV Epifane. Egli fondò ad Antiochia una scuola di filosofia, ma più tardi ritornò nella sua città d'origine.[4] Secondo Strabone, *Sidone* poteva vantare un'antica tradizione scolastica di studi filosofico-matematici e astronomici, e Posidonio riferisce che la teoria atomistica fu formulata la prima volta non già da Democrito ma dal sidonio Mochos, molto prima della guerra di Troia.[5] Questa notizia è da ricondurre alle contese fra diversi popoli e città intorno ai πρῶτοι εὑρεταί,[6] e il suo valore storico non è

1. R. Philippson, PW XIX, 2444-2482; cf. Susemihl, *op. cit.* II, 267-278. 561; Ueberweg-Praechter, *op. cit.*, 439. 444. 134* (bibliografia). Per la sua personalità v. Cic., *in Pis.* 70: *est... non philosophia solum, sed etiam ceteris studiis... perpolitus.*

2. E. Zeller, PhGr III, 1[4], 284 ss. 385 n. 1; Ueberweg-Praechter, *op. cit.*, 436. 438 s. 134* (bibliografia). Per i cosiddetti «epicurei siriaci» v. W. Schmid, RAC V, 758 s.

3. W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, 1960, nr. 201.

4. Circa 200-130 a.C., v. W. Crönert, *Der Epikureer Philonides*, SAB 2, 1900, 942-959, cf. 953 coll. 29-30; cf. anche R. Philippson, PW XX, 63 ss.; E.R. Bevan, CAH VIII, 498 s. e W. Schmid, *loc. cit.* (W. Schmid è l'editore delle lettere di Epicuro).

5. Strabo, 16,2,24 (757); Mochos era presumibilmente un antico mitografo fenicio, come Sanchuniatone. I frammenti che lo riguardano sono in FGrH, 784. Dal momento che l'*Iliade* veniva considerata il più antico monumento della civiltà greca, l'espressione «prima della guerra di Troia» significava «più antico della più antica tradizione greca»; al riguardo v. le argomentazioni di Giuseppe, *Ap.* 1,11 s.

6. Al riguardo v. K. Thraede, RAC V, 1207 ss.; cf. Diog. Laert. 1,3, dove viene respinta la rivendicazione di una maggiore antichità dei filosofi «barbari», e le dotte argomentazioni contrarie di Ios., *Ap.* 1,6-14; Clem. Al., *strom.* 1,66 ss. 74 ss., GCS Stählin-Früchtel II, 41 ss. 47 ss. Cf. sotto, indice analitico, p. 732, *s.v.* «primo inventore».

certo superiore a quello delle notizie diffuse in ambiente giudaico su Abramo e Mosè come primi maestri dell'astrologia e della filosofia (v. sotto, pp. 195 ss.); tuttavia essa mostra come singole città fenicie, in età ellenistica, rivendicassero a sé una posizione di guida anche in campo culturale. Di poco precedente è *Boeto di Sidone* (nato intorno al 180 a.C.), stoico non ortodosso, scolaro di Diogene di Babilonia (circa 240-152 a.C.). Egli abbandonò il monismo stoico e divise il mondo: la divinità, una sostanza eterea, avrebbe la propria sede nella sfera delle stelle fisse. Per questa innovazione si è pensato a influssi aristotelici; bisognerebbe però considerare la possibilità che questi primi accenni di una correzione in senso deistico della Stoa siano maturati per influsso della concezione semitica di un supremo dio celeste.[1] Accanto a Gadara e alle città fenicie, anche *Ascalona* fu, già negli anni prima di Cristo, un ragguardevole centro culturale: «Molti uomini di là si fecero un nome famoso: come filosofi Antioco il Cigno, Sosos, Antibio ed Eubio, stoici famosi; come grammatici l'illustre Tolemeo, figlio di Aristarco, e Doroteo; come storici Apollonio e Artemidoro...».[2] Il più importante tra essi fu senz'altro *Antioco* (circa 130-68 a.C.), che nelle fonti è per lo più chiamato semplicemente l'«ascalonita». Sosos, al quale egli indirizzò uno scritto polemico, aveva fatto ancora in tempo ad essere scolaro di Panezio (circa 185-109 a.C.), come Posidonio, ed era pertanto più anziano di Antioco. Forse quest'ultimo proprio da lui fu avvicinato alla Stoa,[3] ché per formazione non era affatto stoico, ma seguace dell'Accademia scettica. Tuttavia egli ruppe con lo scetticismo, in cui non riteneva possibile trovare un fondamento e un orientamento per l'agire dell'uomo, e divenne caposcuola della rinnovata Accademia ad Atene, dove Cicerone lo ascoltò. Ma anziché richiamarsi direttamente a Platone, preferì, seguendo lo spirito del tempo, contrarre ampi debiti con la Stoa, che egli, a sua giustificazione, faceva derivare da Platone, e divenne così un autentico eclettico. Secondo la sua interpretazione le antiche scuole filosofi-

1. Von Arnim, PW III, 601-603 e SVF III, 265 s.; E. Zeller, PhGr III,1[4], 47 n. 1, cf. *Kleine Schriften*, 1910, 1346; J.F. Dobson: ClassQ 8 (1914) 88-90; M. Pohlenz, *Die Stoa* I, [3]1964, 185; II, 94 s.; cf. Diog. Laert. 7,143.148 e al riguardo sotto, p. 618 n. 3; v. in Philo, *aet. mund.* 78-84 (M 2, 502-4), la polemica, legata a questa concezione, contro la ἐκπύρωσις.

2. Stefano di Bisanzio, *Ethnika*, ed. A. Meineke, 1849 (rist. 1958), 132 sotto «Askalon»; la fonte è probabilmente Erennio Filone di Biblo. Su Antioco cf. Strabo 16,2,29 (759).

3. Su Soso v. Schürer II, 53 n. 121; M. Pohlenz I, 249; II, 98 e 129.

che, l'Accademia e il Peripato, sarebbero state, in origine, pienamente concordi nell'insegnamento, e solo più tardi Zenone, Crisippo ed Epicuro, contro il quale egli in singoli punti polemizza con particolare asprezza, avrebbero introdotto falsificazioni.[1] A questo proposito mette conto ricordare che la combinazione eclettica di platonismo[2] e stoicismo, associati fra loro sul fondamento di un prevalente orientamento etico e sul richiamo alla più antica tradizione, fu un tratto essenziale della filosofia giudaica alessandrina. Il motto di Antioco, *veteres sequi*, divenne un fondamento essenziale dell'età tardo ellenistica e corrispondeva pure al principio giudaico di tradizione.[3] In genere l'eclettismo filosofico, a partire dal II sec. a.C., acquistò una posizione sempre più prevalente all'interno delle diverse scuole.[4]

Si può citare ancora un'intera serie di altri filosofi siro-fenici della medesima epoca. Maestro o condiscepolo di Strabone fu l'aristotelico Boeto di Sidone (da non confondere con l'omonimo e più antico filosofo stoico), e anche suo fratello Diodoto è ricordato come filosofo.[5] Originario di Tiro fu lo scettico Eraclito, come Antioco di Ascalona uno scolaro di Filone di Larissa; ma, contrariamente al suo condiscepolo, non passò al dogmatismo, ma rimase fedele allo scetticismo.[6] Inoltre abbiamo notizia dei filosofi stoici di Tiro Antipatro, che avvicinò alla filosofia stoica Catone il Giovane, e Apollonio, autore della prima storia della scuola filosofica stoica.[7] Completano il quadro due filosofi stoici per altro sconosciuti, Diogene e Apollonio di Tolemaide.[8] In Siria e Fenicia vediamo dunque rappresentate tutte le varie scuole filosofiche del tempo, ma è indubbio che di gran lunga prevalente fu la *Stoa*, soprattutto se ag-

1. A. Lüder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos v. Askalon*, 1940; M. Pohlenz, *op. cit.* I, 249-253; II, 129 s.; G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, Noct. Rom. 7, 1953. Anche suo fratello Aristo aveva ricevuto un'educazione filosofica, *op. cit.*, 15. A. Wlosok, *Laktanz*, AAH 2, 1960, 50 s.

2. Sull'influenza di Platone in età ellenistica v. M. Hadas: Journ. of the Hist. of Ideas 19 (1958) 3-13 e HCu, 72 ss.; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, ²1967.

3. A. Lüder, *op. cit.*, 59 ss.; v. Cic., *fin.* 5,14, ecc.

4. Vedi P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, 71.

5. Strabo 16,2,24 (757), al riguardo v. Gercke, PW III, 603 s.; v. Arnim, PW V, 715.

6. Von Arnim, PW VIII, 508. 7. Von Arnim, PW I, 2516 e II, 2146.

8. Diogene: Diog. Laert. 7,41, cf. v. Arnim, PW V, 777 e M. Pohlenz, *op. cit.* II, 91; Apollonio: v. Arnim, PW II, 146 e M. Pohlenz, *op. cit.* II, 98.

giungiamo il suo rappresentante più significativo, Posidonio di Apamea, città della Siria settentrionale, il quale contribuì a orientare in modo decisivo lo sviluppo spirituale e religioso dell'età tardo ellenistica e romana (v. sotto, pp. 525 ss. 614). Non è sicuramente un caso che proprio la scuola stoica abbia guadagnato di influenza proprio nel territorio da noi considerato, trovando qui il maggior numero di seguaci: da un lato – come ha rilevato J. Kaerst – la Stoa fu la filosofia dominante dell'ellenismo, dall'altro i suoi fondatori Zenone di Cizio, a Cipro, e Crisippo di Soli, in Cilicia, erano molto verisimilmente semiti assimilati alla cultura greca.[1] M. Pohlenz, nella sua grande opera, ha più volte richiamato l'attenzione sugli influssi che forme di pensiero semitico hanno esercitato sull'edificio dottrinale della Stoa.[2] Ancora più energicamente J. Bidez ha sottolineato l'influsso semitico-siriaco sulla Stoa, nella quale riconosce, forse con una certa unilateralità di giudizio, un movimento spirituale prevalentemente orientale.[3]

Dopo quanto si è detto, il giudizio di Tcherikover a proposito della mancanza di una apprezzabile vita culturale nelle «città greche» di Palestina in età ellenistica appare senz'altro troppo parziale e riduttivo. Anche se è vero che le personalità di maggiore spicco, come Menippo, Meleagro, Filodemo e altri, migrarono per lo più

1. J. Kaerst, *Hellenismus* ²II, 111 ss. Per l'influenza semitica v. M. Pohlenz, *Stoa und Semitismus*: NJbWJ 2 (1926) 257-269 e *Die Stoa*, ³1964, Zenone: I, 22 s. e II, 14: v. Diog. Laert. 7,3.30 (v. sopra, p. 161) = *Anth. Gr.* 7,117; ancora Cicerone lo chiamava *poenulus* (*fin.* 4,56); Crisippo: M. Pohlenz, *Stoa* I, 28 e II, 17, il padre di Crisippo era originario di Tarso. Cf. anche U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* II, ³1959, 297 ss. e M. Hadas, HCu, 106 ss.

2. M. Pohlenz, *op. cit.* I, 46 s.: la concezione stoica della struttura del linguaggio è stata determinata dal modo di sentire semitico; I, 68 s.: la natura, con la quale si identifica il *logos*, non è, come per Epicuro, una forza che agisce meccanicamente, ma è «la divinità... vivente, che tutto regge». Sullo sfondo potrebbe esserci un «sentimento della vita completamente nuovo», «l'idea di un Dio trascendente e creatore»; I, 65 s.: la corporeità dell'anima e della divinità non è concezione greca, ma ha paralleli veterotestamentari; I, 100: questo «nuovo sentimento della vita» si manifesta nell'idea che l'uomo costituisce l'unico scopo della formazione del mondo e che tutto è stato creato per lui (v. sotto, p. 301: Ben Sira); I, 107 s.: anche il fatalismo, connesso con l'assoluto dominio della *heimarmene*, è concezione estranea allo spirito greco e di carattere orientale, come l'astrologia caldea (v. sotto, pp. 484 ss.), che venne difatti incoraggiata dalla Stoa; v. anche *op. cit.* I, 164 s.

3. J. Bidez, *La Cité du monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens*, Bull. Acad. roy. Belg., classe des lettres 18 (1932) 244-294; inoltre M.P. Nilsson, GGR² II, 259 n. 2. Critico nei confronti degli aspetti «orientali» della Stoa A.J. Festugière, *Révélation* II, 266 n. 1, il cui giudizio tuttavia è a questo riguardo eccessivamente unilaterale.

in Grecia e a Roma, rimane tuttavia il dato di fatto sorprendente che in Palestina e Fenicia poterono nascere e ricevere la loro formazione uomini di tale levatura intellettuale, e per lo meno a Sidone e a Tiro ci fu pure una scuola poetica e filosofica. Tutto questo fu possibile solo sul fondamento di una perdurante tradizione culturale, formatasi già nel corso del III sec. a.C. Questo sviluppo fu stimolato verisimilmente dall'influsso culturale costantemente esercitato dalla vicina Alessandria, dai centri culturali dell'Egeo, come Rodi e Cos, e anche dalla stessa Atene. Anche nel campo dell'arte figurativa, ad esempio nelle pitture tombali di Marisa e nell'edificio monumentale del tobiade Ircano a 'Araq el Emir, nella Giordania orientale, è evidente l'influsso alessandrino.[1] A questo punto ci si deve chiedere in quale misura in età ellenistica anche il giudaismo palestinese abbia subito l'influenza spirituale e culturale dell'ellenismo. In primo luogo si pone il problema di una letteratura giudaica palestinese in lingua greca.

b) *Letteratura giudaica di lingua greca in Palestina*

Molto verisimilmente anche a Gerusalemme si cercò, negli ambienti favorevoli alla cultura ellenistica, di dare vita a una propria letteratura in lingua greca, sul modello di quanto avveniva ad Alessandria. Di tali tentativi, tuttavia, ci è rimasto altrettanto poco quanto della produzione letteraria del movimento di liberazione giudaica prima del 70 a.C.: raramente la storia ci conserva le parole degli sconfitti.[2] Una eccezione è forse costituita dal *Romanzo dei Tobiadi*, di cui riferisce Giuseppe; il romanzo, probabilmente fondato sui resti di una cronaca familiare dei Tobiadi, fu tuttavia scritto non in Palestina, ma in Egitto, considerevole tempo dopo gli av-

1. Sulle pitture tombali di Marisa v. Peters-Thiersch, *op. cit.*, 86 ss. e le tavole; E.R. Goodenough, *Jewish Symbols* I, 1953, 68 ss. e III, figg. 7-16. Paralleli con l'arte alessandrina risultano evidenti, ad esempio, confrontando le raffigurazioni di animali con le illustrazioni in B.R. Brown, *Ptolemaic Paintings and Mosaics and the Alexandrian Style*, 1957, tav. 44, 1 e 2; v. anche Rostovtzeff, HW I, tav. LVIII e, a confronto, il motivo di caccia sul piatto di vetro dorato di provenienza calabrese, tav. XLIV n. 1: «Senza alcun dubbio ambedue le scene sono state eseguite da artisti di Alessandria o che ivi si perfezionarono»; al riguardo cf. sopra, p. 109 n. 3.

2. B. Wacholder: HUCA 34 (1963) 112 s.: «It may be assumed that the so-called Hellenizers produced their own literature, now lost». V. sotto, p. 242.

venimenti narrati; solo con riserva, pertanto, può essere fatto rientrare nella letteratura «palestinese».[1]

aa) *L'Anonimo Samaritano*

Possediamo tuttavia, tra i frammenti «giudaici» contenuti nella *Praeparatio evangelica* di Eusebio e provenienti dalla raccolta di Alessandro Poliistore, estratti dall'opera di un anonimo storiografo, falsamente denominato Eupolemo,[2] e che gli studi di Freudenthal hanno dimostrato essere un samaritano.[3] Questo anonimo, che scrisse probabilmente in Palestina tra la conquista seleucide del 200 a.C. e la rivolta maccabaica,[4] intraprese il tentativo di combinare la protostoria biblica, e soprattutto i racconti di Abramo della Genesi, ricchi di elementi e di colore aggadici, con la mitologia greco-babilonese, utilizzando fonti non giudaiche, quali Berosso, Esiodo e forse anche Ctesia.[5] Suo proposito era confermare la veridicità del racconto veterotestamentario – che l'Anonimo tratta e manipola con molta libertà – e glorificare la figura di Abramo.

In questa sua opera l'autore pare aver utilizzato – come si evince dai nomi propri – la traduzione dei Settanta; ma si deve anche supporre che non gli mancassero conoscenze della lingua ebraica.[6] È

1. V. sotto, pp. 546 s.

2. FGrH, 724 = Eus., *praep. ev.* 9,17 e 18,2. Gli studi fondamentali sono: J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, 1875, 82-103, spec. 86 s.; Schürer III, 482; Y. Gutman, *The Beginnings of Jewish-Hellenistic Literature* II, 1963, 95-108; B. Wacholder: HUCA 34 (1963) 83-113 e N. Walter: Klio 43/45 (1965) 282-290. Bousset-Gressmann, 21 n. 2, inclinano ad attribuire il frammento a Eupolemo; cf. A.-M. Denis, *Introduction*, 1970, 261 s. (bibl.).

3. Vedi J. Freudenthal, *op. cit.*, 85 s. 91 s. 96 e E. Wacholder, *op. cit.*, 104. Costituiscono evidenti indizi la traduzione di Ἀργαριζίν (cf. *Deut.* 27,4 Samarit.) con ὄρος ὑψίστου e l'affermazione che Abramo lì avrebbe incontrato Melchisedeq. Cf. Id.: HThR 61 (1968) 458 ss. e H.G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, 1971, 80 ss.

4. V. già J. Freudenthal, *op. cit.*, 96: non in Egitto, ma «in una delle città greche sirofenicie». È tuttavia più verisimile una sua origine samaritana. Ne è indizio anche la sua conoscenza della aggada palestinese e della tradizione di Enoc, v. B. Wacholder, *op. cit.*, 98 s. 109. 112: «remnants of a work written in Samaria circa 200 B.C.E.»; cf. N. Walter, *op. cit.*, 283 s.

5. Su Berosso v. già J. Freudenthal, *op. cit.*, 94 e P. Schnabel, *Berossos*, 1923, 67 ss.; sulle altre fonti v. Y. Gutman, *op. cit.* I, 100 s. e B. Wacholder, *op. cit.*, 88. 90 s. Già le formule F 1,9 Βαβυλωνίους γὰρ λέγειν e Ἕλληνας δὲ λέγειν sono una prova dell'utilizzazione di fonti greche e babilonesi.

6. J. Freudenthal, *op. cit.*, 83; B. Wacholder, *op. cit.*, 87 s. n. 30 e n. 32; più critico N. Walter, 284 ss.: l'utilizzazione del testo ebraico rimane incerta.

documentabile, inoltre, una certa conoscenza della tradizione apocalittica giudaica: Enoc, chiamato dai greci Atlante, è l'inventore dell'astrologia e tramandò alle generazioni successive «tutto ciò che apprese dagli angeli del Signore».[1] Ancora più sorprendente è l'interpretazione del racconto di *Gen.* 6-11: Noè e Nimrod vengono unificati in una sola persona e identificati con Bel e Crono. Questa figura sovrumana sarebbe l'unico dei «giganti» a essersi salvato dal grande diluvio, avrebbe fondato Babilonia e costruito la famosa torre.[2] Qui l'Anonimo Samaritano, interpretando liberamente le sue fonti bibliche e senza alcuna considerazione delle genealogie, combina tra loro le leggende della caduta degli angeli (*Gen.* 6,4 LXX), del diluvio universale, della fondazione di Babilonia da parte del «gigante» Nimrod (*Gen.* 10,9 LXX) e della costruzione della torre di Babele. Al tempo stesso ha contaminato queste narrazioni con il racconto di Berosso relativo alla fondazione di Babilonia da parte del dio creatore Bel[3] e con il mito della ribellione dei Titani come si

1. F 1,9. Atlante, secondo la tradizione greca, fu l'inventore dell'astrologia, v. B. Wacholder, *op. cit.*, 96 n. 83 e Roscher, *Lex.* I, 707 s. Cleante, SVF I, 125, nr. 549, lo cita in riferimento a Omero, *Od.* 1,52: περὶ τῶν ὅλων φρονοῦντος. Anche in Filone di Biblo (54-142 d.C.) troviamo la combinazione di mitologia greca e babilonese, v. FGrH, 790 F 2. Per Enoc e gli angeli v. *Gen. Apocr.* 2,19 ss.; *1 Hen.* 106,13; *Iub.* 4,21: «Ed egli fu presso gli angeli di Dio sei giubilei di anni, ed essi gli mostrarono tutto ciò che è sulla terra e nei cieli... ed egli trascrisse ogni cosa». Sulle rivelazioni astrologiche di Enoc v. *Iub.* 4,17; *1 Hen.* 72-82 e Ios., *ant.* 1,68 ss.: i discendenti di Set inventano la «scienza dei corpi celesti»; v. sotto, pp. 496 n. 3. 497 nn. 1-3; al riguardo cf. il testo astrologico riportato da R. Reitzenstein, *Poimandres*, 183 n. 2. Per l'origine babilonese della tradizione di Enoc v. sotto, p. 417 n. 3. M. Gaster, *The Asatir*, 1927, 9-42, segnala una quantità di paralleli tra l'Anonimo e il libro samaritano *Asatir*: v. 6,18 Enoc e l'astronomia, al riguardo v. *op. cit.*, 37 s.

2. F 1,2.9 e F 2: l'uccisione degli empi «giganti», menzionata in F 2, si riferisce al diluvio universale e corrisponde a 1,2. B. Wacholder, *op. cit.*, 94, non rileva questa identificazione, che pure risulta evidente dal testo, di Noè e Nimrod = Bel-Kronos. Essa si spiega col fatto che l'Anonimo ha collegato i γίγαντες di *Gen.* 6,4 con il γίγας di 10,9. Anche nell'aggada giudaica si dibatteva se Noè non potesse discendere dai «figli degli dei»; v. *Gen. Apocr.* 2,16 e *1 Hen.* 106,8. Nell'ambito degli stessi rabbi si conoscevano tentativi di identificazione alquanto singolari: così venivano considerati una sola persona Sem e Melchisedeq (Bill. III, 692), Pinehas ed Elia (M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, 167 ss.). Differentemente M. Gaster, *op. cit.*, 38 s.

3. Berosso: v. P. Schnabel, *op. cit.*, 68 s. (cf. 246) e FGrH 680 F 1,7 ss., Bel appare qui come dio e creatore del mondo. Sulla fondazione di Babilonia da parte di Bel v. Abideno, che riprende Berosso: FGrH 685 F 1. Secondo Ctesia Babilonia fu costruita da Semiramide, moglie di Nino, figlio a sua volta di Bel: FGrH 688 F 1b = Diod. Sic. 2,7,2, cf. Wacholder, *op. cit.*, 91 s. 102 e N. Walter, *op. cit.*, 289; Plin., *nat. hist.* 6,121: Bel: *inventor... sideralis scientiae.*

legge in Esiodo. Anche il terzo libro della Sibilla, composto intorno al 140 a.C. e forse dipendente dall'Anonimo, ha combinato insieme queste leggende, con una maggiore utilizzazione della *Teogonia* di Esiodo.[1] La connessione della Titanomachia con la costruzione della torre di Babele diventerà da qui in avanti un *topos* prediletto; si trova in Alessandro Poliistore, Thallos, Eusebio e altri.[2] In tutte queste speculazioni mitologiche l'essenziale è che gli dei ancestrali di Babilonia e dei greci, Bel e Crono, sono, per l'Anonimo, uomini mortali, nonostante la loro natura di giganti. I loro discendenti sono puniti da Dio a motivo delle loro colpe e dispersi per la terra. L'*evemerismo demitologizzante* dell'Anonimo Samaritano dissolve così il pantheon politeistico di greci e babilonesi. Istruttiva è anche la successione dei discendenti di Bel-Crono-Noè. Come figli appaiono Bel II (Sem) e Cam. Questi ha solo un figlio, Chanaan, «il padre dei fenici»; da questo discendono – contrariamente a *Gen.* 10,6 – «Chum» e «Metzraeim», i capostipiti degli etiopi e degli egiziani, indizio della preminenza dei fenici e anche dell'origine non egiziana dell'opera.[3] Analoga è l'umanizzazione evemeristica di divinità pagane nel cronografo Thallos (I sec. d.C.), forse un conterraneo dell'Anonimo, in ogni caso un siro.[4] Ulteriori paralleli sono l'identificazione di Ḥămôr (*Gen.* 34,2) con Hermes, il cui figlio Sikimios avrebbe fondato Sichem, nell'opera del samaritano Teodoto (II sec. d.C.), che scrive in esametri omerici, e la menzione di Eracle e Astarte (Asteria) come genitori di Melchisedeq, in Epifanio, che conosceva pure l'associazione dello stesso Melchisedeq con Sichem. Anche in questo caso è evidente l'influsso fenicio.[5]

1. *Sib.* 3,97 = 161 e Hes., *theog.* 421 ss. Già Castore di Rodi (I sec. a.C.) riferisce di una lotta di Bel contro i Titani: FGrH 250 F 1. Sulla dipendenza della Sibilla dall'Anonimo v. *Oracula Sibyllina*, GCS ed. J. Geffcken, 53 (su 3,97) e 59 (su 3,218). Per tutta la questione v. B. Wacholder, *op. cit.*, 90-93. La *Teogonia* di Esiodo è pure, da parte sua, di origine orientale. V. sotto, p. 229 n. 2.

2. *Op. cit.*, 93 n. 68 e gli esempi riportati da J. Geffcken, *op. cit.*, 53.

3. B. Wacholder, *op. cit.*, 99: «By identifying Noah with Kronos or Belus, Ps. Eupolemos apparently was satisfied that he had undermined the polytheistic creed». Per la genealogia v. F 1,9: Chum, il capostipite degli etiopi, deve essere stato chiamato dai greci anche «Asbolos»; per le varie interpretazioni, v. P. Schnabel, *loc. cit.* e B. Wacholder, *op. cit.*, 95. Il nome («il fuligginoso») deriva probabilmente dal colore della pelle.

4. R. Laqueur, PW 2ª s. V, 1225 s. e FGrH 256 F 2; critico F. Jacoby, FGrH II B 835 (comm.).

5. V. FGrH 732 F 1 = Eus., *praep. ev.* 9,22; Epiph., *Panar.* 55,2,1, GCS Holl II, 326.

Su questo sfondo di una leggenda divina pagana demitologizzata, che doveva fondamentalmente confermare la veridicità del racconto biblico, si eleva ancor più luminosamente la personalità di *Abramo*, «che per nobiltà e saggezza superò tutti e... per la sua particolare devozione fu gradito a Dio».[1] Nato la decima generazione dopo il diluvio, appartiene anch'egli ancora alla stirpe dei «superuomini»,[2] e, in conformità con la tradizione relativa a Enoc, è il (ri)scopritore dell'astrologia e dell'«arte caldea».[3] Su ordine di Dio emigrò in Fenicia e insegnò ai fenici «il corso del sole e della luna e tutta l'altra (sapienza), per riuscire gradito al loro sovrano». Quando gli armeni – anziché il re di Sinear, come si legge in *Gen.* 14 – sconfissero i fenici[4] e presero prigionieri i nipoti di Abramo, Abramo stesso debellò i vincitori, ma generosamente liberò senza riscatto le donne e i bambini catturati. In quella circostanza si incontrò con il re-sacerdote Melchisedeq, nel «santuario cittadino di Hargarizin», la «montagna dell'Altissimo».[5] Solo dopo questi avvenimenti fu costretto da una carestia a migrare in Egitto – con una inversione cronologica rispetto alla Genesi. L'episodio con Sara e il faraone è tramandato in modo simile all'*Apocrifo della Genesi* e all'aggada palestinese.[6] Inoltre istruì i sacerdoti di Eliopoli in svariate discipline, e soprattutto nell'astrologia, a proposito della quale viene ancora una volta detto espressamente che essa non fu invenzio-

1. F 1,3: εὐγενείᾳ καὶ σοφίᾳ πάντας ὑπερβεβηκότα... ἐπί τε τὴν εὐσέβειαν ὁρμήσαντα εὐαρεστῆσαι τῷ θεῷ).

2. Il particolare rilievo conferito alla decima generazione dopo il diluvio si trova anche in Berosso, FGrH 680 F 6 = Ios., *ant.* 1,158 e in *Sib.* 3,108 ss. In contraddizione con questa notizia è la successiva affermazione sulla nascita di Abramo nella tredicesima generazione: questa aggiunta è probabilmente una glossa e va pertanto espunta (così Jacoby; diversamente B. Wacholder, *op. cit.*, 100).

3. Forse con l'espressione Χαλδαική (τέχνη?) sono da intendere la mantica e la previsione del futuro, v. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, ³1927, 155 s. Secondo *Asatir* 2,6 (v. M. Gaster, *op. cit.*, 198), Enoc ricevette da Adamo il «libro dei segni» (*sfr h'wtwt*).

4. Si può vedere in questo un tratto filoseleucide: l'Armenia, al contrario di Babilonia, non appartenne mai al regno dei Seleucidi. In questo modo, inoltre, si evita che Abramo combatta contro i propri congiunti. *Gen. Apocr.* 21,23 menziona tra i re «Arioch di Kptwk» (= Cappadocia).

5. F 1,5: ξενισθῆναί τε αὐτὸν ὑπὸ πόλεως ἱερὸν Ἀργαριζίν.

6. Per la punizione del faraone (1,7) cf. *Gen. Apocr.* 20,17; Ios., *ant.* 1,162-165 e *Gen. r.* 41,2; *jKet.* 31d,33 ss.; *Asatir* 6,10-26; v. B. Wacholder, *op. cit.*, 109 e M. Gaster, *op. cit.*, 250 ss.

ne degli egiziani, ma dei babilonesi, per quanto la sua effettiva origine risalga propriamente a Enoc.[1] Probabilmente l'Anonimo conosceva il racconto di Erodoto, che giudicava i sacerdoti di Eliopoli i più saggi dell'Egitto e gli egiziani gli uomini più sapienti (λογιώτατοι).[2]

In questa narrazione è evidente un accentuato *interesse per la storia della cultura*, che si manifesta sia nella successione dei capostipiti sia nei viaggi di Abramo: prima Babilonia, quindi Fenicia-Canaan, e solo alla fine Egitto. Abramo è colui che diffonde la cultura tra i popoli occidentali, e indirettamente anche tra i greci, dal momento che questi, essendo il popolo più giovane, hanno derivato la loro sapienza dai fenici e dagli egiziani. La rivendicazione del πρῶτος εὑρετής, che già abbiamo osservato presso i fenici, si manifesta anche qui in riferimento a una figura biblica. Abramo ed Enoc sono in assoluto gli uomini più sapienti dell'umanità. L'Anonimo su questo punto poteva richiamarsi alla tradizione greca di un Erodoto, di un Platone e, soprattutto, di Ecateo, secondo i quali i greci furono istruiti dalla sapienza degli egiziani. Facendo di Abramo il maestro (dei fenici e) degli egiziani, la tradizione biblica si rivelava come la più antica sapienza dell'umanità. Qui seguirono l'Anonimo anche il palestinese Eupolemo (v. sotto, pp. 200 ss.) e gli alessandrini Aristobulo e Artapano, sino a Giuseppe e ai Padri della chiesa. Troviamo qui, insomma, la più antica attestazione della concezione giudaica e cristiana apologetica, secondo cui i filosofi greci in realtà avrebbero derivato la loro sapienza dai patriarchi e da Mosè.[3]

Sorprendente è pure l'identificazione di cananei e fenici. Essa si fonda sulla straordinaria importanza che i fenici ebbero in Palestina in campo culturale ed economico-politico durante il periodo

1. F 1,8; la medesima notizia troviamo anche in Artapano, FGrH 726 F 1 = Eus., *praep. ev.* 9,18,1 e Ios., *ant.* 1,166-168. Contrariamente al racconto dell'Anonimo, qui Abramo va prima in Egitto, dove rimane vent'anni; quindi segue il suo viaggio in Siria: prospettiva palestinese e prospettiva egiziana stanno qui una accanto all'altra.

2. Hdt. 2,3,1; 77,1; 160,2, cf. 54 ss.: gli oracoli provengono dall'Egitto; 81: i misteri orfici o dionisiaci sono egiziani; cf. sotto, p. 201 n. 1.

3. Sul problema v. A. Kleingünther, ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ, Phil. Suppl. 26, 1 (1933), che tratta tuttavia solo il periodo preellenistico; v. inoltre K. Thraede, RAC V, 1192-1278. Per la tradizione giudaica v. *op. cit.* V, 1243 ss. e Bousset-Gressmann, 72 ss.; v. anche sopra, pp. 79. 187 s. e pp. 200 s. 274 s. 340.

persiano e il primo ellenismo. È bene ricordare che i samaritani, nel periodo della persecuzione da parte di Antioco IV Epifane, in una lettera al re si designavano come «sidonii», presumibilmente perché a Sichem, così come a Marisa e a Filadelfia, si trovava una colonia commerciale fenicia. Anche i Settanta chiamano spesso Canaan e i cananei Fenicia e fenici rispettivamente.[1] Un ulteriore punto essenziale è il fatto che i frammenti superstiti, se si esclude una sola frase sul santuario di Garizim, potrebbero avere come autore altrettanto bene un giudeo di educazione ellenistica; inoltre fu utilizzata la traduzione dei Settanta e sono spesso documentabili coincidenze con la tradizione giudaica aggadica e apocalittica. Verisimilmente nel III sec. a.C., nonostante la concorrenza dei rispettivi santuari e i conflitti di confine di cui ci riferisce Giuseppe, le relazioni tra le classi superiori giudaiche e i samaritani non si sono interrotte, e anche ad Alessandria la definitiva rottura sembra risalire, nonostante precedenti controversie, solo al regno di Tolemeo VI Filometore (180-145) – probabilmente in connessione con la rivolta maccabaica.[2] Non particolarmente accentuata è nell'Anonimo la tendenza «sincretistica», per quanto in essa Freudenthal voglia vedere un tratto tipicamente samaritano. Nell'opera non si incontra concessione alcuna al politeismo, e con molto maggior ragione potrebbe definirsi «sincretistica» la biografia romanzata di Mosè, pressappoco coeva, del giudeo egiziano Artapano, secondo la quale Mosè avrebbe introdotto il culto degli animali nei distretti egiziani e sarebbe egli stesso da identificarsi con Hermes-Thot e con Museo, il supposto maestro di Orfeo.[3]

1. Ios., *ant.* 12,258.260.162: i samaritani chiamavano se stessi ufficialmente οἱ ἐν Σικίμοις Σιδώνιοι. Al riguardo v. sotto, p. 598 n. 2.

2. Sui disordini di confine in Palestina, v. Ios., *ant.* 12,156; sulle turbolenze ad Alessandria 2,10.12 e 13,74-79 e, inoltre, H. Graetz, *Geschichte der Juden*, ³1905, 651 s., che riporta fonti rabbiniche e samaritane. Cf. anche N. Walter, *Der Toraausleger Aristobulos*, TU 86, 1964, 38 s. n. 7. Che nonostante tutto i rapporti tra giudei e samaritani non si spezzarono completamente, mostra Ios., *ant.* 12,168; v. anche Smith, *Fischer Weltgeschichte*, VI. *Der Hellenismus*, ed. P. Grimal, 1965, 254 s.

3. FGrH 726 F 3,3 (Eus., *praep. ev.* 9,27): Museo, maestro di Orfeo. 3,6: Mosè riceve onori divini (ἰσοθέου τιμῆς) e viene chiamato Hermes (= Thot) per la ἑρμηνεία degli ἱερὰ γράμματα. 3,4.9.12: Mosè introduce il culto degli animali. 3,32: la terra è identificata con Isis. Inoltre Mosè è anche l'inventore dell'irrigazione artificiale, delle macchine belliche e della filosofia (3,4). Ciò nonostante Artapano non è politeista, v. il modo in cui rappresenta l'attività di Dio: 3,21 s.23 ss.38; inoltre tutta la sua opera, che si configura come una

I frammenti mostrano piuttosto una tendenza razionalistica ed universalistica. L'Anonimo si sforza di «costruire un ponte tra cultura babilonese e greca, sul fondamento della tradizione biblica, a un tempo mediatrice e formatrice». In questo suo sforzo è il primo palestinese che abbia presentato la storia biblica nella forma della storiografia ellenistica.[1] I miti pagani vengono storicizzati e umanizzati, Abramo appare come un eroe civilizzatore universale, il «padre di molti popoli» (*Gen.* 17,5 LXX) diventa il «maestro di molti popoli». Inoltre su sollecitazione di un certo interesse scientifico e nazionale, la storia del proprio popolo viene collegata con quella di altri popoli. L'episodio della liberazione delle donne e dei bambini armeni deve essere valutato come un tratto umanitario. La retribuzione divina, le rivelazioni per mezzo di angeli, perfino l'efficacia della mantica mantengono naturalmente tutto il loro valore, tuttavia l'atteggiamento religioso del nostro autore è, pur con tutto il suo orgoglio nazionale, libero da angustia e fanatismo. Abramo istruisce apertamente i fenici e i sacerdoti pagani di Eliopoli. Astrologia e astronomia, che a quel tempo erano ancora la stessa cosa, godevano di alta considerazione ed erano fatte risalire a Enoc e ad Abramo, il «caldeo». Pertanto troviamo queste discipline non solo nella tradizione giudeo-ellenistica ad Alessandria, ma anche a Qumran e nell'apocalittica palestinese, e il prestigio da cui le vediamo circondate è una tipica acquisizione dell'età ellenistica.[2] Complessi-

sorta di aretalogia romanzesca (v. M. Hadas, HCu, 96 ss. 172 s.), esprime un forte sentimento nazionale, v. I. Heinemann, PW XVI, 367. Anche il frammento epico di Teodoto, FGrH 732 (Eus., *praep. ev.* 9,22) identifica evemeristicamente Hermes con Ḥămôr, padre di Sikimios, re di Sichem. Secondo Filone Biblio (FGrH 790 F 1,23 = Eus., *praep. ev.* 1,9,23) inventore della scrittura fu il fenicio Taut, che gli egiziani chiamarono «Thōuth», i greci Hermes. 1. Vedi N. Walter: Klio 43/45 (1965) 289 s.

2. Già Teofrasto attribuiva ai giudei una predilezione per gli studi astrologici: fr. 151 Reinach, v. anche sotto, pp. 521 s. Questa notizia, risalente alla fine del IV sec. a.C., può essere invenzione, ma per età più tarda tale interesse è evidente. La tradizione giudaica alessandrina attribuì conoscenze astrologiche soprattutto ad Abramo. Artapano, FGrH 726 F 1 = Eus. *praep. ev.* 9,18,1; Orfeo in Aristobulo: *praep. ev.* 13,12,5 = Clem. Al., *strom.* 5,123,2; Ios., *ant.* 1,158.167 s.; in generale v. anche *Sap.* 7,18 e Philo, *spec. leg.* 1,13.89-92. Vettio Valente (*anth.* 2,28 ed. Kroll 96) e Firmico Materno possedevano un trattato astrologico attribuito ad Abramo: *math.* 4,17,3; 4,18,1, ecc. Per i rabbi v. *Ab.* 3,15; *tQidd.* 5,17 (l. 343) = *B.B.* 16b, 'El'āzār di Môdā'îm (circa 80-135 d.C.): «Nostro padre Abramo aveva nella sua mente conoscenze astrologiche, poiché tutti i re dell'Oriente e dell'Occidente vennero presto alla sua porta» (per prendere da lui consiglio), Bill. III, 45 1. Per tutta la questione cf. A. Schlatter, GI^3, 397 n. 48. Troviamo tuttavia anche l'opinione opposta, per cui Abramo avrebbe rinunciato all'astrologia: *Iub.* 12,15-17; *Sib.* 3,221-227: J.

vamente sentiamo qui soffiare uno spirito del tutto diverso rispetto, per esempio, al più tardo libro dei Giubilei, dove si compie il tentativo di far risalire l'osservanza della legge mosaica ai tempi dei primi patriarchi, e dove si condanna anche lo studio della volta celeste. Non molto diverso, verisimilmente, dobbiamo raffigurarci l'atteggiamento intellettuale dei circoli moderati filellenici a Gerusalemme: l'orgoglio della propria storia nazionale e dell'antichità della propria tradizione non era disgiunto da una certa tolleranza e dal desiderio di ampliare il proprio orizzonte culturale e di aprirsi così a una maggiore conoscenza della civiltà spirituale greca. Neppure si rifiutavano contatti con greci e con i vicini ellenistici delle città palestinesi-fenicie. In questi ambienti proprio la figura di Abramo dovette suscitare particolare interesse, per via di quello che si potrebbe quasi definire il respiro «internazionale» della sua personalità. Attraverso speculazioni sui suoi viaggi,[1] o anche sulla sua numerosa e variegata discendenza (si pensi per esempio ai figli che ebbe da Ketura, pur così sbrigativamente trattati nella Bibbia), si tendono i fili della parentela dei giudei con gli etiopi, gli spartani e i sofaci in Cirenaica, nonché della loro amicizia con i pergameni.[2]

Geffcken, *op. cit.*, 59, vede qui una polemica contro (Ps.) Eupolemo; Philo, *Abr.* 69 ss.; *migr. Abr.* 178 ss. 184 ss.; *rer. div. her.* 96-99, ecc. Per l'atteggiamento della tradizione rabbinica a questo riguardo, v. Bill. II, 403 s. e III, 212 s.: *Shabb.* 156a e *Gen. r.* 44,10.12 su 15,15 bar., nel contesto di un viaggio in cielo: «I rabbi dissero: (Dio parlò ad Abramo): Tu sei un profeta e non un astrologo (*'strwlwgs*)». Presumibilmente si tratta qui di una polemica contro la diffusa interpretazione di Abramo come di un astrologo. Secondo la tradizione samaritana, già Adamo venne iniziato all'astrologia, v. J.C.H. Lebram: VT 15 (1965) 193 n. 5, cf. *Asatir* 1,22 = M. Gaster, *op. cit.*, 192; per tutta la questione cf. anche N. Walter, *op. cit.*, 226 s. n. 5. Su Enoc v. sopra, p. 193 n. 1. Per l'importanza dell'astrologia nell'apocalittica e nell'essenismo v. sotto, pp. 484 ss.

1. Cf. *Gen. Apocr.* 21,15-20, il viaggio di Abramo intorno all'Arabia, al riguardo v. R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid*, BAL 107, 3, 1962, 76 ss. Nicola di Damasco e Pompeo Trogo, in Iust., *epit.* 36,2 (Reinach 252), riferiscono che Abramo dominò per lungo tempo come re a Damasco. Ios., *ant.* 14,255, potrebbe alludere a una leggenda sul viaggio di Abramo in Asia Minore; v. anche sopra, p. 162 n. 1.

2. Secondo Demetrio, FGrH 722 F 2 = Eus., *praep. ev.* 9,29, anche la moglie di Mosè, l'«etiope» Sephora, discendeva, attraverso Ketura, da Abramo. Il poscritto al libro di Giobbe (LXX) fa di Giobbe un pronipote di Esaù, e pertanto un discendente di Abramo; in modo simile stanno le cose con i suoi amici Eliphas, re dei temaniti, e Sophar, re dei minei (Arabia meridionale); *Gen.* 36,10.15.33 s. LXX suggeriva tali genealogie: v. Freudenthal, *op. cit.*, 136 ss. e A. Schlatter, GI[3], 74. 76. Secondo Cleodemo Malco, FGrH 727 = Ios., *ant.* 1,240 s., i figli di Ketura avrebbero dato il nome all'Assiria e all'Africa (cf. *Gen.* 25,4). Dalle nozze di Eracle con la nipote di Abramo sarebbero discesi i sofaci. Pure gli spartani nella falsa lettera di Areo a Onia si richiamano alla comune discendenza da

bb) *Lo storico giudeo Eupolemo*

Tra gli escerti di Alessandro Poliistore ci sono conservati anche frammenti di uno storiografo di nome Eupolemo, attribuibili, secondo gli studi di Freudenthal,[1] a un giudeo palestinese di cultura greca; se poi consideriamo che l'opera storica prendeva avvio dai fatti successivi al 158/157 a.C.,[2] l'autore potrebbe essere identificato con quell'Eupolemo figlio di Giovanni, della famiglia sacerdotale Haggos, che *1 Macc.* 8,17 e *2 Macc.* 4,11 ricordano come capo dell'ambasceria giudaica a Roma.[3]

Già il titolo *Sui Re della Giudea* segnala con chiarezza il carattere «patriottico» di quest'opera, che, per le sue palesi deficienze linguistiche e stilistiche, assai difficilmente può essere stata scritta ad Alessandria.[4] L'autore, al pari dell'Anonimo, utilizzava la traduzione dei Settanta, ma, come Giuseppe e Paolo, conosceva anche il testo ebraico.[5] Ci è conservato, innanzitutto, un breve frammento riguardante Mosè, che viene chiamato il «primo saggio» (πρῶτον σοφόν) e che sarebbe stato il primo a trasmettere ai giudei la conoscenza dell'alfabeto o, addirittura, di tutta la scienza.[6] Dai giudei lo

Abramo: *1 Macc.* 12,19-23 e Ios., *ant.* 12,226 s.; al riguardo v. sopra, p. 162 n. 1. Anche *Sir.* 44,19.21 sa dell'universalità della discendenza di Abramo: «di dar loro possesso dall'uno all'altro mare e dal fiume (Eufrate) sino agli estremi confini della terra». Cf. il discorso di Dio ad Amram, Ios., *ant.* 2,213. Per la tradizione rabbinica di Abramo come «erede del mondo», v. Bill. III, 209.

1. FGrH 723 (Eus., *praep. ev.* 9,25,4; 9,30); v. J. Freudenthal, *op. cit.*, 82-129; Schürer III, 474-477; Y. Gutman, *op. cit.* II, 73-94; J. Giblet: EThL 39 (1963) 539-554.

2. La data si ricava dall'indicazione cronologica di F 4 = Clem. Al., *strom.* 1,141,4, per cui Eupolemo calcola 5149 anni da Adamo al quinto anno di regno di Demetrio I, al riguardo v. F. Jacoby, PW VI, 1226. Bousset-Gressmann, 20 n. 2, giunge a una data più tarda, successiva al 145. Al pari di Demetrio, v. sopra, p. 156 n. 4, anche Eupolemo ha interessi cronografici, per dimostrare l'alta antichità della tradizione giudaica.

3. J. Freudenthal, *op. cit.*, 127. La sua tesi è stata generalmente accolta, v. Schmid-Stählin, GGL[6] II, 1, 589. F. Jacoby, *op. cit.*, 1227 ss. e FGrH 723 F 1; N. Bentwich, *Hellenism*, 1919, 92; F. Baron, *A Social and Religious History* I, 185 s.; E. Bickerman(n), *Some Notes on the Transmission of the LXX*, A. Marx Jubilee Vol., 1950, 164 s.; F.M. Abel, *Macc.*, 153 su *1 Macc.* 8,17. Solo H. Willrich, *Juden und Griechen*, 1895, 157 s. non accetta questa identificazione. *Terminus a quo* sarebbe la traduzione delle Cronache in greco. Di tale traduzione poteva già disporre, dopo il 117 a.C., il nipote di Ben Sira; v. H.J. Cadbury: HThR 48 (1955) 223 s. L'opera potrebbe essere stata tradotta già intorno alla metà del II secolo. Bibliografia in A.-M. Denis, *Introduction*, 1970, 252 ss.

4. J. Freudenthal, *op. cit.*, 109; F. Jacoby, PW VI, 1229: «Il suo stile è miserabile, il lessico povero, la sintassi goffa». 5. J. Freudenthal, *op. cit.*, 107; J. Giblet, *op. cit.*, 547.

6. F 1 secondo Clem. Al., *strom.* 1,153,4: γραμματική; con significato più generale Eus.,

avrebbero poi ricevuto i fenici, e da questi i greci. Si tratta, in sostanza, del medesimo motivo del «primo inventore» che già si è visto nell'Anonimo, solo che esso è ora applicato a Mosè, e l'invenzione della scrittura alfabetica, di cui i fenici erano così orgogliosi, viene attribuita al legislatore ebreo. Verisimilmente qui l'alfabeto stava a rappresentare letteratura e scienza in generale; forse si intendeva dire soltanto che la legge mosaica era il primo documento scritto in assoluto.

L'identificazione di Mosè con Hermes-Thot, che si trova in *Artapano*, richiama il mito raccontato da Platone nel *Fedro*, per cui l'egiziano «Theut» avrebbe inventato, oltre ai numeri, alla logica, alla geometria, all'astronomia, al gioco dei dadi e del tavoliere, anche la scrittura (τὰ γράμματα), e l'avrebbe mostrata al re d'Egitto. Ecateo, che ammirava Platone e l'Egitto, ha ripreso questo racconto, completandolo e arricchendolo di particolari:[1] fa arrivare in Egitto, nei tempi più remoti, i più sapienti dei greci, «affinché avessero parte delle leggi e dell'educazione del luogo». Al primo posto nomina Orfeo, che dall'Egitto avrebbe portato ai greci i misteri (Diod. Sic. 1, 96). Per Artapano Mosè-Hermes fu così, in quanto maestro di Orfeo, il fondatore della sapienza e della religione, non solo per gli egiziani, ma anche per i greci (v. sopra, p. 197 n. 3).

Nella tradizione giudaica alessandrina motivi simili ricorrono, pur se in forma meno «sincretistica», anche altrove.[2] Per questa ragione Eupolemo pose l'esodo dall'Egitto nel 1763 a.C., in una data più antica rispetto alla consueta cronologia biblica: l'antichità della tradizione giudaica doveva essere innalzata il più possibile, rispetto a egiziani, fenici e greci.[3] Secondo un altro frammento Geremia

praep. ev. 9,25,4: γράμματα. Per la trasmissione dell'alfabeto dai fenici ai greci v. Hdt. 5, 57-59 e A. Kleingünther, *op. cit.*, 60 ss., v. anche sopra, p. 161 n. 1; cf. inoltre Y. Gutman, *op. cit.* II, 81 s. e P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, 198 n. 1.

1. Plat., *Phaedr.* 274c-d, al riguardo cf. R. Hanhart: VT 12 (1962) 143 n. 1. Su Ecateo v. Diod. Sic. 1,16, e, al riguardo, I. Heinemann, PW XVI, 368 e F. Jacoby, PW VII, 2766. I presupposti di queste concezioni si trovano già nel *logos* egiziano di Erodoto, cf. 2,49.54 ss.58.77. Per una valutazione di Ecateo cf. F. Jacoby, PW VII, 2760: «egittomania» (questo atteggiamento, tuttavia, si collocava su un preciso sfondo politico, la potenza di Tolemeo I). Per Hermes-Thot v. sopra, p. 197 n. 3.

2. V. Ios., *ant.* 1,166-168: Abramo maestro di scienza (v. anche sopra, pp. 195 s.); *Ap.* 1,168.279.281: Mosè maestro dei filosofi greci, cf., nel II sec. a.C., Aristobulo, in Eus., *praep. ev.* 8,10,3 s.: i poeti pagani hanno plagiato Mosè, cf. 13,12,1 ss.: Platone, Pitagora e Socrate discepoli di Mosè: al riguardo v. N. Walter, *op. cit.*, 27 s. 44 ss.; J. Jeremias, ThWb IV, 855; L.H. Feldman, *Abraham the Greek Philosopher*: TAPA 59 (1968) 145-156 e sotto, pp. 340 s. 344 ss.

3. F 4 secondo Clem. Al., *strom.* 1,141,4; al riguardo v. A. v. Gutschmid, *Kleine Schriften* II, 1890, 193 s. e N. Walter, *op. cit.*, 47 s.

predisse agli ebrei, come punizione per la loro idolatria, la deportazione da parte dei babilonesi. Il re babilonese venne a sapere di questa profezia – la sua decisione viene così del tutto razionalizzata – e si alleò con il re della Media Astibares (un particolare che l'autore potrebbe aver ripreso da Ctesia).[1] Entrambi i sovrani avrebbero dapprima «sottomesso Samaria, Galilea, Scitopoli e gli ebrei residenti in Galaditis»,[2] quindi saccheggiato Gerusalemme, e solo l'arca con le tavole della legge sarebbe stata messa in salvo da Geremia.[3] Il frammento più lungo contiene il racconto della costruzione del tempio ad opera di Salomone; la parte centrale del testo è occupata, alla maniera della storiografia ellenistica, che amava inserire nel racconto documenti «ufficiali», dalla corrispondenza fittizia del re Salomone con il faraone egiziano Uaphres, verisimilmente noto attraverso *Ger.* 44,30, e con Suron, re di «Tiro e Sidone» (il motivo si sviluppa dalla notizia dello scambio di ambasciatori tra Salomone e Hiram, in *2 Cron.* 2,2-15).[4] Le lettere sono state riportate inalterate dall'escertore Poliistore, e possiedono pertanto un rilevante valore documentario. Infatti, mentre altrimenti Poliistore interviene a ripulire lo stile grossolano e inadeguato dell'originale, qui appaiono in piena luce l'imperizia linguistica dell'autore e pure certi echi di espressioni che si ritrovano nelle lettere dei papiri e nello Ps. Aristea.[5] Particolarmente notevole è soprattutto l'immagine che ci offre Eupolemo delle condizioni politiche del regno di Salomone. Già David, suo padre, aveva sconfitto i siri nella regione dell'Eufrate e nella Commagene – ovvero nel cuore di quelli che saranno i domini seleucidi –; aveva inoltre debellato «assiri e fenici»,

1. J. Freudenthal, *op. cit.*, 118; Y. Gutman, *op. cit.* I, 94; v. FGrH 688 F 5 = Diod. Sic. 34,1. Cf. Ios., *ant.* 11,5: l'editto di Ciro si fonderebbe sulla lettura del profeta Isaia.

2. Eupolemo vede il regno di Giuda alla luce della situazione politica propria dell'età maccabaica: cf. *1 Macc.* 5,9 s.14 ss.52.55 ss.; *2 Macc.* 12,30.

3. Cf. *2 Macc.* 2,4 ss. e *vit. proph.*, ed. T. Schermann, *Propheten- und Apostellegenden*, TU 31,3, 1907, 83. Nella tradizione rabbinica si è conservata la leggenda secondo cui Giosia avrebbe nascosto l'arca: v. L. Ginzberg, *Legends of the Jews* III, 1911 ss., 48 e VI, 19 n. 112.

4. Per il faraone Uaphres v. Y. Gutman, *op. cit.* II, 88; cf. *Ger.* 51,30 LXX. Su Suron v. Freudenthal, *op. cit.*, 108 e 208. Nel regno dell'alleato fenicio viene inclusa anche Sidone – a maggior gloria di Salomone.

5. Freudenthal, *op. cit.*, 110. 210; Y. Gutman, *op. cit.* I, 86; P. Wendland, *op. cit.*, 198: «Entrambe le coppie di lettere sono redatte secondo le convenzioni formali dello stile epistolare di età ellenistica».

stanziati nella «Galadene»,[1] a oriente del Giordano, e costretto a tributo i popoli confinanti, come gli idumei, gli ammoniti, i moabiti, gli iturei, i nabatei, i nabdei, e, infine, anche Suron, il re di Tiro e Sidone. Persino l'isola d'oro Uphre, nel Mar Eritreo, aveva saccheggiato, movendo dal porto arabo di Elana. Soltanto con il faraone Uaphres aveva mantenuto rapporti di amicizia e aveva stretto alleanza.[2] Qui vediamo chiaramente riflessi la situazione politica delle guerre maccabaiche e gli inizi dell'espansione giudaica in Palestina, che si fonda su buoni rapporti con l'Egitto tolemaico. Nella lettera di Salomone a Suron, Galilea, Samareitis (!), Moabitis, Ammanitis e Arabia appaiono come province sottomesse, tenute a fornire grano e vittime sacrificali per il sostentamento degli operai impegnati nella costruzione del tempio e per i sacrifici.[3] Le lettere di Salomone ai due re sono brevi e concise, come si conviene a chi scrive a propri sudditi, le lettere di risposta, nelle quali Salomone è chiamato, come Antioco III, «grande re» (βασιλεὺς μέγας),[4] sono redatte in tono di devota sottomissione. Complessivamente nella descrizione della costruzione del tempio Eupolemo segue il resoconto dei libri delle Cronache e dei Re, ma si concede piena libertà nell'elaborazione dei particolari, soprattutto se si tratta di ingrandire il tempio e adornarlo in modo più suntuoso: la sua grandezza era di 60 cubiti quadrati, rispetto ai 20 del racconto biblico, le due colonne di bronzo vennero ricoperte con uno strato d'oro spesso un dito, l'edificio stesso del tempio era provvisto di ingegnosi dispositivi per tenere lontani gli uccelli, analogamente a quanto si legge nella Mishna.[5] Questa tendenza all'amplificazione, propria del nostro autore, si manifesta infine nella già ricordata notizia, per cui Salomone avrebbe mandato a Suron una colonna d'oro, che questi

1. Sui «fenici» in Palestina v. sopra, pp. 86 ss. 142 s.; cf. *Sir.* 46,18 G in contrasto con M.

2. F 2b = Eus., *praep. ev.* 9,30,3.4.7. Esiste una singolare coincidenza tra l'estensione del regno davidico in Eupolemo e la promessa ad Abramo con il successivo viaggio del profeta dai monti del Tauro sino al Mare Eritreo in *Gen. Apocr.* 21,8-19.

3. F 2b = Eus., *praep. ev.* 9,33: verisimilmente si sono qui conservati i nomi delle unità amministrative tolemeo-seleucidiche: v. sopra, pp. 59 s.

4. Antioco III: v. OGIS 230, 5; 237, 12; 239, 1; 240, 1; 245, 18.40; 249, 2; 250, 2; 746, 1. Antioco VII Sidete: OGIS 255, 1.2; 256, 2.3; presso i Tolemei la formula è rara: v. ad es. Tolemeo III Evergete: OGIS 54, 1 ss.

5. F 2 = Eus., *praep. ev.* 9,34,9 cf. *Midd.* 4,6; *M.Q.* 9a; v. J. Freudenthal, *op. cit.*, 118. Cf. anche Ios., *bell.* 5,224 e D. Sperber: JQR 54 (1964) 251 s.

avrebbe collocato nel tempio di Zeus (ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Διός) a Tiro. Secondo Giuseppe (*Ap.* 1,113, cf. 118) si tratterebbe dello «Zeus Olimpio» identificato con «Ba'al-Šāmēm».[1] Forse agisce sullo sfondo la concezione degli ellenisti di età premaccabaica, per cui il «dio supremo» (θεὸς μέγιστος), al quale Salomone deve la dignità regale, che gli affidò l'incarico di costruire il tempio, che Suron nella sua lettera di risposta definisce il «creatore del cielo e della terra», sarebbe in sostanza, come *unico* dio, identico allo «Zeus» dei fenici e dei greci.[2] Diversi racconti paralleli lasciano supporre che questa notizia derivi da un'ampia raccolta di tradizioni di origine fenicia, che trattava delle relazioni tra Hiram e Salomone. Sicuramente gli ambienti simpatizzanti con l'ellenismo a Gerusalemme erano interessati a tradizioni in cui la città veniva presentata come alleata delle città fenicie, in condizione di pari, se non addirittura superiore dignità.[3] E anche da tali ambienti sembra sia stato influenzato Eupolemo, per quanto fosse un seguace dei Maccabei. In lui, tuttavia, prevale complessivamente una accentuata tendenza nazionale, che preannuncia l'energica politica espansionistica degli Asmonei nei decenni successivi. In piena evidenza troviamo pure il tempio e il suo culto. Ciò potrebbe in parte essere determinato dall'argomento dei frammenti superstiti, ma nel complesso si può consentire con il giudizio di P. Dalbert: «Si ha l'impressione che la pietà di Eupolemo sia espressamente rivolta alla correttezza nel culto».[4] La legge viene menzionata solo una volta, di passaggio.[5] Forse si può dire che Eupolemo rappresenta un anello di congiunzione tra i libri del-

1. Secondo lo storico fenicio Dio, altrimenti sconosciuto, cf. Ios., *ant.* 8,147 e O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 1963, 174.

2. F 2 = Eus., *praep. ev.* 9,34,16; cf. 33 e 34,1; al riguardo v. sotto, pp. 605 ss.

3. Un altrimenti sconosciuto Teofilo (FGrH 733 = Eus., *praep. ev.* 9,34,19) riferisce che Salomone avrebbe inviato ad Hiram, suo suocero, una statua di sua figlia, e la colonna d'oro sarebbe stata usata come custodia. Già Erodoto (2,44) aveva riferito di una colonna d'oro, ma nel tempio di Eracle; gli scrittori di storia fenicia Menandro di Efeso (FGrH 783 F 1 = Ios., *Ap.* 118) e Dio (FGrH 785 F 1 = Ios., *Ap.* 1,113) raccontano sia degli intensi contatti fra i due re (ad esempio lo scambio di indovinelli) sia del collocamento di una statua d'oro nel tempio di Zeus. Secondo Laio e Menandro (FGrH 784 F 1 = Tat., *or. Graec.* 37 e Clem. Al., *strom.* 1,114,2) Salomone avrebbe sposato la figlia di Hiram quando Menelao, dopo la distruzione di Troia, visitò Tiro.

4. P. Dalbert, *Die Theologie*, 1954, 42.

5. F 1 = Eus., *praep. ev.* 9,25,4: Mosè sarebbe stato il primo ad aver scritto la legge dei giudei.

le Cronache – la sua fonte principale – e il sadduceismo di forte impronta nazionalistica dell'età asmonea. L'elemento ellenistico da parte sua favorisce una maggior apertura al mondo circostante; vediamo così preannunciarsi in Eupolemo l'atteggiamento favorevole con cui i successivi sovrani asmonei guarderanno all'ellenismo.

L'Anonimo Samaritano ed Eupolemo presentano tutta una serie di tratti comuni. A. Schlatter pertanto non accettava la distinzione di due diversi autori operata da Freudenthal, ma attribuiva entrambi i gruppi di frammenti a un'unica grande opera storica di un altrimenti sconosciuto storico giudeo alessandrino di nome Eupolemo, dal quale dipenderebbero Artapano, Filone e soprattutto Giuseppe. Questa rimane tuttavia una ipotesi indimostrabile; anzi l'importanza che hanno nell'Anonimo Sichem e il tempio sul Garizim, e d'altro canto la svalutazione della Samaria, presentata come provincia sottomessa, e l'esaltazione del tempio salomonico in Eupolemo, sono elementi che sembrano confutarla.[1]

Comune a entrambi gli autori è la grande libertà nei confronti del testo biblico, che essi ampliano o modificano a piacimento, nell'intendimento di conciliare la tradizione biblica con la storiografia non giudaica o di conferirle uno splendore ancora maggiore. A questo scopo essi si rifanno a scrittori greci, fornendoci la prova indiretta che questi venivano letti ed erano conosciuti in Palestina negli ambienti giudaici e samaritani. Si aggiungono poi i rapporti con la tradizione giudaica alessandrina e con la aggada palestinese; persino materiale apocalittico venne accolto, come dimostra la tradizione relativa a Enoc nell'Anonimo.[2] In entrambe le opere gli egiziani e ancor più i fenici appaiono come i popoli con i quali Israele e i suoi patriarchi erano legati da stretti rapporti culturali. Qui forse viene proiettata nel passato la situazione propria del tempo della dominazione tolemaico-seleucide. Agli autori sta particolarmente a cuore rinsaldare la propria consapevolezza culturale, e a questo fine troviamo l'affermazione secondo cui decisive «prime invenzioni» come l'astrologia e la scrittura si devono rispettivamente ad Abra-

1. A. Schlatter, GI[3], 187-192. Cf. anche Bousset-Gressmann, 21 n. 2. Il racconto della costruzione del tempio da parte di Salomone è inconciliabile con la tradizione del Garizim: al riguardo v. J.C.H. Lebram: VT 15 (1965) 207.

2. Per gli elementi comuni alla tradizione samaritana e a quella giudaica v. J. Jeremias, ThWb VII, 91 ss. e J.C.H. Lebram, *op. cit.*, 167, cf. M. Gaster, *The Asatir*, 61-124.

mo e a Mosè. La torà diventa così il più antico di tutti i libri, e, in ultima analisi, «tutto l'ellenismo è fatto dipendere da Mosè».[1] Un altro tratto comune è anche la tendenza alla razionalizzazione, che tuttavia non esclude apparizioni di angeli e predizioni del futuro da parte dei profeti.

Una differenza essenziale, oltre ai due santuari concorrenti, quello del Garizim e quello di Gerusalemme, è il respiro universalistico del racconto di Abramo nell'Anonimo Samaritano, al quale si contrappone l'angustia nazionalistica giudaica dei frammenti di Eupolemo, dove persino le relazioni internazionali di Salomone sono poste al servizio solo della maggior gloria del re ebreo e del santuario da lui edificato. Non è poi affatto la stessa cosa se Abramo o Mosè appare come il «primo saggio».[2] Nel primo caso prevale la tendenza universalistica, nel secondo quella nazionalistica. Qui possiamo ben osservare il mutamento di prospettiva intervenuto in seguito all'insurrezione maccabaica.[3]

cc) *Giasone di Cirene e la storiografia giudaica palestinese*

Che Giasone di Cirene, l'autore dell'opera storica riassunta nel secondo libro dei Maccabei, non fosse propriamente un palestinese, ma provenisse dalla diaspora giudaica in Cirenaica o per lo meno lì abbia trascorso buona parte della sua vita, si evince già dal suo nome. La sua opera, che «è profondamente influenzata dallo spirito della storiografia patetica ellenistica»,[4] presuppone anche una accurata educazione retorica del suo autore, quale egli può aver acquisito soprattutto ad Alessandria.[5] Se ciò nonostante ci occupiamo di

1. A. Schlatter, GI[3], 191.

2. Cf. FGrH 724 F 1 = Eus., *praep. ev.* 9,17,3 con FGrH 723 F 1.

3. K.D. Schunck, *Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches*, 1954, 70 ss., vorrebbe attribuire ad Eupolemo anche la composizione della fonte ebraica di Giuda, da lui ricavata e ricostruita partendo dal primo libro dei Maccabei; l'ipotesi è però indimostrabile.

4. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 784; fondamentale B. Niese: Hermes 35 (1900) 268-307. 453-527; cf. Schürer III, 482-489; J. Moffat in Charles, *Apocrypha* I, 125 ss.; R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 1949, 506-518; Funaioli, PW IX, 778-780; F.M. Abel, *Macc.*, XXXIII s.; Abel-Starcky, 17 ss.; Tcherikover, HC, 381-390. Particolareggiato adesso J.G. Bunge, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, diss. Bonn, 1971.

5. Sullo stile retorico dell'opera v. B. Niese, *op. cit.*, 300: «Giasone deve aver scritto in uno stile fiorito, ricco di espressioni poetiche e di insolite formazioni verbali di ogni genere», v. anche 303; F.M. Abel, *Macc.*, XXXVI ss.; R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 518 e E. Bicker-

quest'opera, è perché il suo contenuto riguardava interamente la Giudea e nella sua ragguardevole estensione di cinque libri – successivamente compressi in uno da un tardo epitomatore – essa doveva trattare con relativa accuratezza e ricchezza di particolari un periodo della storia giudaica relativamente breve (15 anni, dal 176 al 160 circa), ma di decisiva importanza, ovvero gli antefatti della rivolta maccabaica e le imprese di Giuda.[1] Anche nella forma fortemente ridotta del secondo libro dei Maccabei,[2] l'opera conserva una tale dovizia di particolari storici,[3] che occorre presupporre per l'autore un prolungato soggiorno in Palestina e la conoscenza della lingua aramaica o di quella ebraica. Il problema delle fonti e dell'epoca di composizione è controverso: mentre Niese, Schürer, Jacoby, Abel e Tcherikover vedono in Giasone un testimone oculare, che compose la sua opera subito dopo la morte di Giuda, fondandosi soprattutto su tradizioni orali,[4] altri, come E. Meyer, Bickermann, Pfeiffer e Schunck, pensano a un'utilizzazione tarda di fonti scritte, peraltro di difficile e controversa identificazione.[5] Schunck,

mann, GM, 147: «l'unico esempio di questo genere letterario, del quale nessun'altra opera ci è conservata integralmente».

1. Cf. il sommario degli argomenti e la caratterizzazione dell'opera di Giasone da parte dell'epitomatore: *2 Macc.* 2,19-25.28-30. Secondo questa testimonianza l'epitome abbracciava l'intera opera di Giasone: v. B. Niese, *op. cit.*, 305; R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 509 s.; F.M. Abel, *Macc.*, XLIII s.; K.D. Schunck, *op. cit.*, 120 s.: è possibile che la narrazione di Giasone arrivasse sino alla morte di Giuda. Senza fondamento la congettura di E. Meyer, UAC II, 456 s. e di A. Schlatter, GI³, 121, secondo cui l'opera sarebbe giunta a raccontare sino alla consacrazione a sommo sacerdote di Gionata o addirittura sino a Simone.

2. Sull'epitome v. R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 519 ss., a detta del quale sono opera dell'epitomatore 2,19-32; 15,37-39 e verisimilmente 4,17; 5,17-20; 6,12-17. Si possono ancora aggiungere le lettere introduttive (al riguardo v. sotto, p. 235) e la menzione della festa di Mardocheo (15,36). Di difficile soluzione è il problema posto dal cap. 7, dove, in contrasto con la cornice storica dell'opera, appare il re in persona. È possibile che si tratti anche qui di una rielaborazione dell'epitomatore o della sua inserzione di una ulteriore aggada di martiri (cf. B. Niese, *op. cit.*, 305). Gli altri racconti di martirii (cf. 6,10-11.18-31; 14,37-46) derivano invece con ogni probabilità da Giasone. Nel complesso la tendenza dell'opera di Giasone sarà stata la medesima di quella dell'epitomatore (v. B. Niese, *loc. cit.*).

3. Cf. ad esempio *2 Macc.* 3,4; 4,12.19 s.28.41.49; 12,34.40; 13,21; 14,24 s.38.

4. B. Niese, *op. cit.*, 304; Schürer III, 484 s.; F. Jacoby, FGrH, comm. a 182, II B p. 606; F.M. Abel, *Macc.*, XLI ss. (in accordo con J. Moffat in R.H. Charles, *Apocrypha* I, 123 s., suppone una data di composizione un po' più tarda, dopo il 130 a.C.); Abel-Starcky, 17. 34; Tcherikover, HC, 385 s.

5. E. Meyer, UAC II, 457 s.; E. Bickermann, PW XIV, 793 cf. 796 e GM, 18. 34. 147. 150; la sua congettura di una «fonte seleucide» è seguita da R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 516; v. tuttavia la critica di Tcherikover, HC, 385 s.

che ha studiato il problema delle fonti con particolare accuratezza e acribia, ritiene fonte comune di Giasone e del primo libro dei Maccabei, per il resto del tutto indipendenti uno dall'altro, una storia di Giuda, e, in aggiunta, ma con minor grado di verisimiglianza, una cronaca seleucide.[1] Inoltre, per meglio documentarsi sugli antecedenti dell'insurrezione, Giasone avrebbe potuto consultare gli annali dei sommi sacerdoti Onia, Giasone e Menelao, conservati nell'archivio del tempio a Gerusalemme.[2] Anche la conoscenza degli atti ufficiali di cui si dà notizia in *2 Macc.* 11, la cui autenticità viene oggi pressoché unanimemente riconosciuta, sarebbe stata possibile grazie all'archivio di Gerusalemme.[3] In questa sua ricostruzione Schunck non vorrebbe escludere del tutto nemmeno la tradizione orale. Questa sua teoria delle fonti, che si fonda soprattutto sulla doppia cronologia dei libri dei Maccabei (particolarmente del primo), con due differenti inizi dell'era seleucide, uno nell'autunno 312, l'altro il 1 di Nisan della primavera del 311 a.C., appare però, dopo la pubblicazione da parte di Sachs-Wiseman della cronologia cuneiforme dei Seleucidi, superata e bisognosa di un attento riesame.[4] Così si è constatato sorprendentemente che l'affidabilità storica dell'opera di Giasone, che già B. Niese aveva difeso così energicamente – forse anche troppo –, viene confermata in *un* particolare sino ad allora generalmente considerato errato: la notizia della morte di Antioco IV era già arrivata a Babilonia nel nono mese dell'anno 142 dell'era seleucide, ossia tra il 20 novembre e il 18 dicembre del 164 a.C.; questo significa che il re morì non nella primavera del 163 a.C., ma poco *prima* della riconsacrazione del tempio, avvenuta il 25 Kislew = 14 dicembre 164 a.C.[5] Se il secondo libro dei

1. K.D. Schunck, *op. cit.*, 36 ss. 59 ss. 116 ss. e la raccolta delle fonti, 126.

2. *Op. cit.*, 122 ss.; al riguardo cf. anche *2 Macc.* 2,13 s.

3. *Op. cit.*, 97-109: Schunck non ritiene tuttavia autentica la seconda lettera, 11,23-26; v. però E. Bickermann, PW XIV, 789 s.; GM, 174. 181; Tcherikover, HC, 214 ss. 388 s.; R. Hanhart, *Zur Zeitrechnung des I. und II. Makkabäerbuches*: BZAW 88 (1964) 71 s.

4. Sachs-Wiseman: Iraq 16 (1954) 202-212 e, al riguardo, J. Schaumberger: Bibl. 36 (1955) 423-434, Abel-Starcky, *op. cit.*, 35 ss. e R. Hanhart, *op. cit.*, 71. 82 e *passim*: il primo libro dei Maccabei segue il computo macedone-antiocheno (che cominciava dall'autunno del 312) per avvenimenti politici e profani, il computo babilonese (che partiva dal 1 di Nisan del 311 a.C.) in riferimento al culto e alla religione.

5. J. Schaumberger, *op. cit.*, 428 s.; Abel-Starcky, 38. La successione degli avvenimenti in *2 Macc.* 9; 10,1-9 è corretta; non corretto è voler collocare i fatti di *1 Macc.* 6,1-13 molto dopo quelli di 4,36-61. Non ha fondamento il tentativo di mediazione di R. Hanhart, *op.*

Maccabei in altri passaggi riferisce la successione storica degli avvenimenti secondo una errata cronologia, discordante da quella relativamente ordinata del primo libro, questo può spiegarsi con il fatto che l'epitomatore ha deliberatamente alterato la successione cronologica di Giasone, per accrescere la tensione interna dell'opera (e allo stesso fine ha rappresentato la vittoria su Nicanore con colori sovrannaturali). Anche la morte di Giuda Maccabeo, l'autentico eroe dell'opera, viene soppressa, probabilmente per assicurare un «lieto fine» alla vicenda.[1] Decisivo è che, nonostante l'esteriore veste ellenistica della sua opera, le concezioni teologiche di Giasone recano l'impronta della pietà degli hasidim palestinesi molto più che dell'ellenismo giudaico di Alessandria.[2] Questo ben si nota, ad esempio, nel modo in cui viene presentata la rigorosa osservanza del divieto sabbatico[3] e delle prescrizioni alimentari da parte dei devoti giudei ritiratisi nel deserto;[4] nell'insistito richiamo alla dottrina della risurrezione dei morti e a quella dell'intercessione dei vivi per i defunti;[5] nella diffusa angelologia[6] e nella tradizione della guerra santa.[7] Tutti questi motivi ben difficilmente possono essere

cit., 81, che, per giustificare, almeno relativamente, *1 Macc.*, vuole collocare la morte del re tra il 14 e il 17 dicembre 164 a.C. Il re non morì nelle vicinanze di Babilonia, ma a Tabe (Gabe?), ai confini tra Persia e Media (v. B. Niese, GGMS III, 218 e Weissbach, PW 2ª s. IV, 1840 s. = Polyb. 31,9), a 6/700 chilometri da Babilonia in linea d'aria.

1. V. il confronto degli avvenimenti tra *1 Macc.* e *2 Macc.* in Hanhart, *op. cit.*, 75. È tuttavia da osservare che la morte di Antioco e la riconsacrazione del tempio già da Giasone erano state consapevolmente saldate in una unità con l'aggiunta di 10,9. Che nemmeno *1 Macc.* rispettasse rigorosamente la cronologia, mostra l'indagine di W. Mölleken: ZAW 65 (1953) 205-228 sulla data della nomina di Alcimo: non il 161 a.C. ma già il 163; cf. *2 Macc.* 14,3.7 e Ios., *ant.* 12,385. I fatti di *1 Macc.* 7,12-18 e 20-24 sono successivi a quelli di *1 Macc.* 6,58: v. anche M. Smith, *Fischer Weltgeschichte*, VI. *Der Hellenismus*, 384 n. 370.

2. Al riguardo v. Abel-Starcky, *op. cit.*, 18-25 e R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 513 ss. 515: «His theology is distincly Palestinian rather than Jewish-Hellenistic». Secondo R.H. Charles, *Eschatology*, rist. 1963, 277 s., l'escatologia di *2 Macc.*, per via della sua affinità con *Hen.* 83-90, appartiene ancora al II sec. a.C.

3. Rifiuto della difesa personale nel giorno di sabato: 6,11; 8,25 ss.; 15,1-6, cf. *Iub.* 50,1 e CD 10,17 ss.; v. anche 11,15 ss.; 12,6 s. e sotto, pp. 367 s.

4. *2 Macc.* 5,27; cf. anche 6,18 ss.; al riguardo v. *Dan.* 1,8; *Gdt.* 10,5; *Tob.* 1,10 s., ecc.; una situazione analoga troviamo in *Asc. Is.* 2,8-11.

5. 12,44; 14,46 (7,9.11.14.23); cf. *Dan.* 12,2; *1 Hen.* 25,5; 27,3; 90,32 s.; 91,10. Sull'immortalità dell'anima v. invece *Sap.* 1,15; 2,23 ss., ecc.; *4 Macc.* 14,5 s.; 16,13, ecc.; al riguardo Volz, *Eschatologie*, 231 ss. 266 s. e R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 514. Sull'intercessione per i defunti v. 15,12 ss. cf. *1 Hen.* 39,5 e O. Betz, *Der Paraklet*, 1963, 56 ss.

6. Al riguardo v. sotto, p. 212 n. 4.

7. Sul motivo della guerra santa in *2 Macc.* v. M. Hengel, *op. cit.*, 278 s.

ricondotti – come suppone Hanhart riprendendo Seeligmann[1] – a una rielaborazione palestinese dell'opera di Giasone da parte dell'epitomatore; il quale, dal momento che condivideva la tendenza dell'opera di Giasone – altrimenti difficilmente l'avrebbe rielaborata –, ha naturalmente abbreviato di preferenza le parti puramente storiche e conservato quelle «edificanti», rafforzando in questo modo l'orientamento dell'opera. D'altro canto la dottrina della retribuzione, su cui particolarmente insiste Hanhart, non è un tratto tipicamente giudaico, ma si rinviene pure nella storiografia «patetica» di età ellenistica, sulle cui orme Giasone procede, ad esempio in Timeo di Tauromenio.[2] Particolarmente a cuore stava all'autore dell'opera – come a Eupolemo e ai libri delle Cronache – la glorificazione del tempio: il santuario, più volte minacciato dai pagani, viene sempre protetto da Dio con interventi miracolosi.[3] Notevolmente scarso è invece l'interesse per la successiva dinastia asmonea: nulla veniamo a sapere né del capostipite Mattatia, né del sacerdozio di Giuda o dell'ufficio di sommo sacerdote ricoperto dai suoi fratelli Gionata e Simone; d'altra parte viene rappresentato come una figura santa l'unico legittimo sommo sacerdote sadocide, Onia III.[4] Si è voluto vedere in Giasone un rappresentante del movimen-

1. R. Hanhart, *op. cit.*, 74 n. 33 e I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah*, 1948, 94, in connessione con l'assassinio di Onia III, *2 Macc.* 4,30-38.

2. Al riguardo v. M.P. Nilsson, GGR II², 198 ss. e R. Laqueur, PW 2ª s. VI, 1191 s. Timeo visse dal 356 al 260 circa, dapprima in Sicilia, successivamente ad Atene. In contrasto con il diffuso scetticismo della prima età ellenistica, nella sua opera storica affermava, quasi nei modi della cultura arcaica, il principio della retribuzione divina. Anche la sua predilezione per *omina* e oracoli è sorprendente. Tipico è il resoconto, conservatoci da Diodoro (20,70), relativo all'assassinio di Ofella e al passaggio del suo esercito nelle mani del tiranno Agatocle: nello stesso giorno costui perse figli ed esercito. In modo simile riferiva riguardo la data della conquista di Tiro da parte di Alessandro (Diod. Sic. 13,108 = FGrH 566 F 106): la città cadde in mano al nemico il medesimo giorno e la medesima ora in cui, nel 406 a.C., i cartaginesi avevano depredato la statua di Apollo a Gela e l'avevano spedita a Tiro. Lo stesso Polibio, nonostante il suo atteggiamento fondamentalmente razionalistico, si richiama talvolta al motivo della retribuzione divina: 1,84,10 e 18,54,10. In età successiva Plutarco trattò la questione in termini favorevoli in *ser. num. vin.* Cf. sotto, p. 216 n. 2.

3. Cf. 2,19.22; 3,38 s.; 5,19 ss.; 14,13.31.35 s.; 15,18. Anche sovrani pagani onorarono il tempio: 3,2 s.; 5,16; 13,23; cf. 9,16. Dio interviene direttamente per difendere il tempio e punire il sacrilego: 3,24-40; 9,5 ss.16; 13,6-8; 14,33 s. e 15,32-35. L'opera ha come momenti culminanti l'istituzione di due nuove feste del tempio: la riconsacrazione (10,1-8) e la celebrazione della vittoria contro Nicanore (15,36); questa struttura potrebbe però risalire all'epitomatore, cf. E. Bickermann, PW XIV, 793.

4. Fratelli di Giuda vengono nominati soltanto una volta come comandanti subalterni: in

to farisaico, ma si è obiettato con ragione che manca nella sua opera un tratto decisamente farisaico, la considerazione della tradizione orale.[1] Le sue concezioni sono vicine piuttosto al movimento hasidico, prefarisaico, così come lo vediamo, ad esempio, in Daniele e nelle parti più antiche della tradizione essenica. In contrasto con il primo libro dei Maccabei, che qui opera una netta distinzione, il nostro autore rappresenta Giuda come il capo degli hasidim.[2]

Tcherikover richiama l'attenzione su un passo essenziale per la datazione dell'opera: *2 Macc.* 4,11 menziona, in connessione con il tentativo di riforma del sommo sacerdote Giasone, un certo Giovanni, che aveva condotto con successo i negoziati con Antioco III, e aggiunge: «il padre di Eupolemo, colui che aveva preso parte all'ambasciata inviata ai romani per stringere amicizia e alleanza militare». Poiché generalmente il nome di una persona viene precisato con il patronimico, la menzione del figlio ha un senso solo nel caso in cui esso sia noto ai lettori, e si potrà supporre che Giasone stesso sia stato un contemporaneo di quell'Eupolemo – presumibilmente lo storico –, e quindi anche di Giuda Maccabeo.[3] Confrontando insieme i vari punti di vista, la supposizione di Niese, per cui Giasone in quegli anni decisivi dopo il 175 a.C. visse, almeno in parte, in Palestina e scrisse la sua opera dopo la morte di Giuda (maggio 160 a.C.) e probabilmente prima che Gionata assumesse la dignità di sommo sacerdote (autunno 152 a.C.), conserva un certo grado di verisimiglianza (vedi sotto, pp. 457 ss.). Presumibilmente cercò di guadagnare comprensione e appoggio nella diaspora di lingua greca e nel mondo greco in genere per i giudei che combattevano in difesa dell'integrità del loro santuario e della loro religione. Senza un aiuto esterno, specialmente dall'Egitto, la guerra di liberazione dei Maccabei sarebbe stata difficilmente possibile; anche le ambascerie a Roma e a Sparta rientrano in questo contesto. Il fatto che Giasone di Cirene scrisse la sua storia come contemporaneo agli avveni-

10,20 si riferisce di un tradimento degli uomini di Simone e in 14,17 Simone subisce una sconfitta. Su Onia III v. 3,1 ss.; 4,2.33-38 e soprattutto la sua apparizione insieme con Geremia – entrambi erano considerati martiri – nella visione di 15,12 ss. L'unico accenno indiretto alla dignità di Giuda è 14,26.

1. Vedi R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 515.

2. 14,6; cf. 5,27 e, in contrasto con questo passo, *1 Macc.* 2,42 e 7,13. O.H. Steck, *Israel*, 260 s. n. 5, segnala le analogie con la concezione del dolore come appare nei Salmi.

3. Tcherikover, HC, 384 s. Un caso simile è in *Mc.* 15,21; cf. anche M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, ²1933, 183. 193.

menti non esclude che egli sia ricorso anche a fonti scritte, come potevano essere i resoconti sui combattimenti vittoriosi di Giuda, che risalgono già al periodo della sua vita, o su determinati eventi politici nel regno seleucide, sulla cui amministrazione, inclusi le titolature e i nomi dei funzionari, è informato in maniera eccellente.[1] Osservazione personale, racconti di testimoni oculari e l'accesso agli archivi di Gerusalemme gli procurarono la conoscenza degli avvenimenti necessaria alla sua opera. La predilezione per abbellimenti leggendari, particolarmente epifanie angeliche e figure celesti, così come per martirii eroici,[2] da un lato sono da ricondurre allo stile della contemporanea storiografia patetica, che si proponeva di suscitare paura e compassione ricorrendo a tinte forti;[3] dall'altro sono una conseguenza della sua pietà hasidica: apparizioni di angeli e miracoli straordinari svolgono una funzione importante nell'autore del libro di Daniele, vissuto solo poco tempo prima; e gli esseni avevano familiarità con guarigioni miracolose, profezie e, soprattutto, con interventi angelici.[4] Presumibilmente anche i racconti riguardanti i supplizi inflitti ai martiri della fede e la forza redentrice del loro soffrire risalgono a modelli palestinesi; Giasone, combinandoli con il motivo ellenistico dell'*exitus clarorum virorum*, conferì ad essi una forma comprensibile ed efficace per il mondo grecofono, e divenne così il padre della letteratura martirologica.[5] «Questa sintesi di rigorosa ortodossia teologica e di vigo-

1. B. Niese, *op. cit.*, 294 s.; E. Bickermann, PW XIV, 793 e GM, 147.

2. L'epitomatore annovera tra le caratteristiche dell'opera di Giasone τὰς ἐξ οὐρανοῦ γενομένας ἐπιφανείας (2,21). Per i particolari v. 3,24-39 (al riguardo v. E. Bickermann: AI PHOS 7 [1939-44] 21 ss. 37 s.); 5,1-4 (al riguardo cf. gli *omina* prima dello scoppio della guerra giudaica secondo il «testimone oculare» Giuseppe, *bell.* 6,297 ss.); 10,29 s.; 11,8; 15,12-16 e le preghiere *2 Macc.* 11,6 e 15,22 s. Sui martirii v. 6,18-7,42; 14,37-46.

3. E. Bickermann, GM, 147; cf. anche B. Niese, *op. cit.*, 301 s. e F.M. Abel, *Macc.*, XXVII s. e gli esempi coevi lì riportati.

4. *Dan.* 3,25.28; 9,22; 10,5 ss.13 ss.20 ss.; 12,1. Per Qumran v. sotto, pp. 388 s. 454 n. 3. 473 ss.; cf. J.T. Milik, *Dix ans*, 1957, 81. Le epifanie in *2 Macc.* sono fondamentalmente apparizioni di angeli della tradizione apocalittica presentate secondo schemi formali ellenistici.

5. Cf. ad esempio *Asc. Is.* 5,2-14; inoltre i diversi martirii nella *vita prophetarum*, ed. T. Schermann, TU 31,3, 1907: 51, Amos; 60, Michaeas; 74 s., Isaia; 81 s., Geremia, anche *Gen. r.* 65,22, il martirio di Jôsê b. Jô'ezer. Per l'espiazione attraverso la sofferenza v. *2 Macc.* 7,33.37 s. Cf. F.G. Moore, *Judaism* I, 546 ss. e M. Hengel, *Zeloten*, 273. I «racconti dei confessori», come in *Dan.* 3 e 6, sono una premessa alle storie di martiri, v. M. Smith, *Fischer Weltgeschichte*, VI. *Der Hellenismus*, ed. P. Grimal, 1965, 270. Per gli *exitus claro-*

rosa retorica, che è del tutto assente negli altri libri biblici, ha procurato all'opera il suo immenso successo».[1] Se anche Giasone era molto verisimilmente un giudeo della diaspora – il tentativo più volte compiuto di identificarlo con Giasone figlio di Eleazar, uno dei due ambasciatori inviati a Roma menzionati in *1 Macc.* 8,17, rimane solo un'ipotesi indimostrabile –, la sua opera, tuttavia, rivela, nonostante la sua forma compiutamente ellenistica, uno strettissimo legame con la Palestina, e forse addirittura proprio lì essa fu composta.[2] Confrontati con lui, l'Anonimo Samaritano ed Eupolemo, nonostante la maggiore semplicità formale che caratterizzava le loro opere, ci appaiono, dal punto di vista del contenuto, maggiormente esposti a influssi ellenistici. Nonostante il suo impianto retorico, all'opera storica di Giasone manca la profondità di un pensiero filosofico: i presunti echi platonici rilevati da J. Baer – soprattutto nel cap. VII – non sono particolarmente significativi, trovandosi essi largamente diffusi anche altrove nel coevo giudaismo palestinese. Nel complesso l'autore manifesta un atteggiamento prevalentemente ostile nei confronti della civiltà ellenistica. Con un singolare ribaltamento semantico i seguaci dei Seleucidi vengono chiamati «barbari»,[3] mentre i giudei fedeli alla legge diventano i «cittadini» di una πόλις che combatte per la sopravvivenza della propria πολιτεία, data loro da Dio.[4] I cinque libri di Giasone in questo

rum virorum v. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 37 s., M. Hadas, HCu, 177 ss. e A. Ronconi, RAC VI, 1258-1268 (con bibliografia). Il punto di partenza è la morte di Socrate in Platone. Cf. anche I. Baer: Zion 23/24 (1958/59) 20 s.

1. E. Bickermann, PW XIV, 792.

2. Già A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, 1857, 226 e J. Freudenthal, *op. cit.*, 129, consideravano Giasone un palestinese. L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, 1855, 445 s., ha voluto vedere rapporti con *1 Macc.* 8,17. Più cauto Tcherikover, HC, 385. Da un lato occorre dare la giusta importanza alla designazione dell'origine di Giasone («di Cirene»), dall'altra sono innegabili gli stretti rapporti con la Palestina.

3. I. Baer, *op. cit.*, 20 s. 161. Non si deve però trascurare il fatto che, nonostante la presenza di qualche eco di dottrine platoniche in *2 Macc.*, sia la creazione dal nulla, sia la risurrezione dei corpi sono concezioni assolutamente estranee al pensiero platonico; cf. sotto, p. 322 n. 4 e R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 515: non è certo un caso, ad esempio, che la concezione della sapienza divina sia qui del tutto assente, e compaia solo marginalmente a Qumran, contrariamente a quanto accade nel Siracide e nel libro della Sapienza: v. sotto, p. 450. Sulla condanna della cultura greca v. 4,7-20; 5,15-26; 6,1-9; 14,38, cf. 11,24 s. Per i nemici di Giuda e per i loro seguaci Giasone dispone di un variopinto repertorio di insulti, v. R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 513 s.; per i termini «barbari» e «barbarico» v. 2,21; 4,25; 5,22; 10,4, cf. anche 4,47; 7,4: sciti.

4. πολίτης: *2 Macc.* 4,5.50; 5,6.8.23; 9,19; 15,30, cf. 14,37. πολιτεία: 4,11; 8,17; 13,14; cf.

punto differiscono considerevolmente dalle opere scritte in ambiente alessandrino, cronologicamente non molto lontane e caratterizzate da un atteggiamento favorevole nei confronti della cultura ellenistica, come la *Lettera di Aristea* (v. sopra, p. 79 n. 3) e l'apologia di Aristobulo (v. sotto, pp. 335 ss.): è questo un segno che il clima intellettuale si trovava in una fase di mutamento. Essenziale è tuttavia constatare che in questo incontro tra giudaismo ed ellenismo forma e contenuto di un'opera letteraria potevano anche non essere tra loro conformi.

Excursus 2
Storiografia giudaica palestinese in età ellenistica

Non è certo un caso che nella letteratura giudaica in lingua greca connessa alla Palestina prevalgano opere storiografiche, mentre ad Alessandria è nettamente in primo piano la produzione di carattere «filosoficheggiante». Questo sviluppo raggiunge il suo punto culminante e conclusivo nel corso del I sec. d.C., con i due storici giudei palestinesi Giusto di Tiberiade e Giuseppe. Riguardo a Giuseppe, proveniente dall'aristocrazia sacerdotale gerosolimitana, si può dire che con lui trova il suo compimento un tipo di storiografia «sacerdotale», che, attestata a partire dallo Scritto Sacerdotale, prosegue nei libri delle Cronache, in Eupolemo, nel primo libro dei Maccabei e nella fonte antierodiana dello stesso Giuseppe.[1] Per concludere si può ancora segnalare che il peripatetico greco Nicola di Damasco, amico di Erode e a lui molto vicino, scrisse verisimilmente proprio a Gerusalemme, alla corte dello stesso Erode, la sua estesa storia universale in 144 libri, nella quale trattava in modo

6,1; 11,25. Ricorre spesso il termine πατρίς: 4,1; 5,8 s.15; 8,21.33; 13,3.10.14; 14,18. Questo «lessico politico» ritorna nuovamente in *4 Macc.* (cf. 3,20; 8,7; 17,9). Rientra nel medesimo contesto il termine Ἰουδαϊσμός, qui usato per la prima volta, v. *2 Macc.* 8,1; 14,38, cf. 2,21 e *4 Macc.* 4,26.

1. Al riguardo v. G. Hölscher, PW IX, 1982. 1992 s. Hölscher tuttavia colloca il «precursore» di Giuseppe cronologicamente troppo vicino a questo, 1993. Al riguardo v. W. Otto, PW Suppl. II, 10-12. Su Giusto di Tiberiade v. Schürer I, 58-63; F. Rühl: RheinMus 71 (1916) 289-308 e Schmid-Stählin, GGL[6] II, I, 601 s. Sembra sia stato uno scrittore provvisto di una raffinata preparazione retorica, autore di una storia dei re giudei da Mosè sino alla morte di Agrippa II (100 d.C.), v. Schürer I, 61 e Rühl, *op. cit.*, 292. Per stile ed efficacia rappresentativa la sua opera era superiore a quella di Giuseppe: v. Ios., *vit.* 40.

approfondito anche la storia giudaica, costituendo così la fonte principale di Giuseppe.[1]

Anche la letteratura ebreo-aramaica di età ellenistica (v. sotto, pp. 234-244) manifesta un profondo interesse per la tradizione storica del proprio popolo. Questo si evince già dal fatto che ancora nel III secolo – forse al tempo del sommo sacerdote Simone il Giusto (v. sotto, pp. 550 ss.) – si provvide a completare la Torà di Mosè, considerata «canonica» e vincolante, con gli scritti «Profetici», ai quali successivamente vennero ad aggiungersi a loro volta gli «Agiografi» (v. sotto, p. 283). Si costituì così qualcosa come una «continuità storica» delle vicende d'Israele sino all'epoca persiana, e con questo ci si procurò un valido argomento per rivendicare l'antichità e la purezza della tradizione giudaica nel confronto con l'ellenismo. Il primo libro dei Maccabei continuò consapevolmente, per stile e contenuto, la tradizione dei libri dei Re e delle Cronache: le grandi rielaborazioni narrative di storia biblica, come il libro dei *Giubilei*, l'*Apocrifo della Genesi* o, più tardi, il *Liber Antiquitatum Biblicarum* dello Ps. Filone sono, rispetto al testo veterotestamentario, riscritture molto libere della storia sacra. Persino nella letteratura apocalittica si costituì una peculiare forma di «storia criptica», fondata su *vaticinia ex eventu*, come ritroviamo in *Dan.* 11; *1 Hen.* 85-90 o, più tardi, nella *Assumptio Mosis* (v. sotto, pp. 380 ss. 385 ss.). Strettamente imparentata con il genere apocalittico è, a Qumran, l'interpretazione della profezia veterotestamentaria con il metodo del *pesher*, che proietta il testo biblico sulla storia contemporanea, considerata come tempo finale del riscatto messianico.[2] La stessa «sapienza», per quanto priva in sé di una dimensione storica, viene posta in rapporto, nell'opera di Ben Sira, con la storia d'Israele, attraverso l'identificazione con la torà e sul fondamento della «lode dei padri», *Sir.* 44,1-50,24.[3] Questa interpreta-

1. B. Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, 52 ss.: Nicola si proponeva di incorporare all'interno di una storia universale una esposizione della storia giudaica che fosse, contrariamente a quanto fatto dagli altri storici greci, relativamente «obiettiva», e di accrescere così il prestigio internazionale del suo signore e amico Erode. «Nicolaus' full account of Biblical history contained Jewish apologetics mixed with Hellenistic embellishments», *op. cit.*, 56.

2. Al riguardo v. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, 1960, 77 ss. 83 ss. 86.

3. Al riguardo v. J. Fichtner: ThLZ 76 (1951) 146-150 e W. Baumgartner: ThR 5 (1933) 283 s. e sotto, pp. 329 s.

zione della propria storia passata alla luce del presente o, anche, all'inverso, della storia presente alla luce dell'esperienza di salvezza del passato costituì per la comunità di fede giudaica un baluardo contro i molteplici influssi del circostante ambiente ellenistico. Due tratti significativi di questa storiografia giudaica di età ellenistica troviamo già nei libri delle Cronache, risalenti, almeno nella loro struttura fondamentale, all'età persiana: una sorprendente libertà nell'ampliare la tradizione storica e nel conformarla alle esigenze e ai problemi del presente, e il rilievo conferito al motivo della diretta retribuzione personale di Dio nella storia. Poiché nella maggior parte delle opere storiche la prospettiva escatologica manca o rimane sullo sfondo, luogo del giudizio diventa la storia.[1] Entrambi questi tratti compaiono con grande rilievo anche nell'opera di Giasone di Cirene: questi non intende scrivere un «resoconto storico obiettivo», ma si propone d'interpretare «teologicamente» gli avvenimenti del più recente passato e così di descrivere l'intervento miracoloso di Dio per la salvezza del suo santuario e del suo popolo e la punizione degli empi e dei persecutori.[2] Il fatto, poi, che egli abbia compiuto questo suo tentativo conferendo all'opera una forma retoricamente strutturata secondo i canoni della cultura ellenistica, attesta la duttilità e la capacità di adattamento della religione giudaica in un nuovo ambiente intellettuale. Con l'esposizione della propria storia «sacra», i giudei furono l'unico popolo dell'Oriente che si pose consapevolmente in concorrenza con la concezione greca del mondo e della storia, sia che dessero alle loro opere «storiche» la forma tradizionale di una cronaca o la figurazione criptica

1. Per entrambi questi aspetti delle Cronache v. E. Bickerman(n), *From Ezra to the Last of the Maccabees*, 1962, 20-31, il quale segnala paralleli con la storiografia greca: «The Chronicler, like Hecataeus of Miletus or Herodotus, gives such information concerning the past as appears to him most probable, and corrects the sources in conformity with his own historical standards» (22). Sulla dottrina della retribuzione v. 24 ss.; cf. a questo proposito l'esplicita citazione di *Deut.* 24,16 in *2 Cron.* 25,4. Sullo sfondo teologico della concezione storica propria dell'opera cronachistica v. G. v. Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, 1930, *passim* e D. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, ²1962, 38 ss.

2. R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 512: «Jason is much more interested in theology than is the author of 1 Maccabees». Sulla dottrina della retribuzione v. *loc. cit.*: cf. 4,38.42; 5,9 s.; 7,19. 35; 8,33; 13,5-8; 15,31-35 e spec. 9,8-28: Antioco IV muore divorato dai vermi, la morte dei nemici di Dio: v. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, 330 n. 6; questo motivo si trova già in Erodoto (4,205). Cf. anche l'excursus dell'epitomatore, 6,12-16. V. anche sopra, p. 210 n. 2.

della letteratura apocalittica, sia anche che le rivestissero con l'abito straniero della storiografia ellenistica. Che dopo il 70 d.C. abbiano cessato improvvisamente di dar conto della loro storia, concentrandosi sullo sviluppo della halaka e dell'aggada, l'una e l'altra fondamentalmente prive di dimensione storica, è un segno del radicale rivolgimento che si manifestò in Palestina con la distruzione del secondo tempio e dello stato giudaico, e con l'affermarsi della guida spirituale dei rabbi: «il giudeo non fece più storia, ma la subì».[1]

dd) *Traduzioni greche di scritti giudaici in Palestina*

L'opera di Giasone di Cirene è anche una testimonianza degli stretti rapporti che intercorrevano tra certi ambienti della diaspora giudaica e Gerusalemme. Gli Asmonei ebbero cura di rendere questi legami ancora più stretti, poiché – come più tardi sarà per Erode – il loro prestigio internazionale dipendeva dall'influsso che essi erano in grado di esercitare sulla diaspora giudaica. Già per questo motivo dovevano avere interesse a che a Gerusalemme lo studio del greco continuasse a essere coltivato. Così abbiamo indizi di una vivace attività di traduzione a Gerusalemme, con il fine di guadagnare alla politica del nuovo stato giudaico le comunità giudaiche fuori della Palestina, soprattutto in Egitto, e di contrastare al tempo stesso la concorrenza del tempio oniade a Leontopoli.[2] Una «lettera festiva» ufficiale, inviata dalla comunità giudaica di Gerusalemme ai «fratelli» della diaspora egiziana, del 124 a.C., è conservata in *2 Macc.* 1,1-9. In essa si fa menzione di una precedente lettera della primavera del 142 a.C. Presumibilmente si trattava di lettere che erano state tradotte dall'aramaico in greco nella cancelleria dei Maccabei.[3] La successiva, particolareggiata «lettera festiva» di *2 Macc.*

1. N.N. Glatzer, *Geschichte der talmudischen Zeit*, 1937, 11; cf. anche D. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, ²1962, 20 s.

2. Al riguardo v. U. Kahrstedt, *Syrische Territorien in hellenistischer Zeit*, AGG N.F. 19, 2, 1927, 137-145; E. Bickermann: ZNW 32 (1933) 253 s.; M.A. Beek: OTS 2 (1943) 121-132. 141 ss.: ma sicuramente scorretta è la retrodatazione al 270 a.C. della fondazione del tempio di Leontopoli. Tcherikover, HC, 279, d'altro canto, pone la fondazione troppo tardi, nel 145 a.C. Onia IV, dopo la nomina di Alcimo nel 163 (?) a.C., fuggì ad Alessandria, e poco più tardi avrà fondato a Leontopoli il tempio e la colonia militare; cf. Ios., *ant.* 12,387 s.; 13,62-73; 20,236.

3. Su *2 Macc.* 1,1-9 v. E. Bickermann, *op. cit.*, 233-254; M.A. Beek: OTS 2 (1943) 138-

1,10-2,18, che è una falsificazione redatta forse anch'essa a Gerusalemme, probabilmente ancora prima della conquista di Pompeo nel 63 a.C.,[1] contiene, in 2,13 ss., un accenno al grande *archivio del tempio*, che si pretendeva fondato da Neemia e che era stato arricchito da Giuda Maccabeo, con la significativa esortazione: «Se mai ne avete bisogno (*scil.* 'dei libri sacri conservati nell'archivio') mandate (persone) che vengano a prenderli e ve li portino». L'autore presuppone così che la comunità giudaica di Alessandria ricevesse da Gerusalemme libri di contenuto religioso e storico, almeno in parte anche in traduzione greca, dal momento che tra i giudei di Alessandria la conoscenza della lingua aramaica si era ormai pressoché smarrita. La notizia è confermata dal poscritto alla versione del libro di Ester, dove si dice che il testo è stato tradotto in greco da un certo Lisimaco figlio di Tolemeo e portato in Egitto come «lettera festiva per purim» dal sacerdote Dositeo e da Tolemeo, suo figlio.[2] Presumibilmente questa traduzione del libro di Ester era connessa con quella rielaborazione e con quell'ampliamento che distingue il testo greco da quello masoretico. In questo intervento l'opposizione tra giudei e pagani acquista maggior rilievo e viene approfondita,[3] il nemico mortale dei giudei, Haman, viene designa-

143, contro R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 508. Come opera edificante dell'epistolografia alessandrina 1,1-9 sarebbe del tutto incomprensibile.

1. Secondo E. Bickermann, *op. cit.*, 234, la lettera risale agli anni intorno al 60 a.C.; per Gerusalemme come luogo in cui fu scritta, v. il suo rapido accenno in: JBL 63 (1944) 357. N. Walter, *op. cit.*, 17 e 18 n. 2 suppone invece che sia stata redatta ad Alessandria. La leggenda in 2,1 ss. è in ogni caso palestinese e si ritrova anche in Eupolemo, v. sopra, p. 202 n. 3; il miracolo del fuoco in 1,19 ss. è probabilmente di origine iranica. L'ipotesi di una redazione originale aramaica, formulata da C.C. Torrey: ZAW 20 (1900) 225-242 e JAOS 60 (1940) 119-150, è poco convincente, così come la difesa dell'autenticità della lettera da parte di Abel-Starcky, *op. cit.*, 27 ss. Meritevoli di considerazione sono tuttavia le obiezioni mosse da Abel, *Macc.*, 289, contro una datazione troppo tarda della lettera. Dopo la perdita dell'indipendenza avrebbe poco senso un simile tentativo di esercitare la propria influenza sui giudei egiziani. Strettamente connessa è la questione intorno all'origine dell'epitome. Bunge (v. sopra, p. 206 n. 4), 56 ss., pensa a un'opera autentica, parzialmente interpolata.

2. Vedi E. Bickerman(n): JBL 63 (1944) 339-362 e, con aggiunte e precisazioni, R. Marcus: JBL 64 (1945) 269-271 e P. Kahle, *Die Kairoer Geniza*, 1962, 226 n. 74.

3. Cf. 3,13d (B 4); 10,3g (F 7); sulla tendenza della versione greca del libro di Ester v. particolarmente E. Bickermann: PAAJR 20 (1951) 101-133, inoltre O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 800-802. Che questi ampliamenti, di carattere violentemente antigreco, siano stati aggiunti solo più tardi, ad Alessandria (così Hautsch, PW 2[a] s. 11, 1600 s.) è poco probabile. Giuseppe in *ant.* 11,184-296 già li conosceva.

to come «macedone» – un particolare che difficilmente può essere ricondotto alla comunità di Alessandria, dove alcuni giudei erano orgogliosi di dirsi «macedoni»[1] –, e Dio stesso, con l'inserimento di preghiere, di un sogno e della relativa sua interpretazione, è posto, come potenza attiva, al centro della narrazione.[2] Infine dovette in qualche modo venire attenuato lo scandalo del matrimonio di Ester con il gran re pagano, circostanza nella quale l'autore originario non aveva trovato nulla di particolarmente sconveniente. Questo può essere uno dei motivi per cui il libro di Ester non è stato rinvenuto nella biblioteca di Qumran.[3] Così nelle parti aggiunte (4,17u-y = C, 25-29) leggiamo una preghiera di Ester, che vuole essere un inequivocabile ripudio dell'atteggiamento proprio delle più antiche «storie di corte» (v. sopra, pp. 79 ss.):

«Tu hai conoscenza di tutto e sai che io odiai la gloria degli empi e aborrisco il letto degli incirconcisi e di qualunque straniero. Tu conosci la mia necessità, conosci che aborrisco la mia insegna dell'orgoglio, che è sul mio capo nei giorni in cui devo mostrarmi; l'aborrisco come i panni mestruati e non la porto nei giorni in cui rimango appartata. La tua serva non ha mangiato alla tavola di Haman; neppure ho onorato il convito del re, né ho bevuto il vino delle libazioni. La tua serva dal giorno in cui è giunta qui di nulla si è rallegrata, se non di te, o Signore, Dio di Abramo...».

Con questo passo è stato introdotto nel libro di Ester un rigorismo legalistico estraneo all'originaria tendenza dell'opera, ma affine per molti aspetti allo spirito del secondo libro dei Maccabei o del libro dei Giubilei. Il traduttore e rielaboratore Lisimaco figlio di Tolemeo sembra aver utilizzato per le sue aggiunte antichi modelli aramaici o ebraici.[4] E che egli fosse un palestinese si evince dall'espressione conclusiva del *colophon* τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ. Il *colo-*

1. 8,12k (E 10); 9,24; sui macedoni ad Alessandria v. sopra, p. 52 n. 4. Altheim-Stiehl, *Die aramäische Sprache unter den Achemeniden*, 210-213, in considerazione delle vittorie partiche nella parte orientale del regno seleucide, propongono per quest'aggiunta la data del 130 a.C.

2. 1,11 (A 11); 4,17a-z (C); 5,1a ss. (D 1 ss.); 8,12d.q.r.t (E 4. 16. 17. 20); 10,3a (F 1). Anche il sogno e la sua interpretazione, rispettivamente all'inizio e alla fine del libro, nonché l'editto del gran re contribuiscono ad accentuare la componente religiosa dell'opera (contro O. Eissfeldt, *op. cit.*, 801 s.), cf. *2 Macc.* 15,11 ss. e 9,13 ss.

3. Cf. ad esempio *Iub.* 30,7 ss.14 ss. e, al riguardo, M. Hengel, *op. cit.*, 192 s.

4. Vedi O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 802: B ed E sarebbero «stati scritti originariamente in greco..., ACD e F (presuppongono) ... un originale ebraico o aramaico». In modo simile R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 308 ss.

phon ci fornisce al tempo stesso una prova degli stretti legami esistenti tra la Gerusalemme asmonea e la diaspora egiziana.[1]

Tutto questo rende possibile che in Palestina anche altre opere, come ad esempio il primo libro dei Maccabei,[2] siano state tradotte in greco, tuttavia non possiamo andare oltre la semplice supposizione, perché solo nel libro di Ester si è conservata la corrispondente nota informativa bibliografica. Il lavoro di traduzione e di recensione compiuto sui Settanta proseguì in Palestina anche nel corso dei secoli I e II d.C., con Teodozione e Aquila.[3] L'utilizzazione dei Settanta da parte dell'Anonimo Samaritano e di Eupolemo, così come il rinvenimento di frammenti sempre dei Settanta a Qumran e nelle grotte dei rivoltosi di Bar Kochba (v. sopra, pp. 140 n. 3), mostrano che la traduzione greca dell'Antico Testamento dal II sec. a.C. al II sec. d.C. – in contrasto con le aspre critiche di rabbi di età successive[4] – nella Palestina giudaica era tenuta in gran conto. Del resto la traduzione dei Settanta, pur se compiuta prevalentemente ad Alessandria, fu eseguita sotto l'influsso della tradizione palestinese, sia nel suo complesso, sia soprattutto nel Pentateuco – nonostante le notevoli differenze tra le diverse traduzioni dei singoli libri. Quegli sconosciuti giudei, ai quali stava ancora così a cuore la tradizione sacra del loro popolo e che della lingua sacra ancora conservavano una conoscenza tale da permettere loro di tradurre in greco i libri dell'Antico Testamento, erano certo strettamente legati alla madrepatria giudaica – anche se del tutto leggendario è il rac-

1. Vedi E. Bickerman(n): JBL 63 (1944) 355 ss.

2. E. Bickermann, GM, 145 e JBL 63 (1944) 357; la traduzione pedissequamente letterale induce a presumere che essa sia stata eseguita in Palestina.

3. Riguardo ai successivi interventi redazionali o di traduzione che si attuarono sui LXX nel corso del I e II secolo d.C. in Palestina, v. D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*: SVT 10 (1963) 15 ss. 148 ss. 271 s. Egli suppone che il redattore dei LXX Teodozione sia da identificare con Jônātān b. 'Uzzî'ēl, lo scolaro di Hillel, al quale più tardi sarebbe stato falsamente attribuito il *Targum ai profeti. Meg.* 3a potrebbe contenere un riferimento alla sua traduzione del libro di Daniele (*op. cit.*, 150 s.), v. anche sotto, p. 434 n. 2. Sia l'attività di traduzione sua sia quella successiva di Aquila proseguono quella tendenza a esercitare influsso e controllo religiosi sulla diaspora, che già aveva cominciato a manifestarsi in età asmonea. Per Teodozione v. S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 1942, 17 ss. e M. Smith: BJRL 40 (1957/58) 482 n. 3; sull'attività dei redattori palestinesi dei LXX in generale v. E. Bickerman(n), *Some Notes on the Transmission of the LXX*, A. Marx Jubilee Vol., 1950, 164. Infine cf. le considerazioni generali di B. Lifshitz: RB 72 (1965) 521. 4. Vedi Bill. IV, 414w.x; R. Hanhart: VT 12 (1962) 144 s.

conto dei 72 anziani palestinesi e dei loro preziosi rotoli della legge portati da Gerusalemme (*ep. Ar.* 121 ss. 176). Si traducevano i testi sacri il più letteralmente possibile, mantenendo persino l'ordine delle parole dell'originale ebraico, e si evitava accuratamente che mitologia greca e speculazione filosofica potessero esercitare una qualche decisiva influenza. Isolate eccezioni (v. sotto, p. 334 n. 6) confermano la regola.[1] Un esempio concreto di questo legame con la patria palestinese ci offrono il prologo e l'opera di traduzione del nipote di Ben Sira (v. sotto, pp. 276 ss.).

L'immagine complessiva di quanto ci rimane della letteratura giudeo-ellenistica in lingua greca proveniente dalla Palestina è necessariamente unilaterale, dal momento che il numero delle opere giunte a noi frammentariamente è limitato, e la loro tendenza – con l'eccezione dell'Anonimo Samaritano – appare relativamente unitaria e uniforme. Queste opere si proponevano di rinsaldare la consapevolezza religiosa e nazionale, di accentuare sempre più la distanza rispetto ai non giudei, di esercitare una profonda influenza in campo politico e religioso sulla diaspora giudaica, specie in Egitto.[2] In questa letteratura si rispecchia in modo evidente la situazione venuta a maturarsi dopo l'insurrezione maccabaica: la conoscenza della lingua e della letteratura greche e persino l'educazione retorica vennero completamente poste al servizio della difesa della tradizione giudaica contro i pericoli della civilizzazione ellenistica.

1. Al riguardo v. già Z. Frankel, *Vorstudien zur Septuaginta*, 1841, 8 ss. 105 ss. 185 ss. e Id., *Über den Einfluss der palästinesischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, 1851. Sul medesimo problema anche J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, 1875, 65 ss. e P. Katz: ZNW 47 (1956) 210 s. Esegesi palestinese ed esegesi alessandrina si influenzarono l'un l'altra continuamente, v. sotto, pp. 347. 351 ss. L'influsso ellenistico in campo mitologico (al riguardo H.A. Redpath: AJTh 9 [1905] 34-35) e filosofico sui Settanta è nel complesso alquanto limitato: v. J. Freudenthal: JQR 2 (1889/90) 205-222; E. Zeller, PhGr ^{6}III,II, 274 ss.; R. Marcus, *Jewish and Greek Elements in the Septuagint*, L. Ginzberg Jub. Vol., 1945, 227-245; cf. anche R. Hanhart: VT 12 (1962) 139-162 e E. Bickerman(n): PAAJR 28 (1959) 11 ss. con particolare riguardo alla lingua. Bickermann d'altro canto difende con buoni argomenti l'esistenza di una traduzione ufficiale del Pentateuco all'epoca del Filadelfo, v. 7 ss. 13 ss. Sul carattere di assoluta unicità dei Settanta nell'età ellenistico-romana v. 38.

2. J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, 129, pensa che la descrizione e glorificazione di Gerusalemme in quattro libri da parte di Filone il Vecchio (FGrH 729) presupponga un soggiorno prolungato, forse stabile, dell'autore nella città. L'esiguo numero dei frammenti conservati non consente di andare oltre la semplice congettura. Pura speculazione è l'ipotesi di M. Hadas, HCu, 100, secondo cui il tragediografo giudeo Ezechiele (v. sotto, p. 232 n. 2) avrebbe composto le sue opere a Gerusalemme.

Mette conto osservare anche che le opere superstiti, contrariamente a quanto si riscontra nella letteratura giudaica alessandrina e anche nella tradizione culturale di città ellenistiche come Sidone, Tiro, Gadara e Ascalona (v. sopra, pp. 182 ss.), sono di contenuto non filosofico, ma quasi esclusivamente storico, con un gusto spiccato per i tratti leggendari. Molto verisimilmente nella Palestina giudaica, accanto e in opposizione alla letteratura di tendenza nazionalistica, che sempre più si sviluppava in senso rigorosamente legalistico, è esistita anche una letteratura più aperta all'ellenismo e forse ispirata all'universalismo dei testi sapienziali (v. sotto, pp. 270 ss.). In seguito alla vittoria dei Maccabei di tale letteratura non è tuttavia rimasta traccia. Ci sono conservati solo resti di opere che – con l'eccezione dell'Anonimo Samaritano – testimoniano la reazione contro i tentativi riformatori di ispirazione ellenistica; l'attività intellettuale e culturale degli ambienti filellenici, che quella reazione suscitarono, può essere dedotta solo indirettamente.

4. *Ricapitolazione: il giudaismo palestinese come «giudaismo ellenistico»*

I papiri di Zenone ci testimoniano che già negli anni tra il 260 e il 250 a.C. la lingua greca era conosciuta in Palestina in ambienti giudaici aristocratici e militari. Al momento dell'ascesa al trono di Antioco IV, nel 175 a.C., questa conoscenza era ormai largamente estesa, e neppure la vittoriosa guerra di liberazione dei Maccabei poté ostacolarne la diffusione. Già il proposito di esercitare un'influenza culturale e religiosa sulla diaspora esigeva che si continuasse a coltivare lo studio del greco, la lingua internazionale del tempo. Si potrebbe quasi dire che essa nei ceti superiori giudaici avesse una funzione e un'importanza analoghe a quelle del francese nell'aristocrazia tedesca tra la fine del XVII e il XVIII secolo. Questa situazione è confermata, tra l'altro, anche dall'elevato numero di forestierismi greci attestati nella letteratura talmudica. Parallelamente procedette il fenomeno dell'adozione di nomi personali greci, che si sviluppò sull'esempio della ellenizzazione dell'onomastica presso i fenici e i giudei egiziani, cominciando tuttavia un poco più tardi (è documentabile infatti a partire dall'ultimo scorcio del III sec. a.C.). Anche questa tendenza continuerà dopo l'insurrezione maccabaica

e la vediamo manifestarsi nella stessa famiglia degli Asmonei, a cominciare dalla seconda o terza generazione.

Quanto si è detto a proposito della lingua e dell'onomastica fa pensare naturalmente a una penetrazione anche della cultura greca. In effetti la sua influenza su fenici e giudei egiziani si può provare per un'età considerevolmente anteriore, mentre la sua penetrazione in Giudea è lecito pensare che sia cominciata dalla seconda metà del III secolo, raggiungendo il suo primo momento culminante nel 175 a.C., con la fondazione di un ginnasio a Gerusalemme da parte del sommo sacerdote Giasone. Il processo di ellenizzazione dei *ceti superiori giudaici* entrò allora in una fase acuta, proponendosi come obiettivo la completa assimilazione del giudaismo alla circostante cultura ellenistica. A questo programma non erano certo estranee finalità politiche: attraverso la fondazione di una *polis* greca a Gerusalemme si volevano rafforzare i privilegi dell'aristocrazia filellenica e precludere ogni possibilità di intervento ai circoli conservatori. Presumibilmente l'«educazione» greca a Gerusalemme non era ristretta all'addestramento ginnico-sportivo degli efebi, ma aveva pure una componente intellettuale e letteraria. In preparazione al ginnasio e poi parallelamente ad esso deve certamente essere esistita a Gerusalemme una scuola greca, e anche per l'età successiva ci sono indizi che attestano la sopravvivenza nella capitale giudaica di un'educazione greca, che includeva persino lo studio di Omero. Si oppose a questo sviluppo un movimento di reazione costituito da una folta schiera di scribi, primi fra tutti quelli appartenenti all'antica classe scribale legata al tempio; suo obiettivo era l'istruzione di tutto il popolo nella torà. Conclusione di questa secolare vicenda fu, nel II sec. d.C., l'istituzione dei rabbi. Ma anche in questo movimento con accentuata tendenza antiellenistica vennero accolti metodi e forme del pensiero pedagogico greco.

Non solo ad Alessandria, ma anche nelle città fenicie e in località della Palestina ellenizzata fiorirono centri di istruzione letteraria e filosofica, dai quali uscì un'intera schiera di importanti poeti e filosofi. L'influenza più decisiva si dovette alla Stoa, l'indirizzo filosofico dominante in età ellenistica, i cui fondatori furono per lo più di origine semitica. Al tempo stesso, a partire dal II sec. a.C., cominciò a manifestarsi una sorta di mescolanza eclettica delle diverse scuole, alla quale contribuirono proprio filosofi di origine sirofenicia.

La penetrazione dell'educazione greca viene confermata dagli inizi di una letteratura giudaica in lingua greca in Palestina: si tratta di una letteratura interessata particolarmente alla storia del proprio popolo. L'Anonimo Samaritano contaminò la storia biblica delle origini con motivi desunti dalle teogonie babilonese e greca e interpretati evemeristicamente, e fece di Enoc e di Abramo gli eroi civilizzatori di tutti i popoli, mentre Eupolemo, sacerdote e giudeo, espose la storia nazionale giudaica, conferendo particolare rilievo al santuario di Gerusalemme. Il giudeo della diaspora Giasone di Cirene raccontò in un'ampia opera gli avvenimenti recenti della riforma ellenistica e della guerra di liberazione di Giuda Maccabeo, adottando la maniera patetica della storiografia ellenistica; utilizzò tuttavia in larga misura pure motivi della religiosità hasidica palestinese. Gli Asmonei, da parte loro, ritenevano che la diffusione di letteratura giudaica palestinese in traduzioni greche fuori dei confini della madrepatria potesse contribuire a rafforzare nei confronti della diaspora l'autorità religiosa e nazionale del nuovo stato libero giudaico. Così anche in Palestina l'attività di traduzione ricevette un certo impulso.

Complessivamente si rileva in modo evidente che l'ellenismo anche come fattore culturale prese piede in Palestina già per tempo e vi mantenne durevolmente il proprio influsso. In questa prospettiva la consueta distinzione tra giudaismo palestinese e giudaismo ellenistico esige una correzione. Questa infelice formulazione, difatti, non solo contrappone tra loro in modo scorretto e fuorviante un concetto storico-culturale e uno geografico,[1] ma misconosce anche la nuova situazione in cui è venuto a trovarsi il giudaismo in epoca ellenistica. *Il giudaismo tutto*, a partire approssimativamente dalla metà del III sec. a.C., dovrebbe a rigor di termini essere definito *giudaismo ellenistico*, e si dovrebbe più opportunamente distinguere tra giudaismo di lingua greca della diaspora occidentale da una parte, e giudaismo di lingua aramaica/ebraica della Palestina e di Babilonia dall'altra.[2] Ma anche questa distinzione è unilaterale. Ge-

1. Vedi H.F. Weiss: Klio 43-45 (1965) 307 n. 3.

2. In questo senso già Bousset-Gressmann, 2-5, parlano di «giudaismo ellenistico»; cf. anche W.G. Kümmel, *Heilsgeschehen und Geschichte, Gesammelte Aufsätze*, 1965, 15 e 377 e G. Pfeiffer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, 1967, 95 n. 427: «Il giudaismo di quell'età è sempre, ora più ora meno, giudaismo ellenistico».

rusalemme fu, a partire dall'età tolemaica, una città in cui si parlava greco in misura sempre crescente. L'insurrezione maccabaica ha poco cambiato a questo riguardo; anzi, nel periodo neotestamentario compreso tra Erode e la distruzione del 70 d.C. deve esser vissuta in città, come attestano le iscrizioni greche rinvenute, una nutrita minoranza che parlava il greco come lingua materna. Questa minoranza era costituita non solo da persone provenienti dalla diaspora e ritornate in patria, ma anche da cerchie dell'aristocrazia locale. E qui ci imbattiamo in quel particolare tipo umano, dal quale sempre sono provenuti i più forti impulsi politici, culturali e religiosi: il giudeo che si muoveva con uguale padronanza in entrambi gli ambiti culturali e linguistici: quello suo originario giudeo-aramaico e quello forestiero greco. Un esempio di questo atteggiamento ci offrono le iscrizioni bilingui in greco e in aramaico di tombe o di ossari a Gerusalemme.[1] La serie di questi «*grecopalestinesi*» *giudei* si apre con i Tobiadi, come l'appaltatore di imposte Giuseppe e suo figlio Ircano, prosegue con i sommi sacerdoti Oniadi, come Onia III, Giasone e Onia IV, il fondatore di Leontopoli, e con i membri della più alta aristocrazia sacerdotale, quali Simone, Menelao, Lisimaco e il successivo sommo sacerdote Alkimos. Continuò poi con lo scrittore Eupolemo, con il nipote di Ben Sira, con i più tardi Asmonei, come Aristobulo Filelleno, Alessandro Janneo e i suoi figli. Anche Erode, la sua famiglia e i suoi seguaci, la famiglia sommosacerdotale Boeto (v. sopra, p. 170 n. 3), da lui fatta venire a Gerusalemme, e altre famiglie sacerdotali in età neotestamentaria devono essere qui menzionati. La medesima cosa vale anche per figure neotestamentarie, come Giovanni Marco (*Atti* 12,12.25; 13,5.13; 15,37), Silvano Sila,[2] Giuda Barsabba (*Atti* 15,22.32) e Manaen, il compagno di infanzia di Erode Antipa (*Atti* 13,1). Saranno da annoverare in questa schiera di appartenenti a due diversi ambiti lin-

1. Cf. CIJ II, 261 ss. nr. 1256: l'iscrizione di Nicanore; 1266; 1282; 1393; 1337-1341; 1344; 1350 (cf. 1351-54); 1366; 1372-1374; 1378; v. anche l'indicazione della città d'origine: 1283: Betel e 1372 ss.: Scitopoli. Altre due iscrizioni bilingui in B. Bagatti - J.T. Milik, *Gli Scavi del «Dominus Flevit»* I, Stud. Bibl. Franc. 13 (1958), 84 nr. 13 a b; 97 s. nr. 37. Nel complesso iscrizioni ebraico-aramaiche e greche si alternano indiscriminatamente. Cf. inoltre R. de Vaux: RB 65 (1958) 409 e N. Avigad: IEJ 12 (1962) 1-12, una tomba di famiglia con iscrizioni greche, di cui due bilingui, e E.M. Meyers, *Jewish Ossuaries*, 1971, 48 ss.

2. *Atti* 15,22.27.32 ecc.; *1 Tess.* 1,1; *2 Cor.* 1,19 ecc. Per la forma del nome v. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, ^{6}1963, 1457 s.

guistici e culturali anche giudei che propriamente provenivano dalla diaspora, ma appartenevano a famiglie strettamente legate alla Palestina e lì trascorsero buona parte della loro vita, come Giasone di Cirene e, più tardi, il levita Giuseppe Barnaba di Cipro, il «cugino» di Giovanni Marco (*Atti* 4,36, ecc.; cf. *Col.* 4,10), nonché il fariseo Saulo-Paolo di Tarso.[1] Si potrebbero inoltre ricordare i sette «ellenisti» di *Atti* 6, per i quali, tuttavia, la conoscenza della lingua aramaica non è sicura. Tardi rappresentanti di questa duplice educazione furono Giuseppe, Giusto di Tiberiade (= Ṣādôq), che possedeva un'eccellente preparazione retorica, e la casa del patriarca. L'importante cimitero giudaico di Bet Shearim in Galilea mostra come là, a partire dalla seconda metà del II sec. d.C., l'influsso greco fosse quasi più rilevante che a Gerusalemme.[2]

La distinzione tra giudaismo «palestinese» e giudaismo «ellenistico», che è uno dei fondamentali principi euristici della ricerca neotestamentaria, appare seriamente scossa da questi dati di fatto e si rivela, nel complesso, inadeguata e approssimativa. Occorrerà tener conto del fatto che anche nella Palestina giudaica singoli gruppi di persone ricevettero un'educazione bilingue e vennero pertanto a trovarsi proprio sulla linea di confine fra due culture. Questo problema si pone non solo per Gerusalemme, ma anche per la Galilea, da lungo tempo particolarmente legata alle città fenicie, e si affaccia la domanda se tale bilinguismo non sia penetrato sino alla cerchia dei più stretti discepoli di Gesù. In ogni caso due dei dodici, Andrea e Filippo, portavano un nome greco (*Mc.* 3,18), e il fratello di Andrea, Simone Kephas-Pietro, intraprese successivamente lunghi viaggi missionari, che lo portarono tra la diaspora giudaica occidentale, in cui si parlava soltanto greco.

Anche la distinzione, fondata su *Atti* 11,19 ss., tra la comunità (primitiva) palestinese e la comunità giudaica ellenistica della diaspora, e specialmente quella di Antiochia, deve essere definita con maggiore chiarezza: non si dovrà sottovalutare, all'interno delle comunità palestinesi, la componente di lingua greca – presumibilmente quella più attiva. La conoscenza del greco era pur sempre espressione di una condizione sociale più elevata, di migliore edu-

1. Cf. *Fil.* 3,4; cf. *Gal.* 1,13 s.; al riguardo v. G. Bornkamm, RGG³ V, 167, sul «bilinguismo della famiglia» e il suo soggiorno a Gerusalemme.

2. Al riguardo v. B. Lifshitz: ZDPV 78 (1962) 77 ss.

cazione e di più stretti contatti con il mondo fuori della Palestina giudaica. Così potremmo domandarci, ad esempio, se il vangelo di Matteo non abbia avuto origine da tali cerchie di giudei cristiani di lingua greca in Palestina.[1]

L'indagine riguardante la diffusione della lingua, dell'educazione e della cultura greche nella Palestina giudaica di età neotestamentaria si trova – per quanto il materiale a disposizione negli ultimi decenni si sia notevolmente accresciuto – davanti a un nuovo inizio. Per l'innanzi non dovremo più lasciarci troppo impressionare dal fatto che la tradizione rabbinica, uno dei nostri testimoni principali, ci è conservata soltanto in lingua ebraica e aramaica. S. Lieberman ha mostrato in modo assolutamente irrefutabile che anche questi testi spesso tradiscono in modo evidente la conoscenza della cultura ellenistica e presuppongono l'uso della lingua greca. Accanto a ciò, sempre maggior significato e importanza acquistano la testimonianza di Giuseppe e l'archeologia, soprattutto per quanto riguarda i testi epigrafici e i ritrovamenti di papiri.

1. L'ipotesi di W.G. Kümmel, in Feine-Behm-Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, ^{12}1963, 70, secondo cui una composizione del vangelo in Palestina sarebbe, per motivi linguistici, «difficilmente accettabile», richiede pertanto di essere seriamente riesaminata. Presumibilmente l'autore del primo vangelo era un «grecopalestinese» plurilingue; cf. anche J. Jeremias: ZNW 50 (1959) 270-274 = *Abba*, 1966, 255-260.

3. L'incontro e il conflitto tra il giudaismo palestinese e lo spirito dell'età ellenistica

Particolarmente nel periodo postesilico il giudaismo palestinese sviluppò una propria letteratura, la cui ricchezza e varietà di forme, laddove si considerino l'esiguità, la povertà e la scarsa rilevanza politica di questo popolo, suscitano il nostro ammirato stupore, che non viene meno neppure supponendo uno stretto contatto con la diaspora babilonese ed egiziana (v. sopra, pp. 52). Con l'affermarsi del nuovo potere, di Alessandro Magno prima, di Tolemeo I poi, questa attività letteraria non si spense, fu, anzi, in età ellenistica ancor più feconda e vitale che in passato. Ciò nonostante ci riesce oltremodo arduo documentare l'esistenza di espliciti «influssi ellenistici» sulla letteratura ebraico-aramaica – o in queste lingue originariamente composta – giunta sino a noi.

1. Questo dipende innanzitutto dal diverso carattere delle lingue in questione. Concezioni straniere – in questo caso greche – trasposte e tradotte nella lingua dei giudei subirono in determinati casi profonde alterazioni concettuali, giacché l'ebraico e l'aramaico ancora non possedevano a quel tempo la capacità di riflessione astratta propria del greco, per quanto proprio nella tarda letteratura sapienziale si annuncino i primi tentativi di formulazioni astratte. Pertanto, a meno che non ricorrano evidenti grecismi o prestiti linguistici – e questo comincia a essere documentato relativamente tardi (v. sopra, pp. 139 s.) –, è difficile dire se un determinato pensiero sia il risultato di una autonoma riflessione sviluppatasi all'interno della mentalità giudaica o se invece sia frutto di influenza forestiera.

2. A questo si aggiunge l'incertezza di datazione proprio di quelle opere, come Qohelet, Giobbe, Proverbi, Cantico dei cantici, Giona e altre, nelle quali si è spesso pensato di rilevare influssi greci. Talvolta si tratta di differenze di secoli, e talvolta tra l'accettazione o la categorica negazione di influssi stranieri da una parte, e la pro-

posta di datazione dall'altra, viene a crearsi una sorta di circolo vizioso. Nel caso di datazione alta (v o vi sec.), l'influsso greco non è di per sé del tutto impossibile, dove si pensi alle relazioni militari e commerciali che già allora esistevano, anche se appare tuttavia poco verisimile.[1]

3. Inoltre proprio recentemente sono stati messi in luce, in misura sempre crescente, i sorprendenti rapporti tra la mitologia e la sapienza dell'Oriente antico da una parte, e il mondo spirituale della Grecia arcaica dall'altra, laddove i greci, in questa età più antica, ricevono assai più di quanto non diano. L'influenza orientale non fu circoscritta ai poeti di età arcaica, come Omero ed Esiodo,[2] ma interessò anche la filosofia naturalistica ionica e, indirettamente, persino ancora Platone e Aristotele.[3] Tutto ciò era ai greci ben noto:

1. Da tempo la Fenicia intratteneva intensi scambi economici e culturali con i paesi del bacino dell'Egeo; considerevoli influssi in campo artistico ed economico sono documentabili già prima della spedizione di Alessandro. La questione riguarda tuttavia la possibilità di influssi anche in campo spirituale o specificamente letterario. Intermediari potrebbero essere stati anche i mercenari greci al soldo dei sovrani giudei, egiziani, babilonesi e persiani (v. sopra, pp. 42 ss. 85 ss. 141 s. e nn. 4-5).

2. V. ad es. W. Baumgartner, *Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen*, in *Zum Alten Testament und seiner Umwelt. Ausgewählte Aufsätze*, 1959, 145-178, spec. 171 ss.; inoltre gli studi – controversi – di C. Gordon, *Homer and the Bible*: HUCA 26 (1955) 43-108 e *Before the Bible*, 1962 (303 ss. ulteriore bibliografia); F. Dornseiff, *Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland*: Phil 89 (1934) 397-415 = *Antike und Alter Orient*, ²1959, 72-95; F. Dirlmeier, *Homerisches Epos und Orient*: RheinMus 98 (1955) 18-37; P. Walcot, *Hesiod and the didactic literature of the Near East*: REG 75 (1962) 13-36; Aa.Vv., *Éléments Orientaux dans la Religion Grecque Ancienne*, 1960; M.C. Astour, *Hellenosemitica*, 1965, che tratta i molteplici rapporti intercorsi in campo mitologico e storico tra l'Egeo e l'Oriente semitico nel secondo millennio a.C.

3. Vedi U. Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie II*: Hermes 81 (1953) 385-418 e, a integrazione e correzione, O. Eissfeldt, nel sopra citato volume collettivo *Éléments Orientaux*, 3 ss. e 14, così come H. Schwabl, in *op. cit.*, 41 n. 1 e PW Suppl. IX, 1484. 1505 ss.: Talete (cf. U. Hölscher, *op. cit.*, 388 s. e sopra, p. 186 n. 2); 1515 ss.: Anassimandro. Una dipendenza diretta di Platone dall'Oriente non è documentabile, per quanto egli riprenda tradizioni orientali (ad es. egiziane, v. *Tim.* 21e ss.) e già per tempo si sia speculato sui suoi supposti viaggi in Egitto, Fenicia e Babilonia, v. T. Hopfner, *Orient und griechische Philosophie*: BhAO 4 (1925) 7 ss.; cf. J. Kerschensteiner, *Plato und der Orient*, 1945, *passim*, contro W. Jaeger, *Aristoteles*, ²1955, 133 ss.; v. però W. Baumgartner, *op. cit.*, 175 n. 4. Sull'interesse che ebbe in vecchiaia Platone per l'astronomia egiziana e siriaca (caldea) v. anche E. Des Places: MUSJ 37 (1960/61) 201-205 (bibliografia), che si fonda su *Epin.* 986e-987d e Teofrasto sui giudei: v. sotto, pp. 521 s. Un membro dell'Accademia era «caldeo» (*op. cit.*, 203 n. 4). Fondamentale adesso M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, 1971.

Così il mitografo Ferecide di Siro, al quale Posidonio attribuiva la più antica formulazione della dottrina dell'immortalità dell'anima, avrebbe posseduto, dopo il 600 a.C., «libri segreti fenici»;[1] e dello Ps. Democrito e dello scolaro di Aristotele Teofrasto (v. sotto, p. 521) viene riferito che essi avrebbero tradotto in greco il libro sapienziale di Aḥiqar.[2] In quale misura già nell'antichità si fosse consapevoli di questi rapporti e come la stessa apologetica giudaica seppe valersene, mostra Giuseppe, che (*Ap.* 1,14) – storicamente non del tutto a torto – definisce Ferecide, Pitagora e Talete «allievi (μαθητάς) degli egiziani e dei caldei».

Occorre pertanto considerare la possibilità che si riscontrino paralleli a concezioni greche, senza che si debba inferirne un rapporto di dipendenza diretta, in quanto potrebbe trattarsi di uno *sfondo orientale antico comune*. Inoltre, in considerazione del carattere unitario e omogeneo della civiltà del Mediterraneo orientale durante l'età persiana, occorre pure valutare la possibilità che concezioni analoghe si siano sviluppate nelle due civiltà al di fuori di un rapporto di derivazione e dipendenza causale di una dall'altra: certi pensieri possono semplicemente essere giunti a maturazione ed essere stati formulati contemporaneamente in diversi luoghi in modo indipendente.

4. È d'uopo infine considerare che gli scritti tardi del canone veterotestamentario, le opere apocrife e apocalittiche giunte sino a noi, così come i frammenti extrabiblici della biblioteca di Qumran rappresentano una selezione unilaterale in rapporto alla prospettiva che qui ci interessa, dal momento che essi vennero raccolti e conservati proprio da quegli ambienti che consideravano loro specifico compito la difesa contro ogni forma di influenza ellenistica. Tali ambienti videro nel successo dell'insurrezione maccabaica una conferma al loro impegno, e non si può certo aspettare che in tale contesto venissero accolti influssi stranieri ed ellenistici con la consapevolezza della loro origine; d'altro canto nella lotta e nella difesa contro concezioni straniere penetrarono nel giudaismo nuovi pensieri, senza che ci si rendesse conto della loro provenienza.

Inoltre un'analisi approfondita della tarda letteratura ebreo-aramaica, alla quale tennero dietro quasi senza soluzione di continuità

1. Diels, *Vorsokratiker* I, 44 s. fr. 2; K. v. Fritz, PW XIX, 2025 ss. e, più particolareggiato, M.L. West, *op. cit.*, 1-75.

2. F. Dornseiff, *Echtheitsfragen in der Antik-Griechischen Literatur*, 1939, 26; v. anche Schürer III, 255 s. 251 s.

le letterature apocalittica ed essenica e poi la più antica letteratura rabbinica, al fine di rilevare possibili paralleli e rapporti con la cultura greca, condurrebbe troppo lontano dagli obiettivi del presente studio; essa peraltro sarebbe possibile solo attraverso una stretta collaborazione tra veterotestamentaristi e giudaisti da una parte e filologi classici dall'altra. In questa sede, pertanto, sarà possibile solo un limitato profilo complessivo, per accertare se e in quale misura sussistano veramente questi presunti rapporti di dipendenza. Più che la ricerca di possibili «influssi» è essenziale piuttosto seguire il modo in cui si siano sviluppati certi aspetti e certe tendenze del pensiero giudaico nella contrapposizione con la cultura dominante dei nuovi tempi.

1. *Presunti influssi greci nella tarda letteratura ebraica del canone veterotestamentario*

In tutta una serie degli ultimi scritti del canone ebraico si sono sempre volute riconoscere tracce di «influssi greci». Così già Teodoro di Mopsuestia – il quale contribuì alla comprensione storica dell'Antico Testamento con alcune considerazioni di sapore quasi moderno – vedeva nel libro di Giobbe una imitazione della tragedia greca,[1] e in età moderna si è supposta una dipendenza di questo medesimo libro da Euripide[2] e dal *Prometeo incatenato* di Eschilo,[3]

1. L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, 1913, 131-134; l'autore, *paganica scientia esse eruditus*, avrebbe imitato i tragediografi pagani = greci (132 s. n. 3); v. anche J.M. Vosté: RB 38 (1929) 390-393. Questa supposizione fu ripresa da R. Lowth, *Praelectiones de sacra Poesi Hebraeorum*, 1753 (*non vidi*). Riferisce sui più recenti tentativi di collegare Giobbe alla tradizione greca C. Kuhl: ThR 21 (1953) 204-306.

2. V. particolarmente H.M. Kallen, *The Book of Job as a Greek Tragedy*, 1918 (rist. 1959), 19 ss., cf. M. Hadas, HCu, 136 ss. e C.G. Montefiore: HThR 12 (1919) 219-224.

3. N. Schmidt, *The Message of the Poets*, VII. *The Message of the Bible*, 1907, 76 ss. 87 ss. 91 ss.; critico invece M. Jastrow, *The book of Job*, 1920, 177 ss. 185 ss.; J.J. Slotky: ExpT 39 (1927/28) 131-134 presuppone per l'autore di Giobbe «a careful study of the Prometheus Bound» (134). Più cauto il giudizio di W.A. Irwin: JR 30 (1950) 90-108: una conoscenza di Eschilo non è impossibile, tuttavia analogie non significano necessariamente dipendenza; v. anche C.J. Lindblom, *Job and Prometheus*, in *Dragma Martino P. Nilsson*, 1939, 280-287 e H.G. May: AThR 34 (1952) 240-246: entrambi rilevano con ragione che in Giobbe la soluzione della vicenda avviene non per un mutamento intervenuto nella divinità (come per Prometeo), ma attraverso la sottomissione di Giobbe stesso. Un confronto particolareggiato si trova in A. Alvarez de Miranda: Anthologia Annua 2 (1954) 207-237. C. Kuhl, *op. cit.*, 306, giunge a questa conclusione: «Dovremo più che

né è mancato chi vi ha ravvisato pure certe relazioni con i dialoghi platonici.[1] Tuttavia queste ipotesi furono per lo più respinte, e a ragione. Una effettiva imitazione della tragedia greca si ebbe solo ad Alessandria, con il «tragico» giudeo Ezechiele, nel corso del II sec. a.C.[2] Il libro di Giobbe, per forma e argomento, dipende completamente dall'Oriente antico; nonostante certe analogie con motivi della tragedia greca, le differenze rispetto ad essa sono «per buona parte fondamentali».[3] D'altro lato il libro di Giobbe mostra pure come già nel pensiero giudaico dell'epoca achemenide,[4] formatosi sulla «sapienza», anche al di fuori di una documentata influenza greca si stesse preparando quello sviluppo spirituale che sarebbe giunto a piena maturazione nell'età ellenistica. Troviamo in questa dotta opera dell'Antico Testamento una accentuata tendenza a divulgare sapere enciclopedico, una rappresentazione di Dio pienamente universalistica,[5] e, analogamente al più tardo Qohelet – tut-

per l'innanzi renderci familiare la questione relativa a una possibile conoscenza della tragedia eschilea da parte dell'autore del libro di Giobbe». F.M. Heichelheim: ZRGG 3 (1951) 253 n. 3 ritiene che l'autore del libro di Giobbe sia venuto a conoscenza della tragedia greca forse intorno al 460 a.C., quando probabilmente coloni ateniesi si stanziarono a Dor (v. sopra, p. 86 n. 1). L'ipotesi è però del tutto inverisimile. Nel migliore dei casi è possibile riscontrare certe analogie tra la sapienza tarda e il pensiero greco.

1. K. Fries, *Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon*, 1904: l'autore richiama anche a più antichi modelli del «dialogo filosofico» nell'*Iliade*, nella letteratura egiziana ecc. O. Holtzmann in: B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* II, 1888, 348-351 sposta il libro di Giobbe in età tolemaica: «Senza dubbio (!) ci troviamo qui di fronte a una imitazione ebraica del dialogo filosofico di Platone»; cf. anche N. Schmidt, *op. cit.*, 80. 84. Persino N. Peters, *Das Buch Job*, 1928, 58, scorge paralleli concettuali con la poesia e la poetica greche e non esclude una conoscenza diretta; cf., per una opposta interpretazione, M. Jastrow, *op. cit.*, 181: «Perhaps in a very general way one may conjecture that a wave of rationalism spread over the ancient Orient in the fifth and succeeding centuries...».

2. Presso Eus., *praep. ev.* 9,28 s., GCS VIII, 1, 524-538 ed. Mras.

3. G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1963, 47.

4. Per i rapporti tra Giobbe e la «sapienza» v. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit*, 1958, 1 ss. e 74 ss.

5. R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1948, 679 definisce l'ignoto autore «the most learned man up to his time know to us», v. anche H. Richter: ZAW 70 (1958) 1-20. Lo stesso R.H. Pfeiffer, che pure nega ogni dipendenza del libro di Giobbe da modelli greci e – probabilmente a torto – suppone che l'opera sia stata composta intorno al 600 da un edomita (*op. cit.*, 678-683), sottolinea la peculiarità della concezione di Dio in Giobbe (*op. cit.*, 703): «Job's theology is more akin to the Greek than to the Israelite notion... the function and attributes of the Deity in Job indicate that the author conceived his God primarily as a cosmic force, not as the patron god of a nation». G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* ⁴I, 430 parla di una «marginalità teologica» dell'opera, v. anche P. Humbert, *Le modernisme de Job*: SVT 3 (1955) 150-161, spec. 164. Come Qohelet

tavia senza quell'atteggiamento scettico freddo e oggettivamente distaccato, ma attraverso un'esposizione vibrante e appassionata –, una posizione personale e critica nei confronti della tradizione scolastica plasmata dalla dottrina della retribuzione. Alla conclusione dell'opera non troviamo né rassegnazione né orgoglio prometeico, e neppure il volgersi di Dio dall'arbitrio alla giustizia – attraverso il suo discorso Dio ribadisce il proprio diritto sovrano –, bensì l'umile sottomissione di Giobbe davanti al superiore potere divino.[1] Non si deve pensare, per quest'opera, a una datazione troppo alta: le proposte più ragionevoli la collocano nel v o IV sec. a.C.[2]

Anche per il Cantico dei cantici uno studio recente in lingua ebraica ha cercato, riprendendo ipotesi precedenti e fondandosi su una serie di paralleli, di mostrare la conoscenza da parte dell'autore della lirica erotica di età ellenistica, e in particolare della poesia bucolica di Teocrito.[3] Ma, come già ha riconosciuto F. Dornseiff, è più verisimile che la lirica alessandrina da parte sua dipendesse da modelli orientali, quali la lirica amorosa egiziana antica.[4] Ciò vale particolarmente per i più significativi autori di epigrammi erotici dell'*Antologia Palatina*, il siro palestinese Meleagro e Filodemo di Gadara (v. sopra, pp. 184 ss.), i quali presumibilmente introdussero nei loro versi, di tono talora libero e spregiudicato, motivi popolari della loro terra d'origine.

anche Giobbe ha subito, con l'aggiunta del discorso di Elihu, una correzione in senso dogmatico: v. G. Hölscher, *Das Buch Hiob*, ²1952, 6 s.

1. G. Fohrer, *op. cit.*, 552-557. Il «discorso di Dio» (*Giob.* 38-40,14) esprime tuttavia molto più l'assoluta e incondizionata sovranità di Dio che non la «sua sollecitudine salvifica e santificante» (G. v. Rad, *op. cit.* I, 430). La giustizia di Dio si manifesta nella sua onnipotenza, non nella sua sollecitudine per l'uomo!

2. V. in C. Kuhl, *op. cit.*, 314 ss. il prospetto delle diverse proposte di datazione, che abbracciano un arco di cinquecento anni, dal 700 al 200 a.C.; sembrano più vicini al vero G. Fohrer, *op. cit.*, 42 s.: dal V al III sec. a.C. e O. Eissfeldt, *Einl.*³, 636: non prima del IV secolo. Relativamente bassa è la datazione proposta da G. Hölscher, *op. cit.*, 7 s.: tra il 400 e il 200 a.C.

3. M. Rosler, 'škwlwt (ΣΧΟΛΙΑ) *Commentationes de Antiquitate Classica* I, 1954, 33-48; analoga ipotesi già in H. Graetz, *Schir Ha-Schirim*, 1871, 67 ss.; N. Schmidt, *op. cit.*, 229 ss. e C. Gebhardt, *Das Lied der Lieder*, 1931, 19 ss., che chiama a confronto soprattutto i mimi di Teocrito; v. tuttavia le obiezioni di K. Budde: ChW 45 (1931) 957-960. Cf. anche M. Hadas: Journ. of Hist. of Ideas 19 (1958) 5 e HCu, 159 ss. e, in disaccordo, C. Schneider: Gnomon 33 (1961) 308. Per ulteriori esempi v. W. Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied*, 1962, 117.

4. F. Dornseiff: ZDMG 90 (1936) 593 s.; cf. ad es. Filodemo (*Anth. Gr.* 5,132) e *Cant.* 7,1-7.

In modo affatto generale M. Friedländer ha voluto individuare tracce di filosofia greca nella letteratura sapienziale ebraica, inclusi Giobbe, alcuni salmi, *Prov.* 1-9 e Qohelet; tuttavia questo «panellenismo» fu con buone ragioni generalmente respinto.[1] Sarà consentito dire, nel migliore dei casi, che le scuole sapienziali giudaiche di età preellenistica, con l'orientamento «internazionale» e praticorazionalistico del loro insegnamento, prepararono il terreno alla penetrazione della cultura ellenistica e alla difesa contro di essa in età tolemaica.

«Se vogliamo tirare le conclusioni, ancor prima che cominci veramente l'assalto dell'ellenismo contro il giudaismo, quest'ultimo con la sua dottrina sapienziale ha già dato vita a una corrente spirituale... affine alla filosofia popolare greca e al tempo stesso destinata a contrastarla».

Questo giudizio che Rudolf Kittel ha posto a conclusione della sua *Storia d'Israele* esprime in modo adeguato lo stato della situazione.[2] Se si prescinde dal caso particolare di Qohelet (v. sotto, pp. 244 ss.), di un influsso greco, diretto e documentabile, sulla letteratura ebraica anteriore a Sirac non si può in alcun modo parlare.

2. *Lo sviluppo della letteratura giudaica nella prima età ellenistica*

In alcuni scritti relativamente tardi, alcuni dei quali appartenenti alla letteratura apocrifa, sono riconoscibili certe *forme letterarie* che, pur entro i limiti che verranno precisati, possono essere considerate tipiche della nuova era. Le opere che qui ci interessano ci sono conservate in parte soltanto in versione greca, pur risalendo prevalentemente a originali ebraici o aramaici. Significativamente queste forme letterarie sono attestate sia in Palestina sia ad Alessandria.

1. M. Friedländer, *Griechische Philosophie im Alten Testament*, 1904, *passim*; contro questa tendenza muovono obiezioni W. Swart, *op. cit.* (e n. 51) e E. Sellin, *Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament*, 1905, 17 ss., che tuttavia non esclude che in *Prov.* 1-9 e in *Giob.* 28 e 29,18 (leggenda della fenice, v. sotto, p. 395 n. 1) possano rinvenirsi tracce di «influssi di cultura e stile di vita greci»; critico è pure, nella sua messa a punto sulla questione, P. Heinisch, *Griechische Philosophie und Altes Testament*, Biblische Zeitfragen 6/7, 1913, 155 ss.

2. *Geschichte des Volkes Israels* III, II, 1929, 733. Cf. anche Bousset-Gressmann, 497 n. 2.

Fra di esse c'è innanzitutto la *lettera fittizia*, l'epistola:[1] rientrano in questa tipologia l'editto di Nabucodonosor in *Dan.* 3,31-4,34, la lettera di Geremia, la finta lettera festiva di *2 Macc.* 1,10b-2,18 e le lettere di Mardocheo e di Ester in *Est.* 9,20-32; così come quelle di Haman e di Artaserse nelle aggiunte greche a Ester (dopo 3,13 e 8,12 rispettivamente). E, per un'epoca più tarda, si possono ricordare anche le lettere contenute nelle apocalissi di Baruc.[2] Tipico corrispettivo alessandrino può essere considerata la *Lettera di Aristea*. Queste «epistole» hanno tuttavia come modello anche «lettere» veterotestamentarie; così l'*Epistula Ieremiae* e le lettere della cerchia di Baruc si ricollegano a *Ger.* 29, che presumibilmente ai vv. 1-23 conteneva una più ampia lettera di Geremia, e ai vv. 24-32 due ulteriori frammenti di lettera.[3] La corrispondenza di Salomone con i sovrani di Fenicia e d'Egitto nel frammento di Eupolemo altro non è che un ampliamento dello scambio di messaggi – anch'essi presumibilmente in forma di lettera – tra Salomone e Hiram, di cui riferiscono *2 Cron.* 2,2-15 e *1 Re* 5,15-23 (v. sopra, pp. 203 s.). Questo nuovo «genere» trovava dunque nell'Antico Testamento per lo meno alcuni spunti ispiratori.

Un'ulteriore forma letteraria dell'età ellenistica è il *racconto romanzesco*. Lo incontriamo in Palestina – dove viene utilizzato materiale narrativo proveniente dalla diaspora babilonese – nelle storie di Ester e di Tobia, e in quella di Giuditta, qui con una accentuata caratterizzazione nazionalistica, che trae ispirazione dalla guerra di liberazione maccabaica. Essenziale caratteristica di questa forma letteraria è il motivo erotico, variamente atteggiato.[4] Un caso particolare è costituito dal *Testamentum Iosephi*, caratterizzato da

1. K. Galling, BRL, 121; O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 30 s.; Sellin-Fohrer, *Einl.*[10], 92.

2. Per le aggiunte a Ester e alla lettera festiva di *2 Macc.* v. sopra, pp. 218 s.; per *ep. Ier.* v. O. Eissfeldt, *op. cit.*, 806 e R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 429 s. Per gli scritti tramandati sotto il nome di Baruc, v. *Bar. syr.* 78 ss. e cf. il cosiddetto *Resto delle parole di Baruc* tradotto in Riessler, *Altjüdisches Schrifttum* VI, 17 ss. (912); VII, 23 ss. (914 s.).

3. W. Rudolph, *Jeremia*, [2]1958, 166 ss. e O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 29 s.; sugli scritti attribuiti a Baruc cf. anche *Ger.* 36,4 s.32. L'editto di Nabucodonosor in *Dan.* 3,31 ss. ha potuto prendere a modello i diversi editti dei re persiani in *Esd.* 1,2 ss.; 4,17 ss.; 5,6 ss.; 6,3 ss. ecc.; cf. anche *Dan.* 6,26 ss.; stile aretalogico presenta già la *Preghiera di Nabonide* (v. sotto, p. 238 n. 4). Cf. anche la lettera leggendaria di Elia, *2 Cron.* 21,12-15.

4. O. Eissfeldt, *op. cit.*, 50; per Ester, in particolare, cf. R. Stiehl: WZKM 53 (1957) 6-9; Sellin-Fohrer, *op. cit.*, 273; v. anche Bousset-Gressmann, 495 s.

tratti decisamente romanzeschi, che presuppongono, come ha dimostrato M. Braun, la conoscenza della leggenda di Fedra nella versione dell'*Ippolito* euripideo. Anche Giuseppe deve aver conosciuto e utilizzato questa versione romanzesca dell'episodio di Giuseppe e Potifar (*ant.* 2,39-59).[1] Nell'ambiente giudaico ellenistico di Alessandria è stato composto presumibilmente nel I sec. a.C. il racconto romanzesco allegorico di *Giuseppe e Asenet*. Un altro «romanzo», riferibile a cerchie giudaiche profondamente ellenizzate in Egitto, è la biografia di Giuseppe e di Mosè in Artapano, nel II sec. a.C.; in essa si possono ravvisare una sorprendente spregiudicatezza nei confronti di concezioni sincretistiche e tratti spiccatamente aretalogici.[2] Ci si chiede peraltro se il termine piuttosto vago e generico di «romanzo ellenistico» sia adeguato a definire in modo soddisfacente il carattere letterario delle opere che ad esso si riconducono, laddove anche si consideri che le origini del «romanzo» non sono da cercare soltanto nell'ambito della letteratura greca, ad esempio nella storiografia, ma risalgono, per lo meno in uguale misura, alla «novella» orientale, per lo più fittamente intessuta di motivi religiosi. I romanzi d'amore greci sono tutti di età relativamente tarda; l'esempio più antico, conservato solo in frammenti, è il *Romanzo di Nino*, che risale a non prima del II sec. a.C., e ricava l'argomento dalla storia assira idealizzata. Il romanzo di viaggio di Giambulo, del III sec. a.C., è di un autore siro o nabateo.[3] La «no-

1. M. Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, 1938, 44-93; cf. M. Hadas, HCu, 153 ss. Su Giuseppe v. M. Braun, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung*, 1934, 23-117. La versione di *test. Ios.* è la più antica, e la circostanza suggerirebbe un'origine non cristiana e giudaica dell'opera; v. la discussione in O. Eissfeldt, *op. cit.*, 588 ss.

2. Su *Giuseppe e Asenet* v. adesso C. Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth*, 1965, 140 ss.: I sec. a.C.; forse il carattere irenico dell'opera potrebbe indurre a porre la composizione in epoca preromana, tolemaica, quando in Egitto i rapporti tra giudei e non giudei ancora non erano così tesi. Su Artapano v. sopra, p. 197 n. 3 e M. Hadas, HCu, 172.

3. Sull'origine del romanzo v. K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, ²1962, 206-228; cf. 24 ss. 44 ss. 229 ss.; v. anche R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, 1962, 333 ss.: «Elementi greci e orientali sono nel romanzo antico tra loro mescolati... la forma esteriore del romanzo (è) essenzialmente greca». Per i frammenti del *Romanzo di Nino* (PBer 6926 A) v. F. Zimmermann, *Griechische Romanpapyri*, 1936, 13-35; cf. anche 36-40 = POxy 1826: il figlio del re Sesonchis. Su Giambulo v. W. Kroll, PW IX, 681 ss. e F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens* I, 155 ss.

vella» di carattere erotico si trova certo già in Erodoto, ma essa deriva in modo evidente da fonti egiziane, persiane o microasiatiche.[1] Se, come fa O. Eissfeldt, si considerano le storie di Ester, Tobia e Giuditta «influenzate da romanzi ellenistici», la stessa cosa dovrebbe dirsi anche per il breve libro di Rut, appartenente al medesimo genere, e per il racconto di Susanna: ma sia nell'uno sia nell'altro caso la materia narrativa risale sicuramente a età preellenistica.[2] Il libro di Tobia si ricollega, inoltre, a un più antico genere di narrativa sapienziale popolare, come lo ritroviamo nel racconto dei tre paggi, nel romanzo di Aḥiqar o nell'ancora più antica novella di Giuseppe.[3] Anche il libro di Ester conserva ancora, nella sua tipologia di «storia di corte» (v. sopra, pp. 80 s.), tracce di questa sua antica origine.

Anche lo *stile narrativo aretalogico* è penetrato nella letteratura giudaica alessandrina non necessariamente attraverso la mediazione di modelli greci o egiziani; per un giudeo la rappresentazione e la lode dei miracoli e degli interventi di Dio nella storia passata e presente dovevano essere sentite come cose affatto naturali.[4] E non è probabilmente un caso che il termine ἀρεταλογία ricorra per la prima volta nel testo greco di *Sir.* 36,13,[5] e che la specifica rappresentazione del manifestarsi delle ἀρεταί di Dio compaia nella traduzione di Isaia.[6] E. Bickermann ha fatto osservare come la leggenda di

1. Hdt. 9,108-113: Serse e la moglie di Masiste; 2,111: il cieco Ferone; 2,121: la stanza del tesoro di Rampsinito; 1,8-13: Gige e Candaule; v. anche W. Aly, PW XVII, 1174 ss.

2. Citazione da O. Eissfeldt, *op. cit.*, 50; su Rut e Susanna v. *op. cit.*, 651 ss. e 799; cf. anche Sellin-Fohrer, *op. cit.*, 271 e R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 449 ss. Anche se è possibile che la versione definitiva dei racconti risalga all'età ellenistica, il materiale narrativo è tuttavia più antico. Il Daniele del racconto di Susanna è tratteggiato secondo il modello del giudice giusto di *Ez.* 14,14-20, e non come il funzionario babilonese e persiano della leggenda di Daniele.

3. Tra la «narrativa sapienziale» si potrebbe pure annoverare il λόγος erodoteo di Creso, costruito sul motivo dell'alternanza di felicità e infelicità e derivato da fonti microasiatiche-persiane: v. 1,29-45.86-91; 3,36. Per l'ambientazione egiziana della novella di Giuseppe v. G. v. Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1958, 278-280.

4. Sulla aretalogia in ambiente giudaico v. E. Bic(k)erman(n): AIPHOS 7 (1939-1944) 34 n. 1 e M. Hadas, HCu, 170 ss.

5. Come traduzione di *hôd* (in M v. 19); cf. anche Symm., *Ps.* 29 (30),6 in Orig., *Hexapla*, ed. Field II, 130.

6. *Is.* 42,8; 43,21; 63,7 come traduzione di *t'hillâ*; cf. anche *Ab.* 3,3 e, nel Nuovo Testamento, *1 Pt.* 2,9 e *2 Pt.* 2,3. Per il giudaismo alessandrino cf. Philo, *vit. cont.* 26.

Eliodoro in *2 Macc.* 3 rappresenti una tipica «aretalogia»,[1] e R. Reitzenstein ha visto nella «novella del profeta e della sua missione» del libro di Giona la «più antica (aretalogia) che si conosca fuori d'Egitto».[2] Con questa osservazione egli ha certamente segnalato un tratto caratteristico ed essenziale di quest'opera singolare, ma essa – contrariamente a quanto egli suppone – dovrà essere collocata verso la fine del periodo persiano piuttosto che agli inizi dell'età ellenistica.[3] Inoltre essa non è certo l'unica narrazione di questo tipo: anche i racconti miracolosi di *Dan.* 2-6 e, soprattutto, la *Preghiera di Nabonide*, rinvenuta nella grotta 4 di Qumran, presentano carattere aretalogico. Ma poiché proprio quest'ultimo testo ha la propria origine nella diaspora orientale al tempo della dominazione persiana, non si può, a proposito delle «aretalogie», parlare necessariamente di un genere «ellenistico». Le origini di tali narrazioni risalgono a molto prima, all'età preesilica: si pensi solo al racconto di Eliseo e di Naaman in *2 Re* 5, o alla guarigione di Ezechia ad opera d'Isaia (*2 Re* 20,1-11 = *Is.* 38). Anche il motivo universalistico del riconoscimento del Dio supremo da parte del dominatore straniero si trova prefigurato in *2 Re* 5,15-19.[4] La predilezione per il racconto romanzesco e aretalogico in età ellenistica va intesa come manifestazione dell'influenza orientale sulla vita spirituale e religiosa dei greci piuttosto che il contrario: «pare che... nel mondo greco si sia ridestato qualcosa che facilitò la comprensione della religiosità orientale».[5]

Inoltre non si deve dimenticare che queste «nuove» forme letterarie furono utilizzate, almeno a partire dalla rivolta maccabaica, prevalentemente nell'ambito di una letteratura di carattere polemico e di tendenza antiellenistica. Ne offrono esempi il libro di Giu-

1. *Op. cit.*, 34 ss. 2. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, ²1963, 35.

3. O. Eissfeldt, *op. cit.*, 547 e Sellin-Fohrer, *op. cit.*, 486.

4. Il medesimo motivo nel libro di Daniele, v. *Dan.* 2,46 ss.; 3,28 ss.; così anche gli editti di re pagani (Nabucodonosor, Baldassarre, Dario) che riconoscono la potenza del Dio di Israele: 3,31-4,34; 5,29; 6,25 ss.; per la *Preghiera di Nabonide* v. R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid*, BAL 107,3, 1962; il testo della preghiera fu pubblicato la prima volta da J.T. Milik: RB 63 (1965) 407-415.

5. W. Aly, PW Suppl. VI, 15, cf. Crusius, PW II, 670 e A. Kiefer, *Aretalogische Studien*, diss. 1929, 2 ss.: le ricorrenze dei termini ἀρεταλογία e ἀρεταλόγος, 38 ss.: una raccolta di aretalogie; critico W. Aly, *op. cit.*, 13 ss. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 333-336 riconduce il romanzo greco all'aretalogia di Iside. Una raccolta di testi commentati in V. Longo, *Aretalogie nel mondo greco* I, 1969.

ditta, le aggiunte a Ester e a Daniele (v. sopra, pp. 218 s.) e – redatto secondo i più rigorosi principi formali ellenistici – il secondo libro dei Maccabei (v. sopra, pp. 206 ss.). A questo proposito dovrebbero essere ricordate anche le *apocalissi* e la letteratura testamentaria, che da un lato si proponevano di continuare l'eredità dei profeti, dall'altro esibivano, al tempo stesso, una quantità di paralleli con la letteratura profetica di età ellenistica.[1]

Un tipico fenomeno letterario dell'età ellenistica, ma con numerosi paralleli nella precedente letteratura greca, è lo *pseudepigrafo*, che tuttavia – come attesta la precettistica regale, per lo più pseudepigrafa – non era sconosciuto nemmeno all'Oriente antico.[2] Il suo infittirsi in periodo ellenistico è una prova che questa età rappresentò per giudei e greci una tarda età «postclassica»: un'opera che cercava riconoscimento doveva, nella Palestina giudaica, o narrare, secondo la maniera aretalogica, delle grandi imprese di Dio e dei suoi servi, oppure essere divulgata e fatta circolare con il nome e l'autorità di un grande maestro del passato. La cosa migliore era riunire le due condizioni: in questo modo era possibile sinanche che l'opera entrasse nel canone, come era accaduto al libro di Daniele, nonostante la sua tarda origine. Una terza possibilità, che si realizzò la prima volta in Palestina con Ben Sira ed Eupolemo (v. sopra, pp. 174. 200 s.), era indicare il nome dell'autore: questa diventò la regola soprattutto nel giudaismo di lingua greca, mentre nella madrepatria, a causa dello stretto legame con la tradizione sacra, prevalse l'anonimato pseudepigrafo.[3]

Assai più significativa dell'influsso esercitato da forme letterarie

1. A. Bentzen, *Daniel*, ²1952, 11; v. sotto, pp. 381-385 con note e pp. 396 ss.

2. Al riguardo v. H. Gese, RGG³ VI, 1578 s.

3. Sulla pseudepigrafia v. anche sotto, pp. 420 s. 440. Ad Alessandria il nome dell'autore ci è noto quasi senza eccezione, anche per quelle opere di cui abbiamo soli i frammenti conservatici da Alessandro Poliistore. In Palestina prevalgono invece di gran lunga le opere anonime o pseudepigrafe. J. Lebram: VT 15 (1965) 215 vede nella menzione del nome dell'autore una tipica caratteristica della letteratura sapienziale e rimanda a *Prov.* 25,1; 30,1 e 31,1, così come al samaritano Marqah, vissuto nel III o IV sec. d.C. Tuttavia *Prov.* 25,1 nomina due famosi re di età preesilica, e 30,1 e 31,1 antichi maestri di sapienza ismaeliti. La regola era appunto l'anonimato o la pseudonimia, come mostrano Qohelet (v. sotto, pp. 273 s.) e *Prov.* 1-9. Costituiscono un parallelo a Marqah Ben Sira e la menzione delle autorità nella tradizione rabbinica a partire da Simone il Giusto; si tratta pertanto di un fenomeno proprio dell'età ellenistica: v. sopra, pp. 177 s. Cf. W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Altertum*, 1971, 15 ss. 150.

«ellenistiche», non sempre con sicurezza documentabile – e questo vale soprattutto per quelle opere originariamente scritte in ebraico o in aramaico – è la *capacità di sviluppo* che mostra di possedere la letteratura giudaica in età persiana e nel primo ellenismo. E a questo riguardo l'aspetto più significativo è senz'altro la *sorprendente ricchezza e versatilità* di questa letteratura. La sua estensione era verisimilmente molto più ampia di quanto lascerebbe presumere ciò che di essa è rimasto. Ci induce a pensarlo non da ultimo il considerevole numero di frammenti di apocrifi altrimenti sconosciuti provenienti dalla biblioteca di Qumran, non tutti, sicuramente, riferibili all'attività letteraria degli esseni.[1] Accanto alla letteratura «ufficiale», che comprendeva la Torà di Mosè, che ricevette la sua forma definitiva al più tardi nel IV sec. a.C., ancor prima di Alessandro Magno, dal momento che essa fu *adottata* dai samaritani prima che lo scisma fosse definitivamente consumato con la costruzione del tempio sul Garizim,[2] i «libri dei Re, dei Profeti e di David», che, secondo *2 Macc.* 2,13, Neemia avrebbe fatto raccogliere in una «biblioteca» a Gerusalemme,[3] troviamo opere con accentuati tratti popolari, come Rut, Ester, Susanna e Cantico dei cantici, oppure opere sapienziali, quali i Proverbi e il libro di Ahiqar, probabilmente ben conosciuto in Palestina, dal momento che da esso dipende Tobia. Si dovrà poi presupporre pure uno scambio culturale e letterario sia con ambienti non giudaici sia con la diaspora in Babilonia e in Egitto. In opere come Giobbe e Qohelet poté aprirsi un varco una riflessione critica nei confronti del pensiero religioso tradizionale, in Giona e nei racconti di Daniele – nella loro forma originaria, compresa la *Preghiera di Nabonide* – una tendenza universalistica. Anche opere storiche, come quelle del Cronista, e opere di carattere midrashico, sul tipo dell'*Apocrifo della Genesi* e del libro dei *Giubilei*, potrebbero essere fatte rientrare

1. Al riguardo v. la premessa di R. Meyer, *op. cit.*, 7 s.

2. Sui retroscena dello scisma v. Ios., *ant.* 11,302 ss.306 ss.324 ss. È possibile che la Torà sia stata introdotta presso i samaritani dal giudeo Manasse (figlio di sommo sacerdote), passato dalla loro parte. V. anche sopra, p. 44 n. 3.

3. Poiché in questa enumerazione non sono menzionati i libri canonici, che intorno al 60 a.C., data approssimativa della lettera, erano già stati in gran parte fissati (v. il prologo del *Siracide*, 8 ss. e Ios., *Ap.* 1,37 ss.), e poiché d'altra parte vengono ricordati i decreti dei sovrani (persiani) relativi ai sacrifici, questa notizia sembra avere un qualche fondamento storico; v. Abel, *Macc.*, 307 ss.

in questa multiforme produzione letteraria, sebbene le ultime due opere menzionate siano, nella forma in cui le conosciamo, notevolmente più recenti (v. sopra, pp. 214 s.). Infine sarebbero da ricordare raccolte di canti liturgici e sapienziali, quali ad esempio il *Rotolo dei salmi* della grotta 11 di Qumran[1] e le raccolte speciali di cerchie apocalittiche profetiche (v. sotto, pp. 362 s.). È veramente sorprendente l'*energia creativa* che seppe dispiegare l'aristocrazia spirituale del piccolo e relativamente appartato stato-tempio giudaico, il cui diametro era di poco superiore a 40 chilometri, durante il periodo persiano e la prima età ellenistica. Morton Smith parla di una «produzione bellettristica», e scorge in essa la «prova che esisteva un laicato colto, che manteneva contatti con la cultura del mondo circostante» e che sapeva conformare «la propria produzione letteraria alla moda internazionale».[2] Sarà bene, tuttavia, non esasperare la distinzione tra sacerdoti e laici, né quella tra letteratura sacra e letteratura profana, soprattutto se si considera che opere esclusivamente «profane» in fondo non ce ne furono, e, d'altro lato, gli stessi scritti di carattere «sacro», ovvero sacerdotali levitici, come, tra gli altri, il Codice Sacerdotale e l'opera cronachistica, mostravano spiccati interessi sistematici e cronologici, in altre parole un orientamento «razionalistico-scientifico».[3] Se le singole opere siano state scritte prima o dopo la spedizione di Alessandro, è anch'essa una questione irrilevante: evidenti «influssi greci» non sono direttamente documentabili prima di Qohelet, ma lo sono atteggiamenti razionalistici, critici, speculativi e universalistici, che prepararono il terreno all'incontro con la civilizzazione ellenistica. Soprattutto cerchie degli ambienti sacerdotali, delle scuole scribali levitiche (v. sopra, pp. 172 s.) e dell'aristocrazia laica contribuirono, in ugual misura, a dar vita a questa ricca letteratura. È così possibile anche comprendere perché i dominatori ellenistici impiegarono sin dall'inizio, come mercenari e funzionari, dei giudei, intellettual-

1. Pubblicato da J.A. Sanders, *The Psalms Scroll*, DJDJ IV, 1965, 53-93.

2. M. Smith, *Fischer Weltgeschichte*, v. *Griechen und Perser*, 1965, 365; cf. R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1948, 655 e M. Hadas, HCu, 23: «A new literature arose to answer the needs of ordinary people».

3. Il medesimo interesse per la cronologia si ritrova anche nel primo erudito giudeo di Alessandria a noi noto, il cronografo Demetrio, al tempo di Tolemeo IV Filopatore, 222-204 a.C., v. sopra, p. 156. Il palestinese Eupolemo fondò la sua opera storica soprattutto sulla cronaca, v. sopra, pp. 203 ss.

mente dotati e consapevoli di sé, e perché i primi giudizi di scrittori greci sui giudei siano assolutamente favorevoli.[1] Dalla metà del III sec. a.C. – il periodo della missione di Zenone in Palestina – questi rapporti tra mondo greco e mondo giudaico cominciarono gradualmente a deteriorarsi – e in Qohelet si scorgono i primi accenni a questa nuova situazione. Un'attiva minoranza aristocratica si aprì, anche in Palestina, allo spirito critico e universalistico del primo ellenismo, mentre gli ambienti conservatori ad esso si opposero, in modo aperto e consapevole, richiamandosi alla tradizione nazionale e avvalendosi di un apparato argomentativo derivato dal pensiero della nuova età. Le più antiche testimonianze di questo sviluppo sono l'Anonimo Samaritano e Ben Sira. Tuttavia, a dispetto della mutata situazione, tra quest'ultimo e l'età preellenistica non sussiste alcuna soluzione di continuità; Ben Sira stesso, anzi, si considera come il legittimo difensore dell'eredità teologica e storica del suo popolo. L'aspetto più sorprendente della letteratura giudaica del periodo persiano e della prima età ellenistica sino all'inizio del II sec. a.C. è la *continuità*. Che negli anni tra il 250 a.C. circa e la rivolta maccabaica si sia sviluppato nella letteratura giudaica palestinese anche un «*orientamento liberale*», non è di per sé inverisimile, ma può dimostrarsi solo sul fondamento di semplici allusioni che possiamo cogliere nei testi. Accenni in questa direzione sono documentati già in età preellenistica, e tali potrebbero essere considerati anche il monito critico del secondo redattore «ortodosso» in *Eccl.* 12,12: «Si scrivono molti libri, senza fine; il troppo riflettere rende la 'carne' stanca»; o l'avvertimento minaccioso di *1 Hen.* 98, 15: «Guai a voi, che scrivete parole di menzogna e parole di travisamento (λόγους πλανήσεως); perché essi scrivono e conducono molti all'errore con le loro menzogne» (v. sopra, p. 191 n. 2).

Neppure il *passaggio* nell'*area linguistica greca* determinò necessariamente una discontinuità. L'aspetto più sorprendente nei Settanta è che – se si prescinde dalle traduzioni dei Proverbi e di Giobbe (v. sotto, pp. 332 ss.) – solo in misura sostanzialmente limitata essa subì l'influsso dello spirito greco. Del resto chi era interessato alla traduzione degli scritti sacri non era certo propugnatore dell'assi-

1. V. sotto, pp. 519 ss. La consapevolezza dei giudei agli inizi dell'età ellenistica si riflette negli aneddoti dello Ps. Ecateo riportati da Ios., *Ap.* 1,187 ss. 192 s. 201 ss.

milazione e dell'integrazione.[1] La speculazione sulla sapienza ipostatizzata, che cominciò dapprima in Palestina, venne proseguita e sviluppata ad Alessandria, dove la sua affinità con corrispondenti concezioni greche, implicitamente presente sin dagli inizi, poté manifestarsi in piena evidenza.

Una *frattura in questo sviluppo* fu provocata solo dalla *crisi con Antioco IV* e dalla conseguente lotta di liberazione, che favorì una radicalizzazione della pietà giudaica, in una misura prima mai documentata. Questo processo giunse a toccare anche la diaspora, a partire dalla fine del II sec. a.C., e si accentuò sotto la dominazione romana sino alla catastrofe. Lo «zelo» diventò un tratto caratteristico della pietà giudaica.[2] Questo tuttavia non comportò ancora necessariamente l'esclusione di influssi forestieri; al contrario, l'apocalittica giudaica palestinese a partire dall'età di Daniele, pur contribuendo la sua parte a questa radicalizzazione, fu disposta ad accogliere tendenze «sincretistiche» non meno di quanto non lo siano state ad esempio la *Sapientia*, per molti aspetti così diversa, o l'opera di Filone. Che di questa situazione anche in Palestina ci fosse almeno in parte consapevolezza, mostra l'opposizione conservatrice dei sadducei, particolarmente nel primo periodo.[3] Lo stesso fariseismo trovò il proprio fondamento su una concezione astorica e «ontologica» della legge, estranea allo stesso Antico Testamento (v. sotto, pp. 352 ss.), e la storiografia veterotestamentaria ha la sua continuazione non nella casistica delle raccolte di leggi della Mishna, della Tosefta o dei Talmudim, neppure nel pensiero astorico dei midrashim rabbinici, bensì – quantunque ammantata in veste ellenistica – nell'opera di Giuseppe, giudeo appartenente all'aristocrazia sacerdotale palestinese e di cultura ellenistica. Dobbiamo ora esaminare in modo più particolareggiato e approfondito

1. Al riguardo v. le osservazioni di R. Hanhart sul carattere della traduzione dei Settanta, in: VT 12 (1962) 161: la traduzione dei LXX fu «qualcosa di assolutamente eterogeneo rispetto all'ellenismo». R. Marcus, *Jewish and Greek Elements in Septuagint*, L. Ginzberg Jubilee Volume, 1945, 239 s. rileva, tra le altre cose, che la soppressione, nella traduzione dei LXX, di certi antropomorfismi del testo ebraico, apparentemente dovuta all'influsso della cultura greca, si riscontra parimenti, in modo analogo, anche nei *Targumim*. V. anche sopra, pp. 220 s. e sotto, p. 334 n. 6.

2. M. Hengel, *Die Zeloten*, 154-234; v. sotto, pp. 594 ss. 622 s.

3. R. Meyer, ThWb VII, 48,51: «Un indirizzo di fede... che è rimasto sostanzialmente estraneo allo sviluppo dogmatico che si stava via via compiendo e che, pertanto, deve essere definito conservatore» (v. sotto, pp. 462 s.).

questo sviluppo del pensiero giudaico a partire dalla metà del III secolo a.C.

3. *Qohelet e l'inizio della crisi nella religione giudaica*

Molto più spesso che per qualsiasi altra opera dell'Antico Testamento si è creduto di riconoscere in Qohelet l'influenza del pensiero greco. Soprattutto in tempi passati, quando il ricco materiale comparativo offerto dalla letteratura sapienziale egiziana e babilonese ancora non era stato esplorato e vagliato, e pertanto non si era in grado di valutare correttamente la particolare struttura della sapienza israelitica, si ravvisavano, nonostante isolate voci che richiamavano alla prudenza, sempre nuove attinenze tra Qohelet e l'Ellade. «'Qohelet e la filosofia greca' diventò un capitolo obbligato nelle varie introduzioni ai commentari».[1] In Qohelet si volle vedere un discepolo ora di Epicuro, ora della Stoa, ora degli edonisti cirenaici; altri supposero influssi di Eraclito o una dipendenza diretta dalla poesia gnomica di un Esiodo o di un Teognide. La forma singolare dell'opera suggerì, inoltre, la supposizione di un'affinità con la diatriba cinico-stoica.[2] Tutti questi tentativi di individuare una

1. K. Galling: ThR N.F. 6 (1934) 361.

2. Una rassegna critica dei primi tentativi di interpretare Qohelet alla luce della filosofia greca si trova in P. Kleinert: ThStKr 56 (1883) 761-782 e 82 (1909) 493-529; v. inoltre W. Swart, *De invloed van den griekschen Geest op de boeken Sprewken, Prediker, Job*, 1908, 23-106. Per Epicuro cf. già Hier., *in Eccl.* 391 (PL 23, 1072) a 1,10 e 461 (PL 23, 1138) a 9,7-12; la dipendenza da Epicuro è chiaramente affermata da Voltaire, v. O. Loretz, *Qoheleth und der Alte Orient*, 1964, 49 n. 1, con l'indicazione di altri commentatori che considerano Qohelet un epicureo; cf. anche M. Hadas, HCu, 17. Più frequentemente si è pensato a influsso sia epicureo sia stoico: v. W.F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, 350 s.; M. Hadas, HCu, 140 ss.; J. Bright, *A History of Israel*, 1959, 401, che ritiene possibile solo un'influenza indiretta. Per i rapporti con lo stoicismo: E. Zeller, PhGr ³III, II, 301-307 e la bibliografia in O. Loretz, *op. cit.*, 50 n. 37. Per i cinici e i cirenaici v. L. Levy, *Das Buch Qoheleth*, 1912, 12 ss.; per Eraclito E. Pfleiderer, *Heraklit*, 1886, 256-269; per Teognide e la letteratura gnomica greca H. Ranston, *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom literature*, 1925, e la critica di K. Galling, *op. cit.*, 363 ss.; cf. anche PW XXII, 1831. H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 1963, 59 s. considera possibile che Qohelet avesse diretta conoscenza della poesia di Teognide. Per la diatriba cinico-stoica v. P. Kleinert: ThStKr 82 (1909) 508 e *passim*, e la critica di O. Loretz, *op. cit.*, 32 s. 55 s. Poiché la diatriba si è sviluppata come genere solo nel III sec. a.C. (v. W. Capelle, RAC III, 994 ss.), è difficile che Qohelet abbia potuto utilizzarla. Anche J. Pedersen: RHPR 10 (1930) 333-344, H.J. Blieffert, *Weltanschauung und Gottesglauben im Buche Kohelet*, diss. 1938, 84-88 e R. Gordis, *Koheleth*, 1951, 51 ss. negano una dipendenza di Qohelet dalla filosofia greca. D'altro canto, se si considera il carattere interna-

derivazione dal pensiero greco non poterono tuttavia reggere al progresso degli studi, e si mostrò come i paralleli decisivi erano da cercare meno in Grecia che nell'Antico Testamento stesso, in Egitto e a Babilonia.[1] Anche una più attenta valutazione di presunti grecismi diede risultati sostanzialmente deludenti: si riscontrano certo alcune assonanze con parole greche, non tali tuttavia da provare in modo sicuro una derivazione diretta.[2] Per questi motivi si sarebbe tentati, seguendo O. Loretz, di negare ogni possibile contatto con il mondo greco ellenistico.[3] Ma si rileva pure che Loretz, il quale da parte sua esclude anche influenze egiziane e accetta soltanto paralleli semitici cuneiformi, procede, nel complesso, in modo eccessivamente drastico e riduttivo. Questo appare innanzitutto per un punto decisivo, la *questione della datazione*, che egli lascia del tutto nell'incertezza. E se è vero, come già E. Meyer e K. Galling sottolinearono, che in Qohelet non è possibile rintracciare alcun riferimento o allusione diretta ad avvenimenti storici,[4] è altret-

zionale della sapienza, non si può nemmeno escludere una sua conoscenza della gnomica greca. Fondamentale adesso R. Braun, *Koheleth und sein Verhältnis zur literarischen Bildung und Popularphilosophie*, diss., Erlangen, 1971.

1. Al riguardo v. W. Baumgartner: ThR N.F. 5 (1933) 262 ss. 281 ss.; K. Galling, *op. cit.*, 366 s. e ZAW 50 (1932) 293 ss.: qui soprattutto paralleli egiziani; R. Kroeber, *Der Prediger*, 1963, 48 ss. 59 ss. e – molto unilaterale – O. Loretz, *op. cit.*, 53 ss. 90 ss. Per i *topoi* che derivano dalla letteratura sapienziale veterotestamentaria e ricorrono in Qohelet, v. la rassegna di K. Galling: ZAW 50 (1932) 293 e O. Loretz, *op. cit.*, 196 ss. F. Dornseiff: ZDMG 89 (1935) 246 ss. ritiene possibile che i rapporti tra pensiero greco e Qohelet derivino da antiche relazioni intercorse tra Oriente antico e Grecia.

2. Numerosi grecismi riscontrava ancora L. Levy, *op. cit.*, 13 ss.; critici invece K. Galling: ThR N.F. 6 (1934) 362 s.; R. Gordis, *op. cit.*, 358 n. 3; O. Loretz, *op. cit.*, 45 ss. Tracce di grecismi suppongono W. Svart, *op. cit.*, 98 ss. e H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 56; O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 673; R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1948, 729, e Sellin-Fohrer, 371 s. Cf. R. Braun (sopra, p. 244 n. 2).

3. *Op. cit.*, 56. Poiché non cerca di definire la personalità dell'autore, né di determinarne l'epoca, e inoltre respinge pure la possibilità di modificazioni apportate dall'epiloghista (40. 144. 161 ss. 296 ss.), O. Loretz approda a un giudizio complessivo apologetico e poco differenziato, che non rende giustizia alle tensioni e alla profondità dell'opera. Già G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, 182 dubitava della presenza di influssi greci ellenistici in Qohelet. Poiché Hölscher (161 s.), tuttavia, tende a ridurre al minimo l'influenza dell'ellenismo nel III e II secolo a.C. in Palestina e in Oriente in genere, e poiché d'altra parte una tale generalizzazione, in quella forma almeno, non appare più ragionevolmente sostenibile, il suo giudizio è da considerarsi prevenuto e non criticamente fondato.

4. E. Meyer, UAC II, 39 n. 1; K. Galling: ThR N.F. 6 (1934) 357. Tuttavia concreti riferimenti a determinati avvenimenti storici sono stati nuovamente ravvisati da F. Dornseiff, *op. cit.*, 248 (in 9,13-16), H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 50 ss. (in 8,2 ss. e 10,4 ss. 16) e K.D.

tanto vero che sia la lingua, con la sua accentuata coloratura aramaica, che apre la strada all'ebraico mishnico,[1] sia l'ambientazione tutta del libro inducono a supporre una data di composizione piuttosto tarda. L'opera inoltre presuppone un lungo periodo di pace, nel quale fu possibile accumulare ricchezze o godere le gioie della vita; questo però non è certo il caso della Palestina tra il 350 e il 300 a.C. (vedi sopra, pp. 43 ss.). Pure i riferimenti a una amministrazione rigida e dura, che in accordo con i ceti ricchi opprimeva la popolazione povera, e quelli all'onnipresente potere del sovrano convengono meglio all'età tolemaica.[2] Infine anche i vari punti di contatto con la civiltà e la cultura dell'Egitto, come ad esempio la veste esteriore dell'opera, strutturata nella forma di un testamento regale, o le numerose analogie con il quasi coevo insegnamento sapienziale del papiro Insinger, diventano comprensibili e ricevono piena luce se collochiamo il testo in questo periodo.[3] Il *terminus ad*

Schunck: VT 9 (1959) 192-201 (in 4,13-16). Questi disconoscono il «carattere di similitudine» inerente agli esempi da loro considerati, v. K. Galling, *loc. cit.*, cf. ZAW 50 (1932) 286 s. e RGG³ V, 513. Da considerarsi fallito è pure il tentativo di A.D. Corré (VT 4 [1954] 416-418) di mostrare attestata già in Qohelet, attraverso un emendamento al testo di 2,3, la pratica, documentata a Gerusalemme per il periodo della riforma dopo il 175 a.C., di cancellare il segno della circoncisione; v. anche O. Eissfeldt, *Einl.*³, 673. 675.

1. H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 28 ss.; R. Kroeber, *op. cit.*, 28: tra i libri dell'Antico Testamento, Qohelet è quello che presenta la più alta percentuale di aramaismi, cf. M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen*: BZAW 96 (1966) 142. 145 s.

2. Ricerca affannosa di ricchezza: 4,8; 5,10 ss.18; 6,2; 7,11 (v. anche sopra, pp. 122 ss.). Sull'amministrazione tolemaica e sull'oppressione dei poveri: 5,7: «nella provincia» (*m'dînâ*), cf. 4,1 e 7,7. 5,8, testualmente difficile, potrebbe contenere un'allusione all'interesse che avevano i sovrani tolemaici ai proventi dell'agricoltura (v. sopra, p. 125 n. 2). Le iniziative agricole di «Salomone», in 2,4 ss., con parchi (*pardēsîm*, di origine persiana, v. sopra, p. 112), demani, irrigazione artificiale (v. sopra, p. 116 nn. 2-4) sembrano convenire all'età tolemaica; cf. E.R. Bevan, *History of Egypt*, 1927, 78. Sulla potenza del re: v. 8,2 ss.: K. Galling: ZAW 50 (1932) 294 s. e *Die Fünf Megilloth*, HAT 18, 1940, 79 ravvisa qui l'ὅρκος βασιλικός dei Tolemei. Rimane tuttavia da chiedersi se in questo passo, difficile anche da un punto di vista testuale, non si possa pure scorgere, come vuole H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 50 s. 163 ss., un monito contro tentativi di ribellione, particolarmente attuale e urgente nel III sec. a.C., quando la Palestina si trovava a essere contesa e oggetto di rivendicazioni tra Tolemei e Seleucidi. Per una datazione più precisa, come è tentata da Hertzberg, il passo non offre tuttavia alcun appiglio. Rostovtzeff, HW I, 277 richiama, a proposito di 10,20, l'attività delle spie di Tolemeo, delatori fiscali e politici a un tempo.

3. Paralleli egiziani segnalò già P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, 1929, 107 ss., il quale, tuttavia, formulando l'ipotesi di una composizione dell'opera in Egitto (113) e della conoscenza del demotico da parte di Qohelet (124), si è spinto troppo oltre. Per il testamento regale v. K. Galling: ZAW 50 (1932) 298 s., cf. O. Eissfeldt, *Einl.*³, 668, con la bibliografia riportata alle note 1 e 2. Le

quem è Ben Sira, intorno al 180 a.C., che conosce questo libro; si aggiungono i frammenti di Qohelet rinvenuti nella grotta 4 di Qumran, appartenenti a un rotolo scritto intorno alla metà del II sec. a.C.[1] In entrambi i casi l'opera era già redatta in forma corretta e perciò accettabile per le cerchie di più rigida ortodossia; la composizione, pertanto, deve essere fatta risalire almeno ad alcuni decenni prima. Si arriverebbe pertanto a quel periodo tra il 270 e il 220 a.C., nel quale i greci, come ci testimoniano i papiri di Zenone, dispiegarono in Palestina una considerevole attività politica ed economica, che a lungo andare non poté rimanere senza conseguenze neppure in campo culturale. La più parte degli studiosi, pertanto, pur negando a ragione una dipendenza diretta di Qohelet dalla filosofia e dalla letteratura greche, ha riconosciuto che «l'opera presenta (innegabili) attinenze con il pensiero e la mentalità propri dell'età ellenistica».[2] Come uomo del suo tempo, l'autore dell'opera, nei suoi anni giovanili senz'altro energico e ambizioso, non poté chiudersi dinanzi al clima spirituale di quell'epoca, così ricca di stimoli e di sollecitazioni. D'altro canto la questione che qui ci interessa – Qohelet e il primo ellenismo – non può risolversi con la semplice enumerazione di passi paralleli e corrispondenze: per questo da un

obiezioni di O. Loretz, *op. cit.*, 57 ss., non appaiono fondate. Sul papiro Insinger v. K. Galling: ThR N.F. 6 (1934) 366 s., O. Loretz, *op. cit.*, 84 ss. e R. Kroeber, *op. cit.*, 53. 57 s.: «Il contenuto e l'immaginario delle due opere presentano punti di contatto così numerosi che occorre ammettere la possibilità di un qualche rapporto letterario diretto tra di esse. Al riguardo, tuttavia, è da osservare che i giudizi intorno a un medesimo oggetto sono spesso opposti...». Per la traduzione del testo v. A. Volten, *Das demotische Weisheitsbuch*, Analecta Aegyptica II, 1941. B. Gemser, SVT VII, 1960, 102-128 segnalò certi paralleli tra Qohelet e lo scritto egiziano, pur esso di età tarda, *Insegnamento di Onchsheshonqy*, cf. spec. 125 s.; v. anche O. Loretz, *op. cit.*, 86 ss. Nel complesso, tuttavia, il pensiero di Qohelet procede per la propria strada: «Per quanto riguarda il contenuto dell'opera, tutto questo materiale è così profondamente integrato e rifuso nella sua fede e nel suo pensiero, che esso al più può talora chiarire e arricchire l'esposizione, condizionarla mai» (R. Kroeber, *op. cit.*, 56).

1. R. Kroeber, *op. cit.*, 64 s. 67 ss.; H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 46 ss.; O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 674 n. 1. 926 s. n. 12.

2. R. Kroeber, *op. cit.*, 47, cf. la lista della n. 9; per altri nomi, oltre a quelli lì riportati, v. W. Zimmerli, *Die Weisheit des Predigers Salomo*, 1936, 28 n. 2. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 675; W. Rudolph, *Vom Buche Kohelet*, 1959, 16 s.: «Non si può negare che tutto questo modo di pensare era possibile solo nel periodo della cultura internazionale ellenistica... una importante testimonianza dell'epocale confronto tra giudaismo ed ellenismo». Più cauto K. Galling, RGG[3] V, 513: «Di veri grecismi non si può parlare. Si potrà solo constatare una qualche affinità con concezioni ellenistiche».

lato gli esempi addotti nell'antichità sono estremamente disparati – essi vanno, prescindendo del tutto dalle scuole filosofiche, da poeti arcaici e aristocratici, come Esiodo, Teognide e Simonide, fino a un pensatore tardo e appartato come Marco Aurelio[1] –, dall'altro, in considerazione della diffusione «internazionale» della sapienza e della sua tematica relativa alla condizione umana generalmente intesa, l'individuazione di eventuali paralleli nulla dice sulla loro origine. Istruttivo, invece, potrebbe essere – senza per questo pensare all'ipotesi di una diretta dipendenza letteraria – confrontare il pensiero di Qohelet con il clima spirituale e il senso della vita del primo ellenismo, sulla scorta di alcuni esempi della commedia nuova e degli epigrammi funerari greci. Il punto di partenza per una tale indagine è tuttavia costituito dalla comprensione e dall'esposizione della struttura e della problematica del pensiero di Qohelet, caratterizzato da un atteggiamento critico profondo e radicale.

Sorprende, in primo luogo, che nell'opera s'incontri un insegnamento sapienziale che supera l'anonima oggettività della più antica sapienza e il suo invincibile ottimismo, presentandoci l'*individualità critica*, personalmente impegnata, di un acuto osservatore e di un pensatore indipendente. Così l'autore può arrivare a conoscenze veramente nuove: «All'interno dell'Antico Testamento, o per lo meno della 'sapienza' veterotestamentaria, Qohelet è il primo, se giudico bene, che ha scoperto la storicità dell'esistenza – *in tormentis* – e l'ha posta a tema».[2] Tuttavia, dal momento che egli seppe magistralmente fondere tra loro la tradizione sapienziale del passato e la propria personale esperienza di vita, criticamente valutata, risulta difficile separare una dall'altra e ricavare qualcosa come dei «tratti biografici».[3] D'altro lato in lui non troviamo in primo piano i mo-

1. V. sopra, pp. 244 ss. n. 2; cf. anche E. Meyer, UAC II, 35; su Marco Aurelio v. H.J. Blieffert, *op. cit.*, 92-94, cf. anche W. Rudolph, *op. cit.*, 17. H.L. Ginsberg, *Studies in Kohelet*, 1950 riporta (43 s.) una serie di paralleli di età ellenistica, soprattutto da Menandro. La raccolta di passi paralleli più numerosa è quella di R. Braun (v. sopra, p. 244 n. 2).

2. K. Galling: ZThK 58 (1961) 1.

3. Cf. K. Galling: ZAW 50 (1932) 280 s.: le enunciazioni in prima persona e le allocuzioni in seconda persona servono a conferire un «carattere di maggiore concretezza alla tradizione sapienziale»; v. però quanto lo stesso autore scrive in *Prediger Salomo*, HAT 18, 1940, 48: anche se «non possono essere considerate come autobiografiche», si tratta pur sempre di «confessioni». Nel momento stesso in cui Qohelet attraverso «sentenze 'spezzate'» esprime la sua opposizione nei confronti della «tradizione scolastica» (*op. cit.*, 47), riceviamo anche un'immagine della sua personalità; il discorso in prima persona

tivi tradizionali nella loro multiforme varietà, bensì il loro rovesciamento critico, profondamente personale, attraverso il quale egli dissolve l'immagine tradizionale della più antica sapienza, nega l'esistenza di una connessione causale tra azione e risultato, proclama l'assoluta insondabilità dell'agire divino nella natura e nella storia.

Anche se sui dati esterni della sua vita sappiamo solo che, come maestro di sapienza, doveva certo appartenere ai ceti superiori benestanti e aristocratici della Giudea e che ha composto la sua opera nella vecchiaia, come una sorta di confessione personale,[1] è tuttavia possibile parlare di un accentuato «*individualismo*» dell'autore. Questo atteggiamento, che vediamo qui manifestarsi per la prima volta in un maestro di sapienza dell'Antico Testamento e che più tardi ritroveremo, sotto altre forme, anche nel Siracide, costituisce un tratto tipico dell'età ellenistica: «L'individuo conquista ora la libertà di vivere per se stesso», poiché «il senso dell'unità dell'individuo con l'ambiente e con il mondo circostante ha fatto posto alla consapevolezza del contrasto, dell'autonomia, dell'autosufficienza».[2] Significativamente a partire dalla metà del III sec. a.C. anche in Giudea vediamo affermarsi singole personalità che si staccano, con un loro riconoscibile profilo individuale, dall'uniformità dell'antica tradizione familiare e nazionale.[3] Per Qohelet considerato come persona è rivelatore, a questo proposito, soprattutto l'atteggiamento di distacco con cui, lontano da ogni sentimento di solidarietà nei confronti della sua comunità di popolo, constata, sul piano sociale, l'esistenza di abusi e ingiustizie, senza per altro proporre iniziative per un miglioramento della situazione. Questo atteggia-

spezza la forma stilistica della tradizione sapienziale e può trasformarsi in confessione personale; v. R. Kroeber, *op. cit.*, 35, a proposito della questione prospettata da K. Galling: ZAW 50 (1932) 280. Sulla personalità di Qohelet v. anche R.T. Gordis, *op. cit.*, 77-86.

1. Sulla sua patria palestinese v. H.W. Hertzberg: ZDPV 73 (1957) 113-124 e Id., *Der Prediger*, 1963, 42 ss.; per l'ambiente sociale della sua terra d'origine v. K. Galling, *op. cit.*, 284: «l'ordinamento statale in cui si è trovato a vivere è l'aristocrazia feudale»; v. anche R. Kroeber, *op. cit.*, 23 s.

2. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, 45. 47 s.; cf. anche M.P. Nilsson, GGR II², 294. 300; M. Hadas, HCu, 22 ss. Sull'«individualismo» di Qohelet cf. R.T. Gordis, *op. cit.*, 75: «No other book within the Bible... (is) as intensely personal as Koheleth... individual in content and unique in expression»; v. anche K. Galling, *loc. cit.*: «individualismo aristocratico».

3. Tcherikover, HC, 159; l'esempio migliore è offerto dalla storia familiare dei Tobiadi e degli Oniadi, v. sotto, pp. 546 ss.

mento differenzia Qohelet da un lato dai profeti, dall'altro anche da una figura come Marco Aurelio, con cui presenta peraltro qualche tratto comune – particolarmente il fondamentale atteggiamento pessimistico.[1]

L'inevitabile controparte dell'individualismo è l'*universalismo*.[2] Certamente anche la «sapienza» aveva sin dalle sue origini un tratto universalistico, al punto che nemmeno in Giobbe e nei Proverbi troviamo espliciti riferimenti alla storia d'Israele; solo col Siracide, sotto l'impressione della minacciosa penetrazione della cultura ellenistica, sapienza e tradizione storica israelitica appaiono congiunte (v. sotto, pp. 284 ss.). Qohelet, tuttavia, spoglia di ogni tratto «nazionale» lo stesso concetto di Dio: evita – certo deliberatamente – il nome di Dio Jahvé, e al suo posto usa per lo più l'espressione *hā'ĕlōhîm*, e solo 8 volte su 38 senza articolo. Con questo coerente uso linguistico si propone certo di esprimere il carattere universale della sua rappresentazione di Dio e la sua distanza rispetto all'uomo.[3] La formula tradizionale «sotto il sole», nella quale in passato si era voluto vedere, certo a torto, un grecismo,[4] e che ricorre 27 volte, sta a indicare la validità universale e il carattere normativo delle sue asserzioni. Anche le espressioni «uomo» e «figli di uomo» stanno a significare l'uomo nel senso più ampio e generale del termine.[5] Se poi in Qohelet non si parla mai, in pratica, dei rapporti tra Dio e Israele, né si fa cenno alla legge, si rinviene tuttavia nel-

1. Il confronto con i profeti: v. A. Lauha, SVT 3, 1955, 185; per Marco Aurelio: v. H.J. Blieffert, *op. cit.*, 92 ss. Anche il suo giudizio sullo stato è fondamentalmente distaccato e negativo: 8,9.11.

2. Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 2: «... the particularism of the Greek citystate... was being replaced by universalism and its corollary, individualism»; v. anche P. Wendland, *loc. cit.*: all'individualismo corrisponde il cosmopolitismo, cf. 35 ss. Per la congiunzione di entrambi questi aspetti in Qohelet v. H.J. Blieffert, *op. cit.*, 90 s.

3. R. Kroeber, *op. cit.*, 130 s.; cf. K. Galling, HAT 18, 1940, 47: «talvolta si è quasi tentati di dire 'divinità'».

4. Contro questa supposizione già K. Galling: ThR N.F. 6 (1934) 362 ss., seguito dai commentatori moderni. Diversamente adesso R. Braun (v. sopra, p. 244 n. 2).

5. K. Galling, HAT 18, 1940, 53: «L'antropologia umanitaria e universalistica, che è propria e caratteristica della 'sapienza'...». Per l'espressione «sotto il sole», v. O. Loretz, *op. cit.*, 180; sicuramente, tuttavia, questa formula non viene ripetuta da Qohelet «soltanto per il suo suono»: essa piuttosto sottolinea il valore universale delle sue osservazioni. Accanto all'«uomo» compaiono altre figure tipiche: il saggio, lo stolto, il re, il ricco, il giusto e l'empio (7,15 e 9,2); poi ancora la donna (7,26) e altre: si tratta di tipizzazioni particolari dell'uomo considerato nella sua universalità.

l'opera tutta una serie di richiami ai primi capitoli della Genesi, nei quali, in contrasto con l'interpretazione del Siracide, si vede soprattutto il lato oscuro e inspiegabile del mondo creato da Dio.[1] G. v. Rad muove pertanto a Qohelet il rilievo di pensare «in modo assolutamente astorico»; questo tuttavia dipende dal modo in cui si intende il termine «storia», e si potrebbe anche dire che Qohelet riflette, con particolare efficacia, sulla «esistenza storica» (v. sopra, p. 248 n. 2) nel tempo; ma compie questa riflessione al di fuori di qualsiasi interpretazione «salvifica».[2]

A questa rappresentazione in senso universalistico di Dio, del mondo, dell'uomo corrisponde, secondo R. Kroeber, un nuovo modo di «conoscenza, fondato esclusivamente sulla osservazione, possibile solo nel clima spirituale dell'ellenismo; filosofico nella concezione, teso al suo obiettivo e pragmatico – nel senso sapienziale del termine – nella realizzazione, volto essenzialmente non a un sapere, bensì all'attuazione del proprio ideale di vita».[3] A un'analoga conclusione era già pervenuto J. Hempel, che riconobbe una «radice greca» nel «pensiero logico-deduttivo» di Qohelet, «del tutto non orientale nella sua consequenzialità e capacità di astrazione».[4] Tuttavia non è opportuno accentuare troppo il contrasto qui evocato tra «greco» e «orientale» e supporre una qualsiasi dipendenza di Qohelet. La rivoluzione spirituale che si manifesta nel III sec. a.C. creò ampi spazi per nuovi e autonomi orientamenti di pensiero, tuttavia già in età persiana si era iniziato a muoversi in questa direzione (v. sopra, pp. 234 ss.). In ogni caso l'*atteggiamento critico del suo pensiero* rimane un caso unico e isolato nell'Antico Testamento:

> «Quale guadagno (*mah-jjitrôn*) ricava l'uomo da tutta
> la sua fatica, con cui si affatica sotto il sole?» (1,3).

Sullo sfondo di questa domanda sul «guadagno» – la parola ricorre nell'Antico Testamento solo in Qohelet –, che si ripropone insi-

1. Cf. 5,14-16 con *Gen.* 3,17-19, e 3,20b e 12,7a con *Gen.* 2,7.19 e 3,19, e ancora 3,11 e *Gen.* 1,13. Ulteriori esempi in H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 227-230, cf. W. Zimmerli, *Prediger*, ATD 16/1, 1962, 137 s.; 12,1 (245) è tuttavia testualmente insicuro, v. sotto, p. 258 n. 2. Il nome «Israele» ricorre solo in 1,12, in connessione con la pretesa condizione regale dell'autore; una disposizione di legge è riferita in 5,3-5: nessuno dei due passi, tuttavia, riflette la prospettiva dell'autore.

2. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, ⁴1962, 469. 3. R. Kroeber, *op. cit.*, 26 s.

4. J. Hempel, *Die althebräische Literatur*, 1934, 191, seguito da H.J. Blieffert, *op. cit.*, 91.

stentemente per tutta l'opera,[1] si agita in sostanza quella sul senso della vita. Essa costituisce il problema fondamentale della profonda e inquieta sete di conoscenza dell'autore:

> «E io ho volto il mio cuore
> a investigare (*lidrôš*) e a indagare (*lātûr*) con sapienza
> tutto quanto accade sotto il cielo (*v.l.* sotto il sole);
> – una penosa fatica ha Dio imposto ai figli degli uomini,
> perché vi si affatichino» (1,13).
> «A questo mi sono volto e il mio cuore (si sforzò) di riconoscere
> e di indagare (*wᵉlātûr*),
> e cercai sapienza e fine ultimo delle cose (*hešbôn*), per riconoscere
> empietà, follia e la stoltezza (e) dissennatezza».[2]

J. Pedersen inclina a vedere in *tûr*, che i LXX rendono con κατασκέψασθαι, un «investigare, esplorare» («guetter»), «comme σκέπτεσθαι au sens philosophique».[3] Anche se occorre essere cauti con l'uso dell'aggettivo «filosofico» – il pensiero di Qohelet rappresenta piuttosto una fase di sviluppo prefilosofica[4] –, sarà tuttavia lecito dire che l'anelito di conoscenza di questo autore percorre nuove vie. Ma, come mostra la conclusione di 1,13, nella sua ricerca della «sapienza» egli incontra presto limiti invalicabili:

> «Tutto questo tentai io con sapienza;
> io pensai: voglio diventare sapiente!
> Ma la sapienza rimase lontano da me.
> Lontano è ciò che è qui presente, e profondo, profondo,
> chi può trovarlo?».[5]

Un «guadagno» autenticamente efficace e definitivo non può essere trovato nella ricerca della sapienza. Indagine e riflessione possono, nel migliore dei casi, offrire all'uomo certe provvisorie norme di vita e qualche utile consiglio. Valore ed efficacia della sapienza tradizionale risultano quindi ristretti entro confini assai angusti. La potenza decisiva che nella vita determina ultimamente tutto ciò che accade, l'agire divino, rimane del tutto impenetrabile all'uomo

1. Cf. 2,11; 3,9; 5,15; 10,10 (testualmente difficile); 11; cf. H.J. Blieffert, *op. cit.*, 99: «la domanda che Qohelet si pone nel considerare il mondo e la vita».

2. 7,25; testo secondo H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 137. 142. Per l'interpretazione del raro *hešbôn*, v. K. Galling, HAT 18, 1940, 77: «l'autore vuole, alla fine, fare i conti con la sapienza». 3. J. Pedersen: RHPR 10 (1930) 331 n. 12.

4. E. Bickerman(n): HThR 54 (1951) 162; v. anche sopra, p. 234, e sotto, pp. 444 ss.

5. 7,23 s., cf. 1,17 s., 8,16 s.; cf. sopra, p. 250 n. 5.

e, di conseguenza, non può essere influenzata, e non solo, come già la sapienza antica aveva riconosciuto,[1] nell'ambito degli eventi naturali (v. sotto, pp. 321 s.), ma anche per quanto attiene l'atteggiamento di Dio nei confronti dell'uomo. Innocenti vengono oppressi e sfruttati, e non ci sono né «consolatori» né «vendicatori»:

> «Ci sono giusti che periscono nella loro giustizia,
> e ci sono empi che lungamente vivono nella loro malvagità».[2]

Tra l'agire di Dio nel mondo e l'anelito umano alla giustizia vi è uno iato incolmabile. In contrasto con la sapienza tradizionale, per Qohelet il destino che Dio ha fissato a ogni uomo, sia egli un giusto o un empio, è del tutto imperscrutabile.[3] In tal senso si potrebbe parlare, soprattutto in confronto con l'ottimismo della sapienza più antica, di uno «scetticismo» di Qohelet, relativo tuttavia solo alle possibilità umane, di cui egli dubita, non già alla realtà di Dio.[4]

Questo «scetticismo» diventa addirittura fatalismo, quando Qohelet riflette sulla fine dell'esistenza umana: di fronte all'inesorabile *destino di morte* non hanno consistenza né sapienza né giustizia, né possesso né discendenza, e neppure la gloria dopo la vita. Per quanto sapienza e stoltezza si oppongano una all'altra, secondo l'opinione tradizionale, come la luce e le tenebre, il sapiente è destinato a morire e a essere infine dimenticato, esattamente come lo stolto.[5] La sorte dell'uomo non è per nulla migliore di quella degli animali (3,19 ss.). Il vigore e la tagliente risolutezza con cui Qohelet affronta la questione del senso della vita umana di fronte all'incombere della morte non hanno confronti in nessun altro libro dell'Antico

1. Cf. *Prov.* 30,1-4; *Giob.* 36,26 ss.; 37,14 ss.; 38,1 ss.; v. già *Is.* 40,12-14 e *Sal.* 139,6.7.

2. 7,15, cf. 3,16; 4,1; 5,7; 8,10.14.

3. 2,26: *ḥôṭe'* ha qui il significato di «sgradito», cf. 7,26; 3,11; 7,13 s.; 8,16 s.; 9,1 ss.; 11,5: qui l'autore ricorre a un più antico *topos* sapienziale (*Sal.* 139,13 ss.; *Giob.* 10,9-13) per mostrare l'incomprensibilità dell'agire di Dio. Per tutta la questione v. H. Gese in: *Les Sagesses du proche-Orient ancien*, 1963, 149: «la storia del mondo è incomprensibile e ogni nostra conoscenza al riguardo è solo illusione».

4. Al riguardo v. J. Pedersen, *op. cit.*, 344.

5. Cf. la tipica «sentenza spezzata» 2,12a-17: essa comincia confermando, in apparenza, opinioni tradizionali e correnti (13 s.), per poi chiudersi, con inesorabile coerenza logica, con toni di sconsolata disperazione (17); cf. K. Galling, HAT 18, 1940, 57: «Questa sentenza mostra con evidenza la forza dirompente delle *nuove* concezioni di vita che scossero profondamente Qohelet». Giusti ed empi: 9,2 ss., cf. 7,15. Sulla insignificanza della ricchezza e della discendenza v. la sentenza successiva 2,18-23; cf. 4,8; 5,14; sulla gloria e sul ricordo 1,9-11; 2,16; 9,5 s., al riguardo v. O. Loretz, *op. cit.*, 225 ss.

Testamento; quest'atteggiamento conduce inevitabilmente alla conclusione che leggiamo, come una sorta di motto, all'inizio e alla fine dell'opera: «Vanità, vanità, tutto è vanità».[1] Per esprimere il destino di morte dell'uomo, l'autore usa per sette volte la parola *miqreh*. Essa è attestata solo altre tre volte, in tutto l'Antico Testamento, e con il significato di «caso»; nella letteratura sapienziale essa non comparirà più.[2] Sarà pertanto da annoverare, al pari di *jitrôn*, tra quei termini chiave, per lo più astratti, a cui Qohelet ricorre per esprimere determinate concezioni a lui peculiari, e si tratta di termini che altrove nell'Antico Testamento sono attestati assai di rado o non sono attestati affatto. Anche nel caso in cui dovessero essere attinti dalla lingua d'uso ebraico-aramaica del tempo, sulla quale peraltro le nostre conoscenze sono assai limitate, essi sono pur sempre espressione del suo pensiero originale e autonomo, che in opposizione da un lato con la sapienza tradizionale, dall'altro con il nuovo spirito del tempo ellenistico si sforzò di definire l'esistenza umana nel mondo e davanti a Dio con nuove categorie concettuali.[3] Anche nella parola *miqreh* si è voluto vedere un grecismo e la si è ricondotta a τύχη. Anche se questa frettolosa identificazione è stata a ragione confutata e respinta,[4] non si deve trascurare che concetti come «caso» o «destino» sono sostanzialmente estranei all'ambito di pensiero veterotestamentario; infatti *miqreh* non significa, come nelle altre poche ricorrenze nell'Antico Testamento, un «caso» qualsiasi, bensì il «destino di morte», immutabile e inesorabile, che incombe su ogni uomo e lo ghermisce, quando giunge il tempo stabilito, senza alcun riguardo alla sua condotta di vita.

1. 1,2 e 12,8; complessivamente *hebel* ricorre 23 volte; sul significato della parola v. W. Zimmerli, *op. cit.*, 13 s. n. 2 e soprattutto O. Loretz, *op. cit.*, 218-246.

2. 2,14.15; 3,19 (3 volte); 9,2.3. Nel significato di «caso» v. *1 Sam.* 6,9; 20,26; *Rut* 2,3; sul concetto v. R. Kroeber, *op. cit.*, 55 s.; H.J. Blieffert, *op. cit.*, 20 s. e H. Gese, *op. cit.*, 143 s.

3. Al riguardo v. R. Kroeber, *op. cit.*, 41. Rientrano in questa categoria, tra gli altri, *hōlēlôt siklût* (μανία) *ra'jôn* e *r^e'ût, ḥešbôn, kišrût* o anche termini che ricorrono anche altrove nell'Antico Testamento, ma in Qohelet sono impiegati in modo stereotipo, come *hebel* e *'āmāl*; su entrambe le parole v. H. Gese, *op. cit.*, 139 n. 1; *ḥēleq* e *'ēt* (v. sotto, p. 268). Qohelet ha del resto un suo tipico lessico e uno stile suo particolare; v. le accurate indagini di O. Loretz, *op. cit.*, 166-217.

4. E. Meyer, UAC II, 37 n. 1 e O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 675 rinviano a τύχη; contro K. Galling: ThR 6 (1934) 362; O. Loretz, *op. cit.*, 46, ma v. n. 5: τύχη può anche intendersi *in malam partem*.

Questa è la novità di Qohelet.[1] Inoltre questi usa in un passo il termine *pega'*, che ricorre soltanto un'altra volta nell'Antico Testamento, e gli conferisce il significato di «destino», e precisamente in stretta connessione con il «tempo» (*'ēt* = LXX καιρός):

> «Io mi volsi e vidi sotto il sole che
> non i veloci vincono la corsa,
> né gli eroi la guerra,
> e neppure i saggi ottengono il pane,
> né gli assennati la ricchezza,
> e neppure i sapienti il favore,
> ma piuttosto tempo (*'ēt*) e destino (*pega'*) raggiungono (*jiqreh*) tutti,
> ché anche l'uomo non conosce il suo tempo,
> al pari dei pesci, catturati in una rete maligna,
> al pari degli uccelli presi nel laccio,
> così i figli degli uomini vengono catturati al tempo della loro sventura,
> quando essa si abbatte su di loro all'improvviso».[2]

Nel componimento didascalico 3,1-15, di fondamentale importanza per il significato dell'intera opera,[3] l'autore riflette sul problema del tempo. A ogni evento che porta a compimento Dio ha assegnato il proprio *kairos* (3,1-8), e, considerato dal proprio rispettivo *kairos*, tutto ciò che accade è bene (3,11), in quanto tutti i *kairoi* sono ordinati all'interno dell'immutabile *flusso di tempo* di Dio.[4] Fatale, per l'uomo, è che a lui il flusso di tempo (*'ôlām*) di Dio rimane del tutto nascosto, e così, per lui, l'operato di Dio resta assolutamente impenetrabile:[5]

1. Ciò non è adeguatamente considerato da R. Kroeber, *op. cit.*, 55; v. invece F. Nötscher, *Vom Alten zum Neuen Testament*, 1962, 13 s. e v. sotto, p. 267 n. 1. Cf. anche H. Gese, *op. cit.*, 143 s.

2. 9,11-12; *pega'* ricorre ancora solo una volta nell'Antico Testamento, v. *1 Re* 5,18; è un sinonimo di *miqreh*; cf. anche il suo impiego nei detti di Aḥiqar, A. Cowley, *Aramaic Papyri*, 1923, 215 r. 89.

3. Al riguardo v. K. Galling, *Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh. 3,1-15)*: ZThK 58 (1961) 1-15 e H. Gese, *op. cit.*, 148 ss. Con 3,1-15 si ha, secondo Gese (n. 1), «l'inizio della parte principale del libro di Qohelet», e a esso l'autore si richiama poi ancora nel corso dell'opera: 3,17; 8,5 s.9; 9,11.

4. 3,14a e 11a. Quest'ultimo passo è testualmente difficile. L'interpretazione di H. Gese, *op. cit.*, 150, avrebbe il vantaggio, rispetto a quella di K. Galling, HAT 18, 1940, 62 (cf. anche: ZThK 58 [1961] 5 ss.), di non richiedere alcuna complicata modificazione del testo. D'altro canto la traduzione di *'ôlām* con «flusso dei tempi» (K. Galling, seguito da H. Gese) è senz'altro preferibile ai tentativi di spiegazione di H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 96. Per la diversa concezione del tempo del filosofo giudeo Aristobulo, attivo ad Alessandria circa ottant'anni dopo Qohelet, v. sotto, pp. 341 ss.

5. Cf. 3,17b.22b; 6,10-12; 7,10.14b.24.29; 8,5b-8.17; 9,12; 10,14; 11,2.5 s.

«Ho riconosciuto che tutto ciò che Dio fa
appartiene al flusso del tempo (*hû' jihjeh l'ôlām*).
Ad esso nulla si può aggiungere, da esso nulla togliere,
e Dio così ha fatto, perché si abbia timore di lui» (3,14).

Il mondo intero diventa così per l'uomo un indecifrabile enigma. Natura e storia gli si manifestano come un circolo apparentemente insensato.[1] Neppure amore e odio sono in potere dell'uomo (9,1). Per Qohelet, in sostanza, non esiste libera volontà dell'uomo. Tutto è stabilito e fissato da Dio. Il culmine dell'insensatezza è l'imprevedibile destino di morte, che ghermisce tutti gli uomini con la medesima arbitrarietà, vanificando così tutte le speculazioni della sapienza antica riguardo a una giusta retribuzione.[2] D'altro canto il venir meno della giusta punizione costituisce una della cause fondamentali della malvagità umana. «Questo è il male in tutto quanto avviene sotto il sole, il fatto che *un* medesimo destino colpisce tutti, pertanto anche il cuore degli uomini è pieno di malvagità...».[3] Ciò nondimeno Qohelet respinge decisamente qualsiasi accusa rivolta a Dio, come invece era stato tentato di fare Giobbe; ogni protesta sarebbe insensata, in quanto l'uomo non deve presumere di potersi fare interlocutore di Dio. Di fronte all'onnipotenza divina è possibile solo la sottomissione:[4]

«Di quanto accade, già da lungo tempo il nome è stato nominato
e stabilito, che cosa l'uomo sarà,
ed egli non può contendere con colui che è più forte di lui,
perché ci sono molti discorsi, che (soltanto) accrescono
la sua inconsistenza» (6,10 s.).

Conseguentemente Qohelet non disapprova il culto e le pratiche devozionali, anche se li considera con evidente distacco:

«Perché Dio è nei cieli e tu sei sulla terra,
per questo le tue parole siano poche».[5]

1. V. il cantico introduttivo 1,3-11, e al riguardo v. H. Richter: ZAW 70 (1958) 19, che a proposito di 5-7 osserva: «Qui la natura non è considerata per se stessa, né deve condurre alla lode di Jahvé. I fenomeni naturali qui considerati... devono avvalorare e dimostrare una teoria filosofica». Al riguardo cf. anche 1,15; 7,13; 11,3.

2. 2,12a-17; 9,1-6; 3,18-21; cf. 7,2; 8,9; 9,10.

3. 9,3; cf. 8,11: qui riferito al potere dello stato.

4. H. Gese, *op. cit.*, 150: qui «Qohelet è un fedele discepolo della sapienza antica ».

5. 5,1b, cf. spec. 4,17-5,6 e 7,16-18.

Dio è collocato lontano dall'uomo, e c'è il rischio che si trasformi in un destino impersonale. K. Galling sottolinea che «il 'flusso temporale', che Dio ha conformato al suo piano..., acquista quasi carattere personale, una autonomia ontologica che può far pensare agli eoni di certe dottrine extrabibliche». Per la preghiera, che nell'Antico Testamento costituisce il ponte verso il «Dio vicino», quasi non rimane più spazio.[1] Inoltre «(Dio) smarrisce la sua natura etica, e conseguentemente la sua funzione di preservatore dell'esistente, di fonte di giustizia e forza vitale».[2] Coerentemente non può dunque venire raccomandata una condotta moralmente ineccepibile: «Non essere troppo giusto e non essere esageratamente saggio, perché vuoi rovinarti da te stesso?» (7,16). Tutto ciò che rimane all'uomo è soltanto «l'atteggiamento rassegnato del *timor di Dio*»[3] di fronte all'imperscrutabile potere di una volontà divina che continuamente minaccia la sua vita, e l'accontentarsi della parte di destino (*ḥēleq*) che Dio gli ha assegnato: quest'ultima è una nuova «concezione del destino» di Qohelet, la controparte positiva del «destino di morte» (*miqreh*).[4] Finché Dio concede in dono all'uomo la sua «parte» dei beni di questa terra, l'uomo deve saper cogliere il suo *kairos*, godersela e lasciare ogni affannosa inquietudine per il futuro.[5] Qui si manifesta, in un passo dell'opera, un tratto personale all'interno di questa austera concezione del Dio lontano: «Dio gradisce (*rāṣâ*) che si accettino i suoi doni».[6] Ma anche questa prospettiva positiva appare doppiamente limitata. Da un lato essa vale soltanto per chi, secondo un criterio sostanzialmente arbitrario, vie-

1. K. Galling: ZThK 58 (1961) 13; cf. anche *Die Krise der Aufklärung in Israel*, 1952, 17.

2. A. Lauha, *op. cit.*, 186.

3. 3,14; 5,6; in 7,18 e 8,12 s. potrebbero esserci delle aggiunte, v. K. Galling, HAT 18, 1940, 74 s. e 80; 12,13 è una correzione aggiunta dall'epitomatore. Sulla valenza positiva del «timor di Dio» v. H. Gese, *op. cit.*, 150; cf. tuttavia anche l'interpretazione più cauta di K. Galling: ZThK 58 (1961) 14.

4. 3,22; 5,17; 9,9; al riguardo v. H.J. Blieffert, *op. cit.*, 21 e R. Kroeber, *op. cit.*, 56. 127.

5. Questa ricorrente esortazione di Qohelet costituisce l'aspetto positivo della sua interpretazione della vita: qui soltanto riesce a scorgere un senso, per quanto limitato, nella vita umana; cf. 2,24; 3,12 s.; 3,22; 5,17 ss.; 8,15; 9,7-9; 11,9. Significativo è il motivo della dimenticanza di sé, 5,19.

6. H. Gese, *op. cit.*, 151; sul gradimento di Dio v. 9,7. L'interpretazione di H. Gese è forse eccessivamente positiva; anche in 2,1-11 troviamo, come conclusione, il «correre dietro al vento» e il «non c'è guadagno», e la gioia elargita da Dio si realizza nell'oblio dei latenti problemi della vita (5,19).

ne scelto da Dio (2,25 s.; 5,18): coloro ai quali per imperscrutabili motivi Dio assegna un'esistenza grigia e senza luce non hanno parte alcuna di questa gioia: per essi meglio sarebbe essere morti o non essere mai nati;[1] dall'altro i «giorni tristi» del bisogno, della malattia e della vecchiaia, che irrompono improvvisi, possono a ogni momento porre fine alla gioia. Sicuro e ineluttabile è solo il destino di morte, che recide ogni gioia e ogni sofferenza.[2] «Nulla assolutamente ottiene per sé dalla sua fatica».[3]

Mentre nel 1925 E. Meyer, nella sua opera sulle origini e gli inizi del cristianesimo, intitolò il capitolo su Qohelet «L'illuminismo», precisando poi nel testo che intendeva l'«illuminismo derivato dalla cultura ellenistica»,[4] ventisei anni dopo K. Galling scelse come titolo della sua prolusione rettorale su Qohelet «La crisi dell'illuminismo in Israele»: Qohelet si pone in radicale contrasto critico con l'«illuminismo deistico» della sapienza tradizionale.[5] Come si giunse a questa crisi? R.H. Pfeiffer non pensa che lo sfondo orientale antico basti a spiegare il fenomeno: «né l'influsso della sapienza egiziana, né quello della sapienza babilonese possono aver indotto Qohelet a porsi in atteggiamento critico di fronte al giudaismo ortodosso».[6] Occorrerebbe piuttosto chiedersi se a provocare questa «crisi» non abbiano contribuito lo spirito del tempo e la nuova concezione della vita propria del primo ellenismo. Già K. Galling aveva richiamato l'attenzione su una circostanza particolare da cui

1. Cf. già 2,26b (al riguardo v. sopra, p. 253 n. 3); 4,1-4; 6,3-6; cf. anche 5,18 s.: l'invito a godere la vita ha un senso solo per colui al quale Dio ha concesso le possibilità materiali per farlo; se consideriamo il forte divario sociale esistente in quel tempo all'interno della popolazione, tale invito appare notevolmente ristretto. Qohelet parla «all'ombra del denaro» (7,12), cf. R. Kroeber, *op. cit.*, 24.

2. In 9,12b; 11,8b; 12,1 occorre leggere, seguendo K. Galling, HAT 18, 1940, 88, *bôrᵉkā*. Sul rifiuto della speranza di una vita dopo la morte v. 3,21 s.; 9,4 ss. 10b.

3. 5,14; alla luce di questo passo anche la «gioia nella fatica» (2,24; 3,13; 5,17) si manifesta come una soluzione di compromesso alquanto problematica, cf. già 2,11 come conseguenza di 2,10.

4. UAC II, 35 s. Sull'«illuminismo ellenistico» v. W. Nestle, RAC I, 938 ss.

5. *Die Krise der Aufklärung in Israel*, 1952, 12 ss.

6. R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1948, 730. Tuttavia l'ulteriore interpretazione di Qohelet da parte dell'autore è infelice: di un «first attempt to make a synthesis of Judaism and Hellenism» non si può assolutamente parlare, è una inaccettabile semplificazione. Lo stesso vale anche per il tentativo compiuto da O. Loretz di spiegare Qohelet tenendo conto solo «dello sfondo semitico».

essenzialmente questo atteggiamento critico di Qohelet prese le mosse: «Esso è stato preceduto dalla rottura con la fede dei padri, dalla rottura con la dottrina della retribuzione».[1] Questa rottura con la fede in una giustizia divina che interviene nelle vicende umane ricompensando o punendo si era già manifestata in Grecia alquanto tempo prima. Il retore Trasimaco, già verso la fine del v secolo a.C., si era espresso in modo particolarmente polemico: «Gli dei non si danno pensiero delle cose umane; essi infatti non hanno nessuna cura per il bene supremo tra gli uomini, la giustizia. Noi vediamo d'altra parte che gli uomini di essa non fanno alcun uso».[2] E che questa non fosse soltanto l'opinione stravagante e provocatoria di un pensatore isolato, mostra la critica che il suo grande contemporaneo Euripide muove alla fede tradizionale negli dei, incolpandoli di non essere in grado di provvedere alla giustizia sulla terra.[3] La critica qui si spinge ancora oltre, sino alla conclusione: «Se gli dei commettono azioni vergognose non sono dei». D'altro canto, tuttavia, egli poté anche conformarsi alla religiosità tradizionale e riconoscere il manifestarsi della giustizia divina nel mondo. Per il tramite del suo teatro, in ogni caso, dubbi e inquietudini religiose si diffusero in ampie cerchie di popolo. Analoghi giudizi contraddittori ritroviamo, più di cent'anni dopo, nella commedia nuova di Menandro, dove adesso effettivamente vediamo rispecchiate opinioni diffuse tra il popolo.[4] Accanto a passi in cui viene riconosciuta l'esistenza di una provvidenza divina, troviamo affermazioni di carattere opposto:

> «Gli dei (aiutano) i malvagi, noi infatti, (sebbene siamo buoni),
> non concludiamo nulla di buono...».
> «Nessuno che sia giusto diventa rapidamente ricco».[5]

Anche qui dal dubbio si passa alla domanda se gli dei possono veramente prendersi cura degli uomini.[6] Ma Menandro dà voce anche

1. K. Galling: ZAW 50 (1932) 291. 2. K. Oppenheimer, PW 2ª s. VI, 586.
3. M.P. Nilsson, GGR² I, 772 s.; la citazione che segue è fr. 292; al riguardo e su quanto segue cf. anche A.J. Festugière, *Révélation* II, 161-168, che mostra come l'illuminismo filosofico scosse l'ingenua fede popolare e modificò le concezioni che si avevano intorno agli dei.
4. M.P. Nilsson, *op. cit.* II, 196: cf. i frammenti: 379; 515; 516: Dio è buono; 818.
5. *Col.* 26 s. 42; cf. anche 33. Il testo presenta ampie lacune, v. *Menander*, ed. F.G. Allinson, LCL, 1964, 384 ss.; sul motivo di questi versi cf. anche fr. 335 e fr. 386.
6. *Epit.* 875 ss. 880 ss. (LCL, 116 ss.): gli dei non possono curarsi dei singoli, per questo

all'altra alternativa, per cui Dio soltanto è responsabile della buona e della cattiva sorte, e il carattere dell'uomo non può essere chiamato a rispondere dei suoi errori (τὸ δ'ἀτυχεῖν ἢ τὸ μὴ θεὸς δίδωσιν, οὐ τρόπου δ'ἔσθ'ἁμαρτία); all'uomo non rimane altro che accettare quanto di vantaggioso viene dagli dei (τῶν θεῶν τὸ σύμφορον).[1] L'antica rappresentazione di Zeus che annota per iscritto le azioni degli uomini viene derisa, immaginando che il dio consulti in ritardo i suoi registri o che faccia confusione con le sue tavole, così da infliggere le punizioni intempestivamente.[2] Cercida di Megalopoli, in Arcadia, uomo politico e poeta influenzato dalla filosofia cinica, contemporaneo di Qohelet (ca. 290-220 a.C.), pone con mordace spirito critico la questione sulla giustizia degli dei:

«E che cosa potrebbe impedirlo, se qualcuno volesse mettersi all'opera? – è facile per la divinità (θεός) realizzare qualsiasi cosa, non appena le venga in mente –, ... il perfido... strozzino o il miserabile spilorcio o colui che... tutto il suo patrimonio dilapida, svuotarli della loro porca ricchezza, e darla a chi mastica con sano appetito il suo semplice desinare...? Si è veramente accecato l'occhio della giustizia (δίκη), come quello di una talpa? ... E la vista della florida Temi si è annebbiata? Come può essere un dio chi non possiede udito né vista? Persino il venerando Zeus, adunatore di folgori, ... regge la bilancia sospesa in equilibrio, e non la fa inclinare né da una parte né dall'altra. Ma questo disse Omero nell'Iliade: 'si inclina, appena giunge il giorno fatale, a vantaggio di uomini valorosi'. Come è che mai ancora ha inclinato la bilancia a nostro vantaggio, se veramente è pesatore giusto? Invece i frigomisii (macedoni), i peggiori fra tutti – ho vergogna a dirlo – come riescono a tirare dalla loro parte il bilancino di Zeus! E a quali sovrani o a quali celesti ci si potrebbe rivolgere per sapere come si può ottenere la propria giusta parte (πῶς λάβῃ τὰν ἀξίαν, *scil.* μοῖραν), quando il Cronide, che noi tutti ha... generato, degli uni si mostra patrigno, degli altri padre? ... Finché dunque il destino soffia vento favorevole, onorate questa dea (*scil.* Nemesi), uomini dalla mente leggera. Se infatti il vento soffierà cambiando direzione, la ricchezza e i doni della sorte (τύχας) dovrete vomitare fuori, sino all'ultima crosta».[3]

essi hanno assegnato a ciascun uomo il «carattere» come custode; cf. anche fr. 759: «Ho sacrificato a dei che non si curano di me», fr. 245: Dio non può essere influenzato, altrimenti non sarebbe Dio.

1. M.P. Nilsson, *op. cit.* II, 197; fr. 425, cf. fr. 482-483: l'impotenza del *nous*, la *tyche* governa ogni cosa.

2. M.P. Nilsson, *op. cit.* II, 196 s.; cf. già Eur. fr. 506 (Nauck²): non è possibile che Zeus trascriva le azioni ingiuste degli uomini, sono troppe.

3. M.P. Nilsson, *op. cit.* II, 193 s.; v. POxy 8 (1911), 1082 e *Herodes, Cercidas*, ed. A.D. Knox, LCL, 1961, 194 ss. La traduzione è secondo M.P. Nilsson, *op. cit.* II, 193 s. Sulla personalità di Cercida v. Gerhard, PW XI, 294 ss.

Cercida, che, nonostante il suo acre atteggiamento polemico nei confronti della sua epoca, possedeva fondamentalmente una mentalità aristocratica e conservatrice – ammirava in particolar modo Omero –, presenta alcuni punti di contatto con Qohelet. Simile per entrambi era innanzitutto lo sfondo sociale su cui si movevano: l'intensa attività economica dell'età tolemaica favorì un crescente benessere, che tuttavia rimase quasi esclusivamente circoscritto ai ceti elevati della società.[1] Si aggiungeva, evidente nell'uno e nell'altro, la critica all'ingenuo ottimismo delle concezioni religiose tradizionali, peraltro più avanzata e vivace nell'autore greco, figlio di una civiltà intellettualmente più emancipata; infine motivo presente in entrambi è l'invito ad abbandonarsi, con la giusta moderazione, alle gioie della vita.

Il motivo del destino di morte che ingiustamente, senza alcuna distinzione, si abbatte su pii ed empi, e pure l'invito al *carpe diem* ricorrono, come espressione dell'intimo sentire di larghi strati di popolazione, in iscrizioni funerarie greche a partire dal III sec. a.C.:

«Ma Ade prende con sé, senza valutare se sia malvagio o virtuoso»[2] (ἀλλὰ κομίζει Ἅιδης οὐ κακίην οὐδ'ἀρετὴν ἐτάσας).

«... se una condotta di vita rispettosa degli dei trovasse ricompensa conforme a giustizia divina (εἰ δ'ἦν εὐσεβέων ὅσιος λόγος), mai la mia casa, per la mia dipartita, sarebbe stata colpita da tale sorte (τύχαις)».[3]

«È vero, gli dei non fanno conto alcuno dei mortali (θεοῖς οὐκ ἔστι βροτῶν λόγος), no, come bestie veniamo trascinati da una parte e dall'altra dal caso (αὐτομάτῳ), in vita come in morte».[4]

«I buoni muoiono prima del tempo, ma dai malvagi voi dei stornate sempre la sofferenza!».[5]

Povero e ricco, stolto e saggio diventano uguali nella morte: «Infatti laggiù nell'Ade Tersite è onorato non meno di Minosse».[6]

Da tale stato d'animo deriva, come conseguenza, l'invettiva disperata contro gli dei: sulla stele funeraria, già più volte ricordata, di uf-

1. V. sopra, pp. 124 s.; cf. anche M. Rostovtzeff, HW II, 912 s. A partire dalla fine del III secolo iniziò per la Grecia un declino economico.

2. W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, 1960, nr. 139, Alessandria, III sec. a.C.

3. W. Peek, *op. cit.*, nr. 151,9, Samo, II/I sec. a.C. (?).

4. W. Peek, *op. cit.*, nr. 308,7 s., Cipro, II/III sec. d.C.; cf. anche 352,1 s.: pietà religiosa malamente ricompensata, e 326,9.

5. W. Peek, *op. cit.*, nr. 288,5, Tracia, II sec. d.C. Connessa a questo motivo è l'accusa contro lo Φθόνος, la personificazione dell'invidia degli dei; cf. 352.

6. *Anth. Gr.* 7,727, cf. 740 e IG XIV, nr. 2131.

ficiali tolemaici, a Gaza, risalente approssimativamente al 200 a.C., questo risentimento è espresso apertamente (v. sopra, pp. 48 s.):

«... imprecare agli dei è l'unica cosa che rimane all'uomo mortale»[1] (μέμψασθαι δὲ θεοῖς ἀρκεῖ μόνον ἄνδρα γε θνητόν).

L'altra possibilità è quella di accettare l'antichissimo *carpe diem*, che troviamo già nel dialogo di Gilgamesh con la taverniera e, in Egitto, nel Canto dell'Arpista,[2] e che ricorre pure, con particolare frequenza, come motivo popolare, nella tradizione greca:

«Pensando che la medesima fine attende tutti i mortali, godi della vita fintanto che vivi».

«Questo insegnamento impartisco io, Euodos, a tutti i mortali: concediti ogni gioia. Perché ti dai pena? Godi, lasciati consolare della vita. Questo sappi bene: appena sarai sceso a bere l'acqua del Lete, laggiù nulla più vedrai delle cose di quassù, una volta che l'anima è volata via da questo tuo corpo».[3]

Anche se sono di epoca relativamente tarda, questi ultimi esempi riprendono un più antico *topos*, largamente diffuso in età ellenistica e che ritroviamo pure in un testo funerario demotico della tarda età tolemaica,[4] in Menandro, in Filetero, in Euripide, in Teognide e in altri ancora.[5]

1. W. Peek, *op. cit.*, nr. 162,13. Cf. *Anth. Gr.* 7,427 (Antipatro di Sidone).

2. Al riguardo v. O. Loretz, *op. cit.*, 78 (cf. anche 83, il discorso dell'uomo stanco della vita) e 117; non si comprende tuttavia per quale ragione l'autore creda di riconoscere un «precursore» di Qohelet in parti dell'epopea di Gilgamesh, mentre d'altro canto non prende in considerazione i «paralleli» egiziani (ed ellenistici). Questo *topos*, e altri simili, sono troppo generici, perché si possano ricostruire su di essi rapporti di dipendenza tra opere diverse.

3. W. Peek, *op. cit.*, nr. 371, Pisidia, II/III sec. d.C. e nr. 465,17 ss., Corcira, II/III sec. d.C.; cf. anche 248. 479. 480; inoltre i numerosi esempi dall'Asia Minore in L. Robert: RevPhil 17 (1943) 182 s.

4. A. Erman, *Zwei Grabsteine griechischer Zeit*, Festschrift für E. Sachau, 1915, 107-111, soprattutto la seconda delle due iscrizioni, quella di Taimhotep, moglie del sacerdote, 42 a.C., 108 ss.

5. Menand., fr. 410 e LCL 432 (Demianczuk, *Suppl. Com.*, 58); cf. anche l'interessante fr. 481: occorre considerare il tempo della propria vita come una «festa». Philetaer. (commedia di mezzo), fr. 7 ed. Kock, CAF II, 232; Eur., *Alc.* 788 s.; Theogn. 1,567-570.753-756.1047 s. Altri esempi dalla poesia greca e latina sono riportati da R.H. Pfeiffer, *Hebrew and Greek Sense of Tragedy*, The Joshua Bloch Memorial Volume, 1960, 63 s.; F. Dornseiff: ZDMG 89 (1935) 244 s., che rimanda anche a Menippo di Gadara (v. sopra, pp. 183 s.) e alle parole di congedo dell'ombra di Dario in Eschilo (*Pers.* 840 s.); M.P. Nilsson, *Opuscula selecta* III, 1960, 173 s. = GGR² II, 662 n. 2: la tomba di Vincenzio e l'iscrizione sepolcrale di Sardanapalo in Cic., *Tusc.* 5,35,101 = *Anth. Gr.* 7,325. Paralleli

È senz'altro significativo che questo motivo appaia nella più antica iscrizione greca di Gerusalemme a noi nota, il graffito della tomba di Giasone, risalente all'età di Alessandro Janneo. P. Benoit e B. Lifshitz (quest'ultimo integrando il testo) lo lessero nel modo seguente:

εὐφραίνεσθε οἱ ζῶντες
[τ]ὸ δὲ (λοι)πὸ[ν...] πεῖν ὅμα φα[γεῖν]

Giasone sarà stato assai verisimilmente un membro dell'aristocrazia sadducea, un ambiente dove l'insegnamento di Qohelet sembra abbia continuato nel tempo a esercitare la sua influenza.[1]

Qohelet, opponendosi alla credenza secondo cui «il soffio vitale degli uomini sale in alto» (3,21), contesta una concezione che, provenendo dal mondo ellenistico, era penetrata nel giudaismo, ponendo le premesse perché sorgesse la speranza in una vita eterna (v. sotto, pp. 402 ss.). Sia in Euripide sia in iscrizioni funerarie greche ricorre più volte l'idea che l'anima umana dopo la morte ascenda alla sua dimora celeste, l'αἰθήρ, la sede degli dei;[2] e questa concezione tanto più facilmente fu accolta in quanto già dall'Antico Testamento era familiare l'antica rappresentazione del soffio vitale im-

veterotestamentari-giudaici: *Is.* 22,13; *Sir.* 14,11-19, cf. *1 Cor.* 15,32. «L'invito al *carpe diem*, in considerazione della caducità umana, risuona in tutti i tempi e in tutti i popoli», v. R. Kroeber, *op. cit.*, 49 e l'esempio cinese lì citato. Anche il motivo di *Eccl.* 4,2 ss. (6,3): meglio essere morto che vivo o *meglio non essere mai nato*, è universale: cf. *Ger.* 20,13 ss.; *Giob.* 3,1 ss. e *Sir.* 30,17, v. sotto, p. 308 n. 4, e anche Eur., fr. 285 e fr. 833 (ed. Nauck²); Theogn. 1,425 ss.; Hdt. 7,46,2 ss., altri esempi in O. Loretz, *op. cit.*, 233 nn. 75-77, K. Galling, HAT XVIII, 1940, 65 e F. Dornseiff, *op. cit.*, 246: il motivo deriva da una antica massima di saggezza rivelata dal Sileno al re frigio Mida; v. anche S. Eitrem, PW XV, 1527 ss.: «una desolata quanto antica espressione di una visione pessimistica della vita». Questa concezione era diffusa anche presso popoli barbari: v. Hdt. 5,4 e Strabo 11,11,8 C 519/520 = Eur., fr. 449 (ed. Nauck²). In analoga direzione si muovono anche W. Peek, *op. cit.*, n. 274,3-6 e 333, *Anth. Gr.* 9,359,9 s. e 9,360,9 s. e Menand., fr. 14 e fr. 169; cf. fr. 223 e fr. 534: meglio morto che vivo, meglio essere un animale che un uomo. Per tutta la questione v. H. Diels, *Der antike Pessimismus*: Schule und Leben 1 (1921) 8 ss. 18 ss. Sulla critica di Epicuro a questo atteggiamento v. Diog. Laert. 10,125 s.

1. P. Benoit: 'Atiqot 4 (1964) 39; IEJ 17 (1967) 112/3 e B. Lifshitz: RB 73 (1966) 248-255. Qui anche numerosi esempi dall'epigrafia funeraria greca.

2. M.P. Nilsson, GGR² I, 194 n. 1; II, 279 s.; v. inoltre sotto, p. 405 n. 1; E. Rohde, *Psyche* II, 1961, 257 n. 3; Eur., *Suppl.* 1140; *El.* 59; fr. 971 (ed. Nauck²), cf. anche fr. 481; v. inoltre W. Peek, *op. cit.*, nr. 12,5 s.: αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώμ[ατα δὲ χθών] τῶνδε, Atene 435 a.C., per i soldati caduti a Potidea; nr. 74, Pireo 350 a.C.; nr. 218,3b, Efeso I sec. a.C. (?), nr. 250, II/III sec. d.C.; cf. nr. 296; nr. 381,8; 391,4; al riguardo H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 112: «una concezione penetrata dall'ellenismo nel giudaismo». Revocata in dubbio da Qohelet, tale concezione sarà più tardi acquisita come certezza assoluta dal Siracide: 40,11 s. e v. sotto, p. 308; cf. anche *Dan.* 12,3 e v. sotto, p. 405 n. 1.

personale che Dio infondeva nell'uomo e poteva successivamente riprendere indietro.[1]

Nella sua polemica contro le concezioni tradizionali, tuttavia, Qohelet non si spinse tanto avanti quanto in Grecia la critica popolare agli dei, sebbene occorra considerare che anche lì in un medesimo autore a enunciazioni polemiche se ne affiancano talora altre contrarie e conformi allo spirito della pietà tradizionale.[2] Così esorta Menandro:

«Non combattere contro gli dei (μὴ θεομάχει, cf. fr. 673 ζυγομαχεῖν), non aggiungere altra sventura alla tua condizione, sopporta la necessità» (fr. 187).

Viene da pensare al monito di *Eccl.* 6,10 a non contendere con Dio, alla maniera di Giobbe, e così pure alla sua esortazione a imboccare, nelle questioni religiose, l'aurea via di mezzo:

«Non essere troppo empio e non essere stolto, perché vuoi morire prima del tempo?».[3]

La differenza fondamentale fu tuttavia che Qohelet poté conservare salda e inconcussa la sua fede nella realtà e nell'onnipotenza di Dio, mentre il pantheon politeistico greco uscì sostanzialmente distrutto da tali atteggiamenti critici, e una rappresentazione della divinità, per quanto impersonale e generica, soltanto a fatica riuscì a sopravvivere. Questo vale già per l'uso linguistico di Euripide e più ancora per le età successive. Anche se gli dei antichi erano ormai diventati immagini sbiadite e senza vita, non si poté tuttavia rinunciare a credere «che dietro gli avvenimenti che colpiscono gli uomi-

1. *Eccl.* 12,7; *Sal.* 90,3; 104,29 s.; *Giob.* 34,14.

2. Per tragediografi e commediografi questa contraddittorietà ineriva alla natura stessa della rappresentazione drammatica, dal momento che sulla scena dovevano trovar voce tutte le diverse opinioni diffuse tra la popolazione, e di conseguenza l'opinione personale del poeta si ritirava sullo sfondo. In un testo poetico attribuito a Cercida (*Herodes, Cercidas*, ed. A.D. Knox, LCL, 1961, 237, *Cercidea* vv. 100 ss.) appare la divinità tradizionale, che tutto vede e che a suo tempo «assegna a ciascuno la propria parte di destino» ([νέ]μει δ'ἑκάστῳ τὴν καταίσιον μοῖραν); cf. anche M.P. Nilsson, GGR² II, 200 (192): la retribuzione divina che affiora di quando in quando anche in Polibio, scrittore per il resto «illuminista» e ancorato a un'interpretazione razionale dei fatti (cf. ad es. 1,84 e 18, 54,10 s. e v. sopra, p. 210 n. 2).

3. *Eccl.* 7,17, cf. spec. 16-18. Qohelet non trae le conseguenze dalle sue concezioni rivoluzionarie, e nell'ambito della condotta pratica «è opportuno comportarsi secondo la massima *medio tutissimus ibis*», v. K. Galling, HAT XVIII, 1940, 75; v. anche sotto, pp. 268 s.: al pari di Menandro (cf. ad es. fr. 531) professa una «morale borghese», cf. K. Galling: ZAW 50 (1932) 292.

ni sta una potenza superiore, una guida... Si parlò di un Dio ignoto, si usarono espressioni collettive o astratte: θεός τις, θεοί, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον. Tutto questo era privo di vita e di evidenza rappresentativa, e finì col significare, in sostanza, qualcosa di non molto diverso dal 'corso degli avvenimenti'».[1] Questa concezione della divinità, così opaca e inerte, venne per tempo connessa con quella del destino, che sin da Omero[2] aveva un'importanza straordinaria per i greci e per designare il quale essi – contrariamente alla lingua ebraica – disponevano di un gran numero di espressioni diverse.[3] Se in tempo più antico si parlava ancora di «parte di destino assegnato dagli dei» (Διὸς αἶσα; μοῖρα θεῶν; δαίμονος αἶσα), in epoca successiva il concetto si liberò da ogni «intervento di una potenza superiore», e significò soltanto «l'irrazionale nella vita umana».[4] In età ellenistica la *Tyche*, con il suo carattere più impersonale e meno definito, soppiantò sempre più la *Moira*, termine più antico, al quale ineriva ancora l'arcaica concezione della parte spettante.[5] La *Moira* tuttavia continuò ancora a sussistere, intesa però come destino di morte – per lo più personificato –: la morte diventò la «*Moira* comune a tutti gli uomini» e il morto ne riceveva la sua «parte».[6] *Tyche* e *Moira* finirono così, in certo qual modo, per essere impiegate in un'accezione opposta rispetto a quella originaria, analogamente a quanto accadde ai termini ebraici *miqreh* e *ḥēleq*. *Tyche* era propriamente il termine popolare per destino già in Euripide e poi ancor più nella commedia nuova.[7] E che essa – del tutto secolarizzata – significasse spesso soltanto il «corso stabilito degli eventi»

1. M.P. Nilsson, GGR² I, 813, cf. 774.

2. M.P. Nilsson, GGR² I, 361 ss.; cf. anche S. Eitrem, PW XV, 2453 ss.

3. Le diverse espressioni sono raccolte da S. Eitrem, PW XV, 2449.

4. M.P. Nilsson, GGR² I, 366. 774. 5. M.P. Nilsson, GGR² II, 201 ss.

6. La connessione tra *Moira* e destino di morte appare già in Omero, v. M.P. Nilsson, GGR² I, 362 s. e S. Eitrem, PW XV, 2455; più tardi la *Moira* si trova menzionata soprattutto in iscrizioni sepolcrali, v. S. Eitrem, *op. cit.*, 2475 s. e W. Peek, *op. cit.*, nr. 97,3: τῆς κοινῆς μοίρας πᾶσιν ἔχω τὸ μέρος, Eleusi IV sec. a.C., e similmente nr. 468,5; cf. anche nr. 152,12; 158,1; 209 ecc.; v. l'indice, 367 e 373.

7. M.P. Nilsson, GGR² I, 774; II, 202 s.; S. Eitrem, PW XV, 2465 e G. Herzog-Hauser, PW 2ª s. VII, 1654 e 1657 s.: «di fronte al suo dominio nulla possono intelligenza e precauzioni dell'uomo»; cf. anche Menand., fr. 355: la τύχη agisce ἀσυλλόγιστον; fr. 598: tutti i beni sono da essa solo dati in prestito; 483: τύχη κυβερνᾷ πάντα. Per gli epitaffi v. l'indice in W. Peek, *op. cit.*, 367 e nr. 95: la τύχη è più forte di ogni speranza (Attica, IV sec. a.C.), cf. nr. 198,6.

mostra la sua identificazione con espressioni quali αὐτόματον e τὰ προσπίπτοντα.[1] Sempre per designare il destino possono essere usati i diversi termini che rendono il concetto di tempo, come καιρός o χρόνος, talvolta persino come personificazione di divinità astratte; anche in questo caso la commedia nuova e soprattutto le iscrizioni sepolcrali offrono una serie di interessanti esempi.[2] Proprio il «tempo» poté essere associato al destino di morte. Pure il concetto di «Aion» venne usato in senso assoluto, certo per influsso di Platone. In un'iscrizione eleusina di età augustea esso appare come «l'ordine universale» divino e immutabile.[3]

La crisi della religione greca, che qui abbiamo succintamente delineato, si manifestò dunque nello svuotamento dell'antico modo di concepire e raffigurarsi le divinità, sostituite ora dal destino, nelle varie forme linguistiche e concettuali che esso poteva assumere. Essa raggiunse il suo culmine intorno al III sec. a.C. – successivamente cominciano a notarsi i primi segni di un risveglio religioso, non da ultimo per influsso delle religioni orientali –, e non rimase, con ogni verisimiglianza, senza influenza sul pensiero di Qohelet. Approssimativamente nella stessa epoca anche la sapienza egiziana, co-

1. M.P. Nilsson, GGR² II, 203; G. Herzog-Hauser, PW 2ª s. VII, 1658; oltre agli esempi lì riportati v. Menand., fr. 291: ταὐτόματόν ἐστιν ὡς ἔοικέ που θεός... e fr. 460,4.

2. Secondo Pallada, *Anth. Gr.* 10,52 ed. Beckby III, 502 Menandro avrebbe designato come «dio» anche il «Kairos», v. Weissbach, PW X, 1508. Per «Chronos» v. Menand., fr. 538: tutti i tesori della terra nulla possono contro il tempo, la sorte comune di tutti i mortali è l'Ade; fr. 593: tempo e carattere umano riescono a compiere cose straordinarie e meravigliose. Difilo (fr. 83 Kock, CAF II, 569) definisce il tempo un «ingannatore dai capelli grigi». Famoso è l'epitaffio per i caduti di Cheronea, W. Peek, *op. cit.*, nr. 15 (338/387 a.C.): [ὦ Χρόν]ε, παντοίων θνητο[ῖς πανεπίσκοπε δαῖμον (= *Anth. Gr.* 7,245); cf. 164: «Il tempo che tutto vede mi ha strappato a loro e con esso... le Moire mi hanno assegnato questo destino»; Egitto (II sec. a.C.); 260: «Ho ricevuto questa vita non in proprietà... Dal tempo l'ho avuta in prestito e ora gliela restituisco come al mio creditore» (Lidia, II sec. d.C.); v. anche A.B. Cook, *Zeus* II, 2, 859 ss. Una singolare personificazione del tempo si trova nella lettera di Mara bar Serapion, databile forse alla fine del I sec. d.C., ed. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, 1855, 48 (76). Il tempo *zabnā* appare qui identificato con il destino: Mara è incatenato e a un amico che gli chiede perché stia ridendo risponde: «Rido sul tempo, perché, senza aver ricevuto del male in prestito da me, me lo sta restituendo». Al riguardo v. J.A. Montgomery: HThR 31 (1938) 148.

3. M.P. Nilsson, GGR² II, 348; cf. anche 499; cf. Ditt., *Syll.*³, nr. 1125. Su αἰών come attributo stabile di Dio in Aristotele v. H. Leisegang, PW 2ª s. III, 1030; v. anche A.D. Nock: HThR 27 (1934) 78-99, che respinge la diffusa ipotesi di una derivazione iranica e, sulla scorta di Filone di Biblo, suppone un'origine fenicia (86 s.), v. FGrH 790 F 2 = Eus., *praep. ev.* 1,10,7.

me mostra per esempio il papiro Insinger, con la sua ricorrente e stereotipa formula conclusiva: «Il destino e la felicità che toccano agli uomini sono stabiliti da Dio», era impegnata in una riflessione sul destino,[1] senza peraltro raggiungere la profondità di pensiero di un Qohelet. La conoscenza delle critiche che in Grecia venivano mosse alla religione tradizionale e della nuova fede nel destino, come essa si manifestava in Grecia e in Egitto, fu mediata presumibilmente da funzionari, commercianti, soldati tolemaici, la cui presenza a Gerusalemme è sicuramente documentata (v. sopra, p. 49). *Qohelet in questo modo venne a contatto non con le dottrine delle scuole filosofiche, bensì con le concezioni popolari della «borghesia» greca.* Gli stimoli che provenivano da questa parte seppe fonderli in modo del tutto originale con la «sapienza» tradizionale e le proprie osservazioni e considerazioni personali.

Cerchiamo adesso di riassumere gli aspetti del pensiero di Qohelet, nei quali potrebbe ravvisarsi l'influsso spirituale del primo ellenismo:

1. Il rilievo con cui si manifesta la sua personalità individuale segna una rottura, nonostante il ricorso a formule tradizionali, con l'anonimità impersonale che aveva sino ad allora caratterizzato la tradizione sapienziale; al tempo stesso il suo pensiero è libero da angustie nazionalistiche e si volge alle questioni fondamentali dell'esistenza umana.

2. La sua capacità di osservazione, spregiudicata e distaccata, e il suo pensiero rigorosamente razionale e logico conducono a una critica radicale della dottrina della retribuzione, propria della sapienza tradizionale, e pongono così indirettamente in discussione

1. A. Volten, *Das demotische Weisheitsbuch*, 1941, 165 (5,11); 174 (7,19), ecc.; v. anche S. Morenz e D. Müller, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Literatur*, AAL, ph. hist. Kl. 52, 1, 1961, 29 ss. 35 s. e F. Nötscher, *op. cit.*, 27 ss., che sottolinea come il concetto di destino acquista importanza in Egitto proprio in epoca tarda. In età ellenistica, poi, diverse divinità, soprattutto Iside, vengono designate come «Signore (-a) del destino», certo in contrapposizione con la concezione greca secondo la quale anche gli dei sono sottomessi al destino, v. Morenz-Müller, *op. cit.*, 30 s. R. Kroeber, *op. cit.*, 53 (v. anche S. Morenz, *Ägyptische Religion*, 1960, 72 ss. 80), vede soprattutto una connessione tra le concezioni del destino egiziane e quelle di Qohelet, e le contrappone a quella greca, che considera sostanzialmente diversa. Le differenze sicuramente non mancano, ma è singolare che in Qohelet – contrariamente a tutti gli altri libri dell'Antico Testamento – ricorra tutta una serie di espressioni indicanti il destino. La parola fiduciosa dell'orante *Sal.* 31,16 non dice ormai più molto a Qohelet, che ha con la preghiera solo un rapporto assai precario: 5,1.

uno dei pilastri della pietà giudaica. La categoria della «giustizia» non può più essere applicata a Dio. Laddove vi si faccia riferimento, essa viene vista in luce negativa; la giustizia non esiste sulla terra e non trova neppure la sua adeguata ricompensa.[1]

3. La sua concezione di Dio smarrisce in questo modo il suo riferimento diretto e personale con l'uomo e rischia di irrigidirsi, in quanto non solo l'operato di Dio è per l'uomo incomprensibile, ma anche ogni evento è determinato dal «flusso di tempo» (*'ôlām*, 3, 14) di Dio, persino amore e odio sono in suo potere (9,1), la preghiera appare priva di senso, devozione ed etica si riducono a una questione di saggezza di vita (5,1 ss.; 7,16). Dio è collocato lontano dall'uomo. Di fronte alla sua insondabile potenza Qohelet può certo esortare al timor di Dio (v. sopra, p. 257 n. 3), ma un autentico rapporto personale tra Dio e uomo non è più possibile. Non c'è più posto per ira e misericordia di Dio, né per una riflessione sui suoi comandamenti, su colpa e remissione. Ancora un passo, e il *Deus absconditus* di Qohelet diventa il *Fatum* impersonale.[2]

4. Tra Dio e uomo si interpongono le varie determinazioni del destino. «La realtà di Dio impallidisce sino a diventare 'destino'».[3] Un aspetto centrale del suo pensiero è costituito dall'inesorabile destino di morte (*miqreh*), la cui controparte positiva è la «porzione» (*ḥēleq*) di gioia che viene assegnata da Dio – in modo fondamentalmente arbitrario –; tutto dipende però da «*kairos* e sorte» (*'ēt rāfega'*, 9,11) e dal «flusso di tempo» che a entrambi è sovraordinato. Qohelet evita certo di ipostatizzare questi concetti: essi rimangono per lui forme attraverso le quali si manifesta l'imperscrutabile agire divino, tuttavia questo agire si attua secondo una legge rigorosa, solo a Dio comprensibile (11,5).

5. Di fronte all'ordine che Dio ha imposto al tempo e alla sorte, all'uomo rimangono soltanto la rassegnazione e, nella condotta pratica di vita, la scelta prudente della via di mezzo. Solo la possibilità del *carpe diem* – Qohelet ricorre qui a un *topos* largamente diffuso –, il godimento della parte assegnata da Dio, può conferire alla

1. 3,16; 5,7; 7,15. La conclusione rassegnata è in 7,16.

2. H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 237: «Dio diventa un *Fatum*...»; K. Galling: ZAW 50 (1932) 292: «... una fede che confina col fatalismo...».

3. *Loc. cit.*; cf. 288: «Confrontandosi col 'destino' il *giudeo* Qohelet sente impellente la questione sulla natura di Dio: provvidenza? retribuzione? *tyche*? *ananke*?».

vita un significato – per quanto limitato. In fondo anche questo non è altro che un tentativo di dimenticare (5,19), una «fuga davanti alla paura della morte».[1]

6. In questo senso si può legittimamente parlare di un «discutibile ideale educativo borghese» o di una «morale borghese» di Qohelet.[2] La «borghesia», intesa come la classe sociale benestante, che viveva del proprio capitale in forma di proprietà fondiaria o di altri investimenti (cf. *Eccl.* 11,1 s.), fu l'effettiva potenza dominante nel mondo ellenistico, che si trattasse di greci o di orientali. Il suo atteggiamento di fronte alla vita, energico e operoso, ma anche, nel complesso, orientato alla ricerca di sicurezza e al godimento dei piaceri, e, nonostante tutto il suo razionalismo, fondamentalmente conservatore, è stato magistralmente descritto da Rostovtzeff.[3] Nel regno tolemaico la «borghesia», a cui era sostanzialmente preclusa una partecipazione costruttiva alla vita politica, concentrò la propria attività soprattutto nel campo economico. L'esempio migliore è offerto da una figura come Zenone, per quanto anch'egli possedesse pure inclinazioni artistiche e letterarie. In un paese prevalentemente rurale come la Palestina tale «borghesia» aveva ancora una impronta aristocratica feudale. Fatto essenziale è tuttavia che Qohelet abbia ben compreso la pochezza spirituale di questa esistenza «borghese», pur senza proporre da parte sua un'alternativa etica.

Qohelet si trova a un bivio, al confine tra due epoche. Venuto a contatto con la crisi spirituale del primo ellenismo, il suo pensiero critico non poté più ricavare un senso soddisfacente dalla sapienza tradizionale, né, di conseguenza, dalla pietà e dal culto aviti. D'altro lato il suo atteggiamento conservatore aristocratico gl'impediva di rompere del tutto con la religione dei padri e di identificare Dio con l'imprevedibilità del destino. Dio è e rimane per lui il signore supremo di tutti gli accadimenti. Neppure poteva soddisfarlo la soluzione di compromesso a cui giunse l'apocalittica giudaica (v. sotto, pp. 402 ss.), che proprio allora andava sviluppandosi e che, per

1. *Op. cit.*, 290. 2. *Op. cit.*, 292.

3. M. Rostovtzeff, HW II, 874 s. 879 s., spec. 888 ss.: «una classe di individui che avevano conseguito grazie al loro impegno personale o ereditato dai genitori un certo grado di benessere, e vivevano non di entrate derivanti dal loro lavoro manuale, bensì dell'investimento del loro capitale accumulato in qualche ramo di attività economica» (e soprattutto delle loro proprietà fondiarie). V. anche la caratterizzazione data da H.L. Ginsberg, *Studies in Kohelet*, 1950, 44.

influsso di concezioni iraniche e greche, postulava la giusta retribuzione dopo la morte. Così non gli rimaneva altro che la soluzione pessimistica, secondo cui l'esistenza umana, con tutta la sua fatica e con tutti i suoi illusori successi, è priva di qualsiasi significato. Solo l'incrollabile ordinamento di Dio ha reale consistenza, ma esso rimane impenetrabile alla comprensione umana.

Come afferma espressamente il primo epiloghista (12,9-11), certo un suo allievo diretto,[1] Qohelet fu un «saggio» (*ḥākām*), che «insegnò ininterrottamente la scienza al popolo». Del suo maestro egli ricorda con quanta attenta ponderazione critica (*'iwwēn*), profondità d'indagine (*ḥiqqēr*), capacità formativa (*tiqqēn*) egli abbia formulato nuove massime di saggezza (*mᵉšālîm*), preoccupandosi tanto della perfezione formale quanto del loro contenuto veritativo (*dibrê ḥēfeṣ* e *dibrê 'ĕmet*). L'immagine dei «pungoli» e dei «chiodi ribaditi» può forse riferirsi alla forza tagliente e provocatoria del suo insegnamento. Verisimilmente l'allievo compose questo epilogo come una sorta di apologia del maestro, dal momento che subito dopo la sua morte era divampata una controversia intorno alla sua opera.[2] Poiché egli non apporta alcuna correzione teologica, ma caratterizza l'opera del suo maestro secondo una prospettiva essenzialmente laica e oggettiva, ne avrà probabilmente condiviso l'impostazione critica. È assai probabile che Qohelet, che combatté la sapienza tradizionale con le armi stesse della «sapienza», abbia fondato al tempo stesso una scuola, che continuò questo suo orientamento critico. L'unico luogo a cui si può pensare come teatro di queste controversie è Gerusalemme; le ipotesi di Dahood e di Albright, che suppongono come luogo di composizione dell'opera la Palestina settentrionale o le città fenicie, sono poco verisimili.[3] Eventuali echi linguistici si spiegano col fatto che a partire dall'epoca persiana tutta la Palestina fu sotto l'influsso culturale fenicio.[4]

Sia consentito, in conclusione, porre una questione puramente

1. K. Galling, HAT XVIII, 1940, 89: «Qui uno scolaro celebra i meriti del proprio maestro»; cf. anche H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 219: «Qui viene fatta una apologia di Qohelet», e R. Kroeber, *op. cit.*, 157. Per il carattere «aspro, tagliente, persino corrosivo della sapienza di Qohelet», v. W. Zimmerli, *Prediger*, ATD XVI, 1, 1962, 249.

2. H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 219 s., cf. anche 237: «Egli fece scuola e aveva avversari».

3. M. Dahood: Bibl 33 (1952) 30-52; 39 (1958) 302-318; cf. Albright, SVT III, 1955, 15.

4. Di tale influsso si è già più volte parlato: v. sopra, pp. 86 ss. 142 s. 158 ss. 189 s. 196 ss. 202 ss.; v. anche sotto, pp. 605 ss.

ipotetica: in che modo si sarà sviluppata la scuola di Qohelet? Sicuramente non nella direzione del secondo epiloghista (12,12-14), che, con il tono autorevole del maestro e a una certa distanza temporale da Qohelet, mette in guardia dal troppo scrivere e dal troppo studiare, riferendosi probabilmente a una produzione letteraria, purtroppo scomparsa, e a una attività di insegnamento di orientamento eterodosso, e pertanto da lui considerate pericolose (v. sopra, p. 242). Suoi interventi correttivi all'interno stesso dell'opera si possono congetturare in 11,9c e in altri passi ancora.[1] Con i suoi riferimenti, nella frase finale, al mantenimento delle *miṣwôt* e al giudizio di Dio, segna il passaggio alla sapienza «reazionaria» di un Siracide, che intorno al 180 a.C. proclamò nuovamente con particolare fervore la dottrina della retribuzione e per la prima volta identificò la «sapienza» con la legge, avviando così un processo che avrebbe condotto alla fine del suo universalismo (v. sotto, pp. 329 ss.). La rielaborazione «ortodossa» compiuta dal secondo epiloghista rese l'opera accettabile anche per ambienti fedeli alla legge e hasidici, così che il testo fu accolto persino nella biblioteca di Qumran e, più tardi, poté, seppure con difficoltà, essere canonizzato.[2] La scuola che nacque con Qohelet e che intravediamo con il primo epiloghista imboccò senz'altro una strada diversa. Una traccia si è forse mantenuta nell'altrimenti a noi sconosciuto maestro Antigono di Socho, fiorito intorno al 200 a.C., il cui motto si volge contro l'idea di ricompensa (*Ab.* 1,3):

1. W. Zimmerli, *Die Weisheit des Predigers Salomo*, Aus der Welt der Religion XI, 1936, 16 n. 2 e ATD XVI,1, 1962, 250; sul problema delle aggiunte ulteriori v. E. Meyer, UAC II, 38 s. È spesso difficile riconoscerle, poiché Qohelet più volte introduce, quasi come citazione, l'opinione dei suoi avversari (la sapienza tradizionale). K. Galling, RGG³ V, 512 attribuisce al secondo epiloghista ancora 3,17 (così da leggere, invece di 3,16, v. HAT XVIII, 1940, 49), 7,28-8,1; 7,18b; 8,5.12 s. O. Loretz, *op. cit.*, 290 ss. è propenso a riconoscere solo *un* epiloghista e respinge anche ogni ipotesi di rielaborazione. L'epilogo non uscirebbe «fuori da quanto appena detto nel libro di Qohelet», 297. Da un tale atteggiamento apologetico non ci si può naturalmente attendere un'autentica comprensione di un autore come il nostro, che viveva «all'estremo margine della fede jahvista» (G. v. Rad, *op. cit.* I⁴, 472).

2. V. le difficoltà per la canonizzazione del libro, R. Kroeber, *op. cit.*, 69 ss.; le argomentazioni di O. Loretz, *op. cit.*, 302 ss., che nega anche queste difficoltà, non sono corrette. La discussione in *Jad.* 3,5cd, che pose fine alla questione, avvenne certo nel II sec. d.C.; tuttavia dall'accenno di R. Šim'ôn b. Jôḥai alla controversia su questo argomento tra la scuola di Hillel e quella di Šammai si evince che la discussione si protrasse per diverse generazioni, in quanto la scuola di Šammai cessò di esistere praticamente dopo il 70 d.C.

«Non siate come gli schiavi che servono il padrone alla condizione di ricevere una ricompensa, ma come quegli schiavi che servono il padrone alla condizione di non ricevere ricompensa, e il timore del cielo sia su di voi».

Che in età successiva una tale enunciazione venisse trovata disdicevole, lo mostra l'aggiunta in *A.R.N.* 5: «affinché la vostra ricompensa sia doppia nella vita futura». Non del tutto senza un motivo, anche se contro l'evidenza storica, anche i sadducei e i Boethusei vennero ricondotti a successive generazioni di scolari di Antigono, che difendevano il godimento dei piaceri della vita, poiché non avevano la speranza in una esistenza dopo la morte.[1] L. Finkelstein suppone che la scuola di Qohelet fosse composta da «giudei del tipo dei cinici ateniesi» o da «plebei cinici».[2] Tuttavia sarà bene cercarla – al pari dello stesso maestro – piuttosto negli ambienti dell'aristocrazia gerosolimitana, e a questo punto sarebbe da porre la domanda se in questa scuola, sotto la crescente influenza spirituale greca, la critica che Qohelet rivolgeva alla sapienza tradizionale non sia sfociata in una critica alla religione giudaica nel suo complesso. Secondo quel poco che si sa del partito riformatore ellenistico dopo il 175 a.C., esso esercitò una critica assai aspra al culto del tempio e alle leggi rituali, e aveva una concezione di Dio così esangue e universalistica, che poté accettare l'identificazione di questo Dio con il dio universale celeste dei greci, Zeus Olimpio, o dei fenici, Ba'al-Šāmēm (v. sotto, pp. 605 ss.). Era forse questa la conclusione di un processo evolutivo che era stato avviato da Qohelet?

1. Su Antigono di Socho v. E. Bickerman(n): HThR 54 (1951) 153-165; W.F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, 350 è propenso a vedere in lui un influsso stoico. Il concetto impersonale di «cielo» sarebbe un'espressione per designare la *heimarmene*. Anche J. Bright, *A History of Israel*, 1959, 401 parla di influsso stoico, ma questo è sicuramente eccessivo. Il termine «cielo» sarà stato usato, come in genere nel giudaismo postbiblico, per sostituire il nome di Dio, v. sotto p. 607 n. 2. Su *A.R.N.* 5 (rec. A ed. Schechter 13a/b) v. anche R. Meyer, ThWb VII, 41. L. Levy, *op. cit.*, 42-45 considera storica questa tarda notizia e fa di «Ṣādôq o di Boethos», i presunti fondatori del sadduceismo, l'autore del libro di Qohelet. Su Ṣādôq non sappiamo nulla, (Simone f. di) Boethos era invece quell'alessandrino che fu nominato da Erode sommo sacerdote a Gerusalemme: v. sopra, p. 170 n. 3. Una tradizione parallela è attestata in *recogn. Clem.* 1,54 GCS II, 39 Rehm, al riguardo v. Th. Caldwell: Kairos 4 (1962) 108 s.

2. L. Finkelstein, *The Pharisees* I, ³1962, 230. 235. Finkelstein ritiene che in questo modo Qohelet si ponga entro una tradizione scolastica di orientamento critico, che discenderebbe da Giobbe. A parte il fatto che la differenza tra Giobbe e Qohelet è particolarmente rilevante (v. A. Lauha, *op. cit.*, 183-191), anche l'accostamento sociologico appare assai poco fondato.

Excursus 3
Qohelet e Salomone

Un aspetto singolare dell'opera è la pseudonimia, peraltro non estesa a tutto il testo. Lo «pseudonimo» *qōhelet* significa a un dipresso «capo dell'assemblea» o «oratore dell'assemblea»;[1] se si tratti di un titolo ufficiale – relativo, per esempio, a una carica specifica nella *gerousia* di Gerusalemme – è tuttavia incerto.[2] L'autore, d'altro canto, presenta se stesso come «re su Israele in Gerusalemme» (1,12), e l'espressione – come attesta l'introduzione 1,1, un'aggiunta di età successiva – non può che riferirsi a Salomone,[3] il «prototipo di tutti i maestri di sapienza»[4] in Israele. In questo si può facilmente ravvisare l'influenza tanto della tradizione deuteronomica, che presenta Salomone come un re saggio, autore di canti e di sentenze (*1 Re* 5,11 ss.), quanto del modello egiziano del testamento regale (v. sopra, p. 239 n. 2). Ma occorre anche considerare che la pseudonimia, che nel giudaismo comincia a essere documentata con una certa ampiezza solo dalla prima età ellenistica, era in Grecia già largamente diffusa, particolarmente nella poesia di carattere gnomico.[5] A questo deve aggiungersi che, a partire dal 300 a.C. circa, assistiamo a una folta produzione di «scritti di Salomone»: più o meno al tempo di Qohelet o al massimo a qualche decennio prima risale la redazione definitiva dei Proverbi e del Cantico dei cantici;[6]

1. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 667. Cf. sotto, p. 276.

2. R. Kroeber, *op. cit.*, 3 propende a considerare il nome «come un nome proprio... derivato da una funzione pubblica». Che però anche *mlk* sia da intendere come «consigliere» – secondo W.F. Albright, SVT III, 1955, 15 n. 2 – è poco verisimile. Lo stesso si dica dell'interpretazione proposta da H.L. Ginsberg, SVT III, 1955, 148 s. («property owner»). Sulla *gerousia* a Gerusalemme v. sopra, pp. 71 s.

3. Così K. Galling, HAT XVIII, 1940, 47 e H.W. Hertzberg, *op. cit.*, 52 ss. O. Loretz, *op. cit.*, 154 dubita che l'autore abbia pensato a un'identificazione con Salomone. 1,12 («re su Israele in Gerusalemme») non consente tuttavia altra conclusione.

4. J.A. Sint, *Pseudonymität im Altertum*, 1960, 139; v. sopra, p. 172 n. 2 e sotto, p. 495 n. 1. Riguardo alla tradizione sapienziale preesilica in Israele, risalente probabilmente a Salomone, v. A. Alt, *Kleine Schriften* II, [3]1964, 90-99 e R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 1965, 20 ss. (con bibliografia).

5. J.A. Sint, *op. cit.*, 140 ss.; cf. W.F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, 66 s.: falsificazioni deliberate sono rare nell'Oriente antico prima dell'età tolemaica.

6. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 640. 664. Naturalmente esistevano già raccolte più antiche che circolavano sotto il nome di Salomone, cf. *Prov.* 10,1 e *Sal.* 72,1; 127,1.

circa duecento anni dopo seguono i *Salmi di Salomone* e la *Sapienza*, ancora più tardi le *Odi* e il *Testamento di Salomone*, per tacere degli scritti di carattere magico che si trovavano in circolazione.[1] È così comprensibile che nei Settanta i 1005 canti di Salomone (*1 Re* 5,12) siano diventati 5000.[2] L'interesse alla «sapienza» di Salomone si manifesta anche nel Siracide, che, richiamandosi a *1 Re* 5,11, ne rileva con enfasi il carattere universale:

> «Come fosti saggio nella tua giovinezza,
> e lasciasti scorrere istruzione (*mûsār*) come il Nilo...
> Con i tuoi canti, i tuoi proverbi, i tuoi enigmi, i tuoi paragoni
> hai sbigottito tutti i popoli.
> Sino alle isole lontane giunse il tuo nome,
> e vennero per ascoltarti».[3]

Gli ultimi versi si riferiscono senz'altro alla visita della regina di Saba, ma poiché le «isole» spesso stanno a indicare gli arcipelaghi greci,[4] si dovrà pensare anche alla Grecia. Secondo una tradizione fenicia Menelao, di ritorno dalla guerra di Troia, avrebbe visitato a Tiro il re Hiram, proprio quando questi si accingeva a dare sua figlia in sposa a Salomone.[5] Il particolare rilievo conferito alla figura di Salomone in età ellenistica si spiega probabilmente allo stesso modo della rappresentazione di Enoc, Abramo e Mosè come «primi saggi», o dei fenici Mochos e Sancuniatone come «filosofi» dell'età precedente la guerra di Troia. Si voleva, cioè, dimostrare la maggiore antichità, e quindi la superiorità, della sapienza indigena rispetto a quella greca. La «sapienza» attribuita a Salomone si accrebbe via via sempre più e finì con l'abbracciare l'intero mondo visibile e invisibile, «la struttura del cosmo e la forza degli elementi» (*Sap.* 7,17, cf. 18-21). Il «filosofo peripatetico» giudeo Aristobu-

1. Cf. J.A. Sint, *Pseudonymität*, 154; Bousset-Gressmann, 495, E. Lohse, ThWb VII, 460 ss.; sulla letteratura magica che circolava sotto il nome di Salomone, v. K. Preisendanz, PW Suppl. VIII, 660 ss.

2. Anche a David, suo padre, venne attribuita una produttività non di molto inferiore (4050 salmi): DJDJ IV, 91 ss.

3. *Sir.* 47,14.17.16 s., v. M.S. Segal, *Sēfer Ben-Sîrā*, ²1958, 226. Il v. 16 è trasmesso solo dai LXX.

4. Cf. *1 Re* 5,14 e 10,1, dove però non si parla ancora di «isole». Per il significato di «Grecia» o «Egeo», v. *Dan.* 11,18; cf. anche *Is.* 11,11; *Ez.* 27,3 e 27,6; forse il Siracide riprende l'espressione da *Sal.* 72,10.

5. Menandro di Efeso e Laitos, v. FGrH 784 F 1, v. sopra, pp. 167 s. e 203 ss.

lo, intorno al 170 a.C. (v. sotto, p. 337 n. 1), lo menziona «come uno dei suoi precursori», superiore per vigore e vividezza di espressione ai filosofi della scuola peripatetica;[1] secondo Giuseppe, poi, Salomone «filosofava» intorno all'intera natura, e, conformemente al pensiero dell'età ellenistica, questa sapienza universale e totalizzante poteva configurarsi solo in senso *magico*.[2] In questo modo Salomone diventò, per il mondo ellenistico-romano, accanto a Mosè, il grande e sapiente maestro delle scienze occulte, assai più antico dei primi filosofi greci, paragonabile ai «maghi» Zoroastro e Ostanes o all'egiziano Hermes-Thot. Si spiega in questo modo il significato che si attribuì alla sua figura nella magia antica, già a partire da epoca precristiana, come ci attestano la Sapienza e Giuseppe. Il numero di trattati astrologici, alchimistici, iatromantici e simili a lui attribuiti, senza considerare gli amuleti e le gemme magiche, è pressoché sterminato.[3] Questo fu uno degli aspetti relativamente ai quali il paganesimo ellenistico-romano si mostrò straordinariamente interessato alla tradizione giudaica e sincretismo giudaico e sincretismo pagano si tesero la mano.[4]

Qohelet scrisse prima che si manifestasse questo fenomeno e rimase pertanto immune dalle conseguenze che da esso derivarono. Egli scelse Salomone come «autore» della sua opera, in quanto la figura del re più saggio e più ricco contribuiva efficacemente a dare risalto alla sua tesi fondamentale sull'inconsistenza della vita umana. Che egli stesso, poi, non prendesse molto sul serio questo travestimento pseudonimico, mostra l'affermazione che si legge in 1, 16 e in 2,9, incongruente con il contesto. La pseudonimia vale solo, propriamente, per la sezione 1,12-2,12b; successivamente l'indivi-

1. Eus., *praep. ev.* 13,12,11a, sul fondamento di *Prov.* 8,22 ss. (v. sotto, pp. 341 s.); citato da N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos*, TU 86, 1964, 32 n. 2. Salomone appare qui come il secondo grande «filosofo» giudeo accanto a Mosè.

2. *Ant.* 8,44: ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησε. La tradizione che vede in Salomone un mago si è sviluppata in Palestina; essa discende da *1 Re* 5,12 s. Giuseppe è già a conoscenza di una ampia letteratura magica sotto il nome di Salomone, *ant.* 8,45; cf. anche *Bar. syr.* 77,25 e Ps. Philo 60,2 ed. Kisch 261: *nascetur de lateribus meis qui vos domabit*, David nel suo *Citharismus contra daemonium Saulis*, al riguardo v. K. Preisendanz, *op. cit.*, 663; anche la stesura originaria del *test. Sal.* è forse stata compiuta in Palestina, v. *op. cit.*, 688. 690. Testimonianze rabbiniche in Bill. IV, 533 ss.

3. Vedi K. Preisendanz, PW Suppl. VIII, 662-704, cf. anche Schürer III, 418 s., F. Pfister, PW XIX, 1451 s. e P. Festugière, *Révélation* I, 20 ss. 41. 145 s. 152 ss. 200. 339.

4. Sulla magia giudaica e soprattutto essenica v. sotto, pp. 491 ss.

dualità dell'autore spezza la forma pseudonimica. Il primo epilogo del suo discepolo usa pertanto come *nomen proprium* per il suo maestro il termine *qōhelet* (12,9), che, secondo Eissfeldt, doveva forse, in origine, caratterizzare Salomone come «oratore».[1] Per il resto la ricchezza e la sapienza di Salomone dovevano costituire un corrispettivo dello sfarzo e della magnificenza dei sovrani tolemaici, i più ricchi e i più colti del mondo di allora. Salomone era, per così dire, la loro controparte giudaica. Lo storico Filarco, ancora vivo nel III sec. a.C., riferisce a proposito di Tolemeo II Filadelfo (285-246 a.C.) un aneddoto che, con la contrapposizione tra *hybris* sfrenata e disperazione pessimistica, può essere preso a illustrazione del Salomone di Qohelet:[2]

«Tolemeo, il secondo re d'Egitto con questo nome, sebbene fosse il più splendido dei sovrani e più di ogni altro si dedicasse alla cultura e allo studio (παιδεία), a tal punto tuttavia si ingannò nella sua capacità di giudizio e si travìò per il lusso smodato, da credere che sarebbe vissuto per sempre, affermando di aver raggiunto, lui solo, l'immortalità. Ma quando, dopo un doloroso attacco di podagra, protrattosi per più giorni, cominciò a sentirsi meglio e si mise a osservare, attraverso le finestre del suo palazzo, la folla degli egiziani che lungo il fiume consumavano la loro semplice colazione (cf. *Eccl.* 5,11.16) distesi sulla sabbia in assoluta libertà, esclamò: 'O me infelice, che non posso diventare uno di questi!'».

4. *Il Siracide e lo scontro con il libero pensiero ellenistico a Gerusalemme*

a) *La personalità del Siracide, la struttura della sua opera e la situazione politica e sociale a Gerusalemme*

Rispetto a Qohelet, per il libro del Siracide l'epoca di composizione, il clima spirituale e la personalità dell'autore si lasciano più facilmente determinare.[3] Il nipote abiatico dell'autore, nel 38° anno

1. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 667.

2. FGrH 81 F 40 (Athen. 12,536e), v. in proposito E.R. Bevan, *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, 1927, 78.

3. Per il testo ebraico (M) v. M.S. Segal, *Sēfer Ben-Sîrā*, [2]1958 (in ebraico); R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach hebr. und deutsch*, 1906; Id., *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, 1906; spec. su 33,4-34,1 v. I. Lévi: REJ 92 (1932) 139-145; su 15 e 16,1-9 v. J. Schirrmann: Tarbiz 27 (1958/59) 440-443 e su 39,27-44,17 i nuovi frammenti, ed. Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada*, 1965. Per il testo greco (G) v. *Sapientia Jesu filii Sirach*, ed. J. Ziegler, 1965 (è il vol. XII,2 dell'edizione dei LXX di Gottinga). Per il testo siriaco

del «re Evergete» – ovvero Tolemeo Fiscone VII Evergete II, 170-164 e 145-117 –, ossia nel 132 a.C., arrivò, secondo quanto egli stesso riferisce nel prologo della traduzione greca, in Egitto, dove, presumibilmente dopo la morte del re (117 a.C.), tradusse in greco, in forma relativamente libera, l'opera del nonno. In tale vicenda è possibile scorgere una testimonianza dell'influsso, pure in altre circostanze rilevabile (vedi sopra, pp. 217 s.), che la pietà palestinese esercitò sulla diaspora d'Egitto in età asmonea.[1] L'autore stesso, il cui nome completo era Jēšûa' b. 'El'āzār b. Sîrā,[2] celebra in un inno (50,1-24), con accenti di intensa commozione, un sommo sacerdote Šim'ôn, presumibilmente Simone II, che secondo Giuseppe (*ant.* 12, 224.229.238; 19,298) esercitava il suo ministero al tempo della conquista di Gerusalemme da parte di Antioco III, 199/198, da identificare anche, con ogni probabilità, con Šim'ôn il Giusto, ricordato in *Ab.* 1,2 (v. sotto, pp. 550 s.). Poiché il Siracide presuppone la sua morte, e d'altro canto non si trova nell'opera traccia alcuna dell'inasprimento della situazione a Gerusalemme in conseguenza della deposizione di Onia III, 175/174 a.C., e dell'istituzione di un ginnasio (v. sopra, pp. 158 ss.), la composizione del testo sarà da porre press'a poco tra il 190 e il 175 a.C.[3]

Come nel caso di Qohelet, si tratta di un'*opera della vecchiaia*, che *raccoglie* l'esperienza e i frutti di una vita; il suo carattere è vario e composito: contiene da una parte un cospicuo patrimonio tradizionale di sentenze, dall'altra una serie di poesie inniche e didascaliche, odi sulla sapienza (1,1-20; 4,11-19; 14,20-15,8; 24,1-34;

(Syr) v. *Libri V. T. apocryphi Syriace*, ed. P. De Lagarde, 1861. Devo alla cortesia del dr. H.P. Rüger tutta una serie di osservazioni di critica testuale, v. anche la sua tesi di abilitazione *Text und Textform im hebr. Sirach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente*, BZAW 112, 1970.

1. Sulla datazione della traduzione c'è generale accordo, v. Schürer III, 216; N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach*, 1913, XXXI ss. e O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 809; cf. anche H.J. Cadbury: HThR 48 (1955) 219-225.

2. I nomi variano, v. 50,27 e il colofone 51,30 (M), il prologo e il titolo apposto alla traduzione greca, così come il testo siriaco. Decisivo è tuttavia che il nipote, nel prologo, riporti come nome del nonno «Gesù»; da qui occorrerà correggere 50,27; v. Schürer II, 215 s. e Oesterley-Box in R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* I, 291 s.

3. Oesterley-Box, *op. cit.* I, 293; R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 367; O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 809. La datazione 174-171 a.C. (ovvero dopo l'inizio della riforma a Gerusalemme), proposta da N. Peters, *op. cit.*, XXXIV-XXXVII, non si accorda con la situazione storica presupposta dall'opera.

51,13-21), inni a Dio, glorificato come sapiente creatore (v. sotto, pp. 299 ss.), e, soprattutto, l'«elogio dei padri» (44,1-49,16), una celebrazione delle grandi figure della storia biblica, fatto unico e senza precedenti nella letteratura sapienziale, nella quale sino ad allora era stata del tutto assente la «dimensione storica». Le forme poetiche che il Siracide impiega con grande perizia sono molto varie, e spaziano dal semplice distico della massima sapienziale sino al più elaborato canto di lamento o di ringraziamento. Per questa sua versatilità – un aspetto formale della poesia ebraica di età tarda – si distingue profondamente dalla sapienza più antica.[1] Inoltre proprio le parti poetiche – come sarà più tardi per gli inni di lode del Maestro di Giustizia (v. sotto, pp. 463 n. 1) – esprimono il pensiero teologico dell'autore. Rappresentano poi una novità assoluta nella poesia ebraica e tradiscono l'influsso di consuetudini letterarie ellenistiche alcune particolarità formali dell'opera, quali le intestazioni di singole sezioni, la presenza di formule connettive di transizione da un argomento all'altro, la menzione del proprio nome (50,27), come sigillo d'autore.[2] Un'altra novità rispetto alla sapienza più antica è il fatto che l'autore solo molto raramente esprime i propri pensieri in singole sentenze autonome, ma, di norma, tratta in unità compositive più ampie determinati temi stabiliti.

Sulla persona dell'autore conosciamo pochi particolari. Con ingenuo orgoglio parla della sua professione di «*scriba*» (*sôfēr*); il faticoso impegno di tutta una vita per raggiungere la sapienza rappresentava per lui la vetta più alta a cui un uomo potesse arrivare:[3] «Scribi che non sono altro che scribi compaiono qui a Gerusalemme per la prima volta».[4] Nell'inno conclusivo, che descrive la sua personale ricerca di sapienza, strenuamente condotta sin dalla prima giovinezza, invita gli «ignoranti» nella sua «casa dell'istruzione» e alla sua «cattedra» (51,23.29).[5] Dobbiamo quindi raffigurar-

1. Sui vari generi presenti nell'opera, v. W. Baumgartner: ZAW 34 (1914) 161-198. Cf. anche W. Jenni, RGG³ III, 654.

2. Intestazioni in G: 20,27; 23,7; 24,1; 30,1.16; 44,1; 51,1; in M: 31,12 (G 34,12); 41,14; 44,1. Formule di transizione: 42,25 a 43,1; 43,33 a 44,1 e 49,16b a 50,1; al riguardo v. I. Lévi, *L'Ecclésiastique* I, 1898, XXV, cf. 50 e L. Bigot, *Dictionnaire de Théologie Catholique* IV,2, 1920, 2047. Sulla forma letteraria influenzata dall'ellenismo v. anche A. Schlatter, GI³, 100. 3. 38,24-39,11; cf. 1,24b; 8,8 s.; 24,30 ss.; 37,26; 44,10-15.

4. A. Schlatter, GI³, 97.

5. *Sir.* 51,13-30. La prima parte dell'inno si legge in una versione più antica in 11QPsDav.

celo come un maestro di sapienza che svolgeva attività scolastica di insegnamento. Di conseguenza le sue esortazioni sono spesso rivolte a giovani,[1] più di altri minacciati dalle fascinose seduzioni della cultura ellenistica. Un concetto chiave dominante nella sua opera è *mûsār*, che suo nipote traduce con παιδεία. La «tensione educativa» della «sapienza» giudaica e quella del mondo ellenistico trovano qui un punto d'incontro.[2] È presumibile che nella Gerusalemme del Siracide fossero attive diverse scuole sapienziali con orientamenti differenti e talora in contrasto tra loro. A questo forse può alludere la caratterizzazione dei diversi tipi di maestri:

«Ci sono uomini saggi, che sono saggi per molti,
ma per se stessi sono stolti.
Ci sono uomini saggi, che per i loro discorsi sono odiosi,
da ogni ( ) vantaggio sono esclusi.
( ) Ci sono uomini saggi, che sono saggi solo per se stessi,
(essi godono) il frutto del loro sapere nella loro vita.
Ci sono uomini saggi, che sono saggi per il proprio popolo.
Il frutto del loro sapere è affidabile.
Chi è saggio solo per se stesso si sazia con piaceri,
e tutti coloro che lo vedono lo proclamano beato.
Chi è saggio per il proprio popolo acquista gloria,
e il suo nome vivrà per l'eternità».[3]

Il Siracide ha così posto la sua sapienza al servizio del popolo, per esempio nei suoi viaggi, che effettuò probabilmente con incarichi politici:

«L'uomo che ha molto viaggiato ha conosciuto molte cose,
e chi è ricco di esperienza può raccontare molte cose.
Chi non ha fatto esperienze sa poco,
ma chi ha molto viaggiato raccoglie ricco sapere.
Molto ho visto nei miei viaggi,
e molte cose mi sono passate accanto.

ed. J.S. Sanders, DJDJ IV, 1965, 79 ss. Possiamo qui vedere come il Siracide abbia elaborato originali più antichi.

1. V. la frequente formula: «figlio mio»: 2,1; 4,20; 6,18.23 (G, Syr), ecc.; al riguardo G.F. Moore, *Judaism* I, 38: «The inclination to adopt Hellenistic civilization... was nowhere stronger... than among the young aristocrats, who were sent to school to him». In modo simile I. Heinemann: MGWJ 82 (1938) 159.

2. R. Smend, *Griechisch-Syrisch-Hebräischer Index z. Weisheit d. J. Sirach*, 1907, 176 s.; nella traduzione greca il concetto ricorre ancor più spesso. Cf. sopra, pp. 148 ss.

3. 37,19-26; il testo è secondo V. Hamp, *Sirach*, Echterbibel, 1951, 98 s. Le parentesi segnalano l'omissione di passaggi secondari.

Spesso mi trovai in pericolo di morte,
e fui salvato grazie alle cose che ho appreso» (34 [G 31],9-13).[1]

Questa informazione biografica è integrata dalla descrizione dello scriba che sta al servizio dei «principi» (*śrjm*), compare davanti ai «sovrani» (*ndjbjm*) e «viaggia attraverso paesi e popoli» (39,4; v. sopra, p. 84). L'affascinante mondo ellenistico non era quindi per nulla sconosciuto al Siracide; dai suoi viaggi, anzi, si potrebbe addirittura dedurre che egli avesse pure una qualche conoscenza della lingua greca. Poiché, poi, parla ripetutamente della presenza di sapienti nei consigli e nelle assemblee popolari,[2] si sarebbe propensi a pensare che egli per qualche tempo ricoprisse anche cariche pubbliche, forse in veste di giudice o di consigliere e membro della *gerousia*;[3] è pure possibile che egli sia stato uno di quegli «scribi del tempio», menzionati nel decreto di Antioco III (Ios., *ant.* 12,142; v. sopra, p. 172). Se egli stesso fosse di origine sacerdotale o levitica, non risulta con evidenza; in ogni caso egli, contrariamente a Qohelet, mantenne sempre un atteggiamento favorevole nei confronti del tempio, della classe sacerdotale e del culto, celebrò gli inalienabili privilegi dei sacerdoti[4] e, soprattutto, manifestò la propria ammirazione nei confronti dell'oniade Simone (50,1-24), per quanto dopo la sua morte la potenza di quella famiglia sommosacerdotale divenisse bersaglio di pesanti attacchi, per via degli intrighi dei Tobiadi, di avvenimenti quali l'affare di Eliodoro (v. sopra, pp. 69 s. e sotto, pp. 552 s.), e, non da ultimo, dei contrasti sorti tra i figli dello stesso Simone. Verisimilmente il Siracide pensava a questa situazione di pericolo, quando rivolse alla discendenza sommosacerdotale di Pinehas la seguente esortazione:

«Egli conceda saggezza al vostro cuore (cf. *1 Re* 3,9),
per guidare il popolo con giustizia (da integrare in M secondo G);
affinché la vostra virtù non sia dimenticata,
né la vostra potenza, sino alle più remote generazioni» (45,26 s.).

1. Sul testo al v. 12 e ai vv. 13 s. v. V. Hamp, *op. cit.*, 90. Si potrebbe pensare, per esempio, a una ambasceria ad Antiochia, come quella di *2 Macc.* 4,11.

2. 4,7; 15,5; 21,17; 38,33; 39,10.

3. Giudice: 38,33 cf. 4,9.15; 10,1 s.24; consigliere dei governanti: 11,1; 13,9; 20,27; 39,4; v. W. Baumgartner, *op. cit.*, 162.

4. 7,29 ss.; 35 (G 32),6 ss.; elogio di Aronne, 45,6-22, e dell'alleanza con Pinehas, 45,23-26; la difesa dei privilegi sacerdotali, 45,13.18; l'inno a Simone il Giusto, 50,1-21. I leviti, invece, non vengono menzionati, v. sopra, p. 121 n. 3.

Di seguito al panegirico di Simone il Giusto ripete:

> «Egli conceda saggezza al vostro cuore,
> e regni la pace fra voi (!).
> Rimanga sempre il suo favore con Simone,
> ed egli rinnovi a lui l'alleanza con Pinehas,
> che non venga mai abolita, per lui e per la sua discendenza,
> finché dura il cielo» (50,23 s.).

Strettamente connessi con queste esortazioni si possono considerare i versi seguenti:

> «Non chiedere a Dio il potere,
> e tantomeno al re un posto d'onore.
> Non considerarti giusto davanti a Dio
> e davanti al re non atteggiarti a saggio.
> Non cercare di diventare giudice (ms. A *mwšl*),
> se tu non hai la forza di porre fine all'arroganza;
> perché tu non debba tremare davanti al potente
> e gettare una macchia sulla tua rettitudine (G)» (7,4-7).

Questi pensieri sono formulati in modo troppo concreto e specifico per una massima sapienziale di carattere generale. Essi potrebbero bene attagliarsi a Onia III, il successore di Simone: incapace di imporsi alle fazioni in lotta e di arginare l'influsso delle famiglie più ricche, si mise dalla parte del torto attuando una politica filotolemaica e accettando un deposito in denaro da parte del tobiade Ircano in Transgiordania; fu quindi denunciato dai suoi oppositori e infine chiamato a render conto del suo operato davanti al re Seleuco IV Filopatore ad Antiochia, dove fu trattenuto.[1] Se questa interpretazione cogliesse nel segno, l'opera del Siracide sarebbe stata conclusa prima dell'ascesa al trono di Antioco IV (settembre del 175 a.C.). Il suo decisivo intervento a favore degli Oniadi e in difesa dei privilegi dei discendenti di Aronne e di Pinehas mostra che gli uni e gli altri erano al tempo oggetto di contestazione.

Nel complesso il Siracide manifesta un accentuato *interesse politico*, orientato in senso giudaico nazionale e culminante nell'attesa di salvezza per il suo popolo, in una prospettiva assolutamente ter-

1. Cf. *2 Macc.* 3,4 ss.11; 4,1 ss.; v. anche sopra, pp. 39 s., e sotto, pp. 552 s. A. Schlatter, GI[3], 94 s., ritiene che l'autore non intenda in alcun modo richiamare la situazione politica del suo tempo, ma questa valutazione è difficilmente accettabile, cf. ad esempio 10,8. 14.16 ss.; 16,4 ss. Il fatto è che non può parlare apertamente.

rena.[1] D'altra parte il suo atteggiamento nazionalistico, ostile agli stranieri – antiseleucide si potrebbe definire – è temperato da una cautela che poggia certo su esperienze negative:

> «Non metterti contro la corrente di un fiume (4,26b) ...
> e non opporti ai dominatori (*mwšljm*)» (4,27).
> «Non contendere con un grande,
> perché vuoi cadere nelle sue mani?» (8,1).

Vediamo quindi coesistere in lui due tendenze contrastanti: da un lato l'impegno politico e religioso, la protesta contro l'arroganza dell'aristocrazia libera pensatrice, già ormai impregnata di spirito ellenistico; dall'altro la tradizionale cauta avvedutezza del saggio, che di fronte ai potenti consiglia il silenzio e la sottomissione.[2]

Questa tensione percorre tutta la sua opera, ed è, si può dire, costitutiva della sua personalità: da una parte egli è un maestro di sapienza, in larga misura vincolato alla tradizione; dall'altra tuttavia la consapevolezza intellettuale lo porta ben oltre il semplice compito di chi soltanto trasmette un insegnamento tradizionale, e assume *tratti profetici*. Così egli conclude il grande inno che celebra la sapienza antica, identica alla torà, e costituisce la parte centrale e culminante dell'intera opera, paragonandosi a un canale che distribuisce le acque di un fiume e in esso poi va a sfociare (24,30 s.), e identificandosi poi in un «faro»:

> «Ancora io voglio irradiare la (mia) dottrina come luce dell'aurora e voglio che risplenda molto lontano.
> Ancora io voglio effondere l'insegnamento come (così G; Syr 'in') *parole di profeta* (G ὡς προφητείαν; Syr *b-nabiutā*) e lasciarlo alle generazioni più lontane».[3]

Se a Dio piace, il *sôfēr* viene colmato dello «spirito della saggezza», egli «riverserà come pioggia (ἀνομβρήσει = *hibba'*) parole di

1. 17,17; 35 (G 32),22 ss.; 36 (G 33),1-22; 50,25 s.; cf. anche 48,24 s.; 49,10; 50,4. Agli stranieri e ai non giudei consiglia (10,22) il timor di Dio, ossia la conversione al giudaismo.

2. Cf. 4,7; 7,14; 8,10 s.14; 9,13; 13,9-13; 26,5: timore di calunnie e di tumulti popolari; v. anche R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 371 a 1,22-24 e V. Tcherikover, HC, 148: «in several plans in his book we feel that behind this humility lies a feeling of fear of the powerful rather than respect for authority».

3. 24,32 s., cf. R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, 224; anche nell'epilogo 50,27c occorre probabilmente leggere *njb'* anziché *njb'*, così R. Smend, *op. cit.*, 493 s.; N. Peters, *op. cit.*, 436 e W. Baumgartner, *op. cit.*, 186. Cf. anche il riferimento a *Is.* 55,1 in *Sir.* 51,24 s.

sapienza» e celebra Dio col suo inno.[1] Come già aveva mostrato W. Baumgartner, il Siracide impiega con varietà di modi *generi profetici*, come nelle profezie sul minaccioso giudizio di Dio, 35 (G 32), 22-26, e nella promessa di salvezza, 47,22; anche la preghiera per la liberazione del popolo, strutturata come una lamentazione, 36 (G 33),1-22, ha la forma di una profezia (cf. v. 21). Si può qui rilevare «una singolare contaminazione di sapienza e profetismo».[2] Come Simone il Giusto chiude il catalogo dei signori d'Israele (sacerdoti e re), allo stesso modo l'autore stesso chiude il catalogo dei profeti e dei sapienti del popolo:

> «Io da parte mia mi son dedicato per ultimo allo studio (*'ḥrwn šqdtj*)
> e (fui) come uno che fa la racimolatura tra i vendemmiatori.
> Con la benedizione di Dio sono giunto in cima,
> e come un vendemmiatore ho riempito i tini.
> Badate che non mi sono affaticato per me solo,
> ma anche per tutti coloro che cercano istruzione
> (παιδεία, in M lacuna, presumibilmente *mûsār*)».

La sentenza si chiude con un'esortazione rivolta, probabilmente, alla famiglia sommosacerdotale e alla *gerousia* (v. sopra, pp. 71 s.): qui l'intonazione profetica riceve un'evidente coloritura politica:

> «Ascoltatemi, principi del popolo ( ),
> e voi, capi della comunità (*mwšlj qhl*), fate attenzione».[3]

Ci troviamo qui di fronte a una profonda trasformazione dell'antica istituzione del *sôfēr*, destinata a diventare decisiva per il successivo sviluppo del giudaismo e anche per il cristianesimo primitivo. Il «maestro di sapienza» diventa «scriba», a misura che sempre più concentra la sua attività sulla sacra scrittura. Forse, in polemica con i liberi pensatori «ellenisti», quegli ambienti di orientamento nazionalistico conservatore, che al tempo del sommo sacerdote Simone il Giusto accrebbero notevolmente il loro peso politico, avevano ravvivato l'interesse per la tradizione storico-profetica d'Israele, al di là della Torà, la cui importanza era fuori discussione, e dato impulso alla formazione del canone. Per il Siracide, in ogni caso, an-

1. 39,6 cf. 18,29. Per *hibbîă'* cf. 16,25 e 50,27d, v. anche W. Baumgartner, *loc. cit.*

2. W. Baumgartner, *op. cit.*, 186-189 (le parole citate 186-187).

3. 33 (G 30),16. 25-27 (testo secondo V. Hamp, *op. cit.*, 88). L'espressione «capi della comunità» potrebbe forse intendere la *gerousia*.

che gli scritti «Profetici», da Giosuè sino ai Dodici Profeti, costituivano un'indiscussa autorità, come mostra la sua descrizione del *sôfēr* ideale:[1]

> «Diverso è il caso di chi consacra la vita al timor di Dio (Syr)
> e medita sulla *legge* dell'Altissimo.
> Egli indaga la sapienza di tutti gli antichi,
> e si dedica agli scritti *profetici* (προφητείαις)» (38,34cd; 39,1).
> . . .
> «Egli comprende (Syr) consiglio e scienza,
> e nei suoi (*scil.* di Dio) misteri indaga.
> Egli rende manifesto il valore educativo (παιδεία) del suo insegnamento
> e fonda la sua gloria sulla *legge dell'alleanza* del Signore» (39,7.8).[2]

Lo studio della Torà e degli scritti Profetici presuppone tuttavia lo «spirito di intelligenza» (39,6). Lo scriba accoglie così l'eredità dei profeti – tra i quali il Siracide annovera anche Mosè – e deve difenderla tra i pericoli e le minacce del presente. Due erano le strade che si aprivano a questo sviluppo: la prima portava a una nuova forma di «profetismo», fondata sull'interpretazione ispirata della Torà e dei Profeti, come avverrà nell'essenismo, presso gli zeloti e nel primo cristianesimo;[3] l'altra alla istituzionalizzazione dell'esegesi, come sarà tra i rabbi. I primi passi in questa seconda direzione li vediamo compiersi già nel Siracide, dove i profeti, attraverso uno schema esegetico razionalistico e storico-salvifico, si trasformano in interpreti e predicatori della legge e annunciatori della futura salvezza d'Israele. Lo scriba e il profeta «si distinguono ora uno dall'altro non più nella sostanza della loro missione, bensì soltanto... per il diverso grado di intensità con cui la svolgono».[4] Secondo la raccolta sapienziale di salmi davidici rinvenuta nella grotta 11 di Qumran, anche David era *sôfēr* ripieno di «uno spirito intelligente e illuminato» (*rwḥ nbwnh w'wrh*), e un *ḥākām*, che compose «per

1. J.K. Koole: OTS 14 (1965) 374-392, spec. 386 ss., e E. Jacob, *L'histoire d'Israël vue par Ben Sira, Mélanges bibliques A. Robert*, 1957, 289 s.

2. Per il testo v. V. Hamp, *op. cit.*, 103 s. J. Koole, *op. cit.*, 376, rileva che il verbo *drš* in riferimento alla torà significa la spiegazione della legge, v. 32 (G 35),14 s.; *contra* – ma probabilmente a torto – G. Mayer, RAC VI, 1195.

3. Sull'essenismo v. sotto, pp. 451 ss. 491 s.; sul profetismo nel giudaismo v. R. Meyer, ThWb VI, 813 ss. e M. Hengel, *op. cit.*, 236 ss.

4. R. Meyer, ThWb VI, 818, sulla concezione rabbinica del profetismo; sul Siracide v. J. Koole, *op. cit.*, 381.

ispirazione profetica» (*bnbw'h*) tutti i suoi 4050 tra salmi e canti. Tra la Palestina e Alessandria non c'è sostanziale differenza nel modo in cui viene concepita e raffigurata l'ispirazione divina.[1] Ciò che tuttavia distingueva i sapienti e i profeti della più antica storia d'Israele rispetto alla fiacchezza spirituale del tempo presente erano le loro «personalità eroiche, che si manifestavano soprattutto in miracoli straordinari».[2] L'*elogio dei padri* ricorda per quest'aspetto quel tipo di glorificazione eroica che si affermò in età ellenistica, formalizzandosi nel genere biografico del *de viris illustribus*.[3] Il genere particolare della glorificazione eroica di capi di popolo e di profeti, che, all'interno di una prospettiva storico-salvifica, culmina in una esortazione per il presente, prosegue nel «testamento» di Mattatia, *1 Macc.* 2,49-68. Altra notevole caratteristica è il «principio di successione» (*Sir.* 46,1; 47,12; 48,12), in virtù del quale viene assicurata la continuità temporale alla storia della salvezza. Per «successore» il Siracide usa il termine aramaico *tahălîf* (44,17; 46,12; 48,8), sconosciuto all'Antico Testamento. Anche Eupolemo nella sua opera storica diede un preciso ragguaglio sulla «successione» profetica e regale (FGrH 723 F 2b = Eus., *praep. ev.* 9,30,1 ss. e F 5 = *praep. ev.* 9,39,2). Giuseppe parlerà, più tardi, della τῶν προφητῶν ἀκριβὴς διαδοχή (*Ap.* 1,41), e nei *Pirqe Abot* la catena ininterrotta dei maestri garantisce l'autorità della torà orale (*Ab.* 1,1 s., v. sopra, pp. 177 s.). La continuità della tradizione deve, al pari dell'idea dell'ispirazione divina, fornire un sostegno razionale all'eredità dei padri e fondarne l'autorità. Anche a questo riguardo si manifesta nel Siracide un atteggiamento *apologetico*. La letteratura e la

1. J.A. Sanders, DJDJ IV, 92: 11QPs[a]DavComp col. 27,4 e 11; sulla concezione dell'ispirazione nel Siracide v. anche J.L. Koole, *op. cit.*, 382 s., che rimanda a *ep. Ar.* e a Philo, *vit. Mos.* 2,40 (M 1,140). Cf. anche l'ispirazione nel di poco posteriore Aristobulo, sotto, pp. 339 s.; inoltre *Sap.* 7,7.15.27 ecc.

2. V. nell'«elogio dei padri»: 45,2 Mosè; 45,19 Aronne; 46,4 Giosuè; 46,15 ss. Samuele; 47,3 David; 48,3 ss. Elia; 48,12 s. Eliseo; 48,20.23 Isaia; 49,8 Ezechiele; 49,14 Enoc; al riguardo v. E. Jacob, *op. cit.*, 290 s. e sull'«elogio dei padri» R.T. Siebeneck: CBQ 21 (1959) 411-428.

3. Cf. E. Jacob, *op. cit.*, 290: «ce genre de l'éloge des individus est une nouveauté dans l'A.T.»; v. anche R.T. Siebeneck, *op. cit.*, 413 s. e R. Pautrel: RSR 51 (1963) 541 s. La biografia greca raggiunse il suo culmine, per influsso peripatetico, nel III sec. a.C., con Ermippo, Satiro e Sozione. Quest'ultimo scrisse, tra il 200 e il 170 a.C., le διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων, v. Stenzel, PW 2[a] s. III, 1235 ss. Sugli *exempla* nella biografia antica v. A. Lumpe, RAC VI, 1229-1257.

storia sacre d'Israele, con le loro grandi figure e grandi opere, sono di gran lunga superiori a quelle non giudee della Grecia (44,3-9), c la «sapienza ispirata» del *sôfēr*, così come la tradizione profetica, a lui affidata e da Dio guidata, è in grado di arginare la pericolosa influenza della «sapienza greca», fondata esclusivamente sulla ragione umana.

La tensione tra una «critica del tempo», condotta con *pathos* profetico, e la sapienza tradizionale, fondata sull'osservazione e sull'esperienza – e talora tale da apparire angusta ed egoistica – si manifesta nella *«predicazione» sociale* del Siracide. Egli sa apprezzare la ricchezza onestamente e onorevolmente acquisita, che garantisce una esistenza sicura e tranquilla, così come apprezza il moderato godimento dei piaceri della vita, e, analogamente, detesta la povertà colpevole e la mendicità.[1] Tuttavia ancora più energicamente mette in guardia dai pericoli della ricchezza ed esorta a un comportamento misericordioso, conforme alla volontà di Dio. In quest'atteggiamento, tra l'altro, si evidenzia una decisiva differenza rispetto a Qohelet, ed essa è segno di una mutata coscienza sociale. In modo impressionante il Siracide descrive il potere di cui la ricca aristocrazia dispone e si serve senza scrupoli.[2] Tra povero e ricco il contrasto è dunque insanabile:

«Ogni essere vivente ama il suo simile
e ogni uomo chi è di condizione pari alla sua.
. . .
A quale scopo il lupo si avvicina all'agnello?
Così l'empio, che si accompagna al giusto!
Che pace può esserci tra la iena e il cane?
e che pace tra il ricco e il povero?
Cibo per il leone sono gli asini selvatici nel deserto.
Parimenti pascolo di ricchi sono i poveri.
Ripugnante è per la superbia l'umiltà,
così ripugnante per il ricco è il povero» (13,15-20).
«Non addossarti un fardello troppo pesante,
e non frequentare chi è più ricco di te.
A quale scopo il vaso di coccio si unisce con una pentola di rame?

1. Valutazione positiva della ricchezza: 10,27; 13,24; 25,3; 40,18 (G), cf. anche 33 (G 30),28-32; povertà colpevole: 18,31-19,1; 25,2 s.; 26,28; cf. 40,28-30 e R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 390 s. Sul timore della povertà nei rabbi: Bill. I, 818 ss.

2. 8,2.12; 9,13; 13,9-13. Sul clima sociale nel Siracide v. V. Tcherikover, HC, 145 ss. e R. Smend, *op. cit.*, XXV; v. sopra, pp. 123 ss.

Questa lo urta, e quello va in frantumi!
Il ricco commette ingiustizia e ne va orgoglioso,
e il povero subisce ingiustizia, e deve supplicare.
Se puoi servirgli a qualche cosa, quello fa di te il suo schiavo,
e se cadi in rovina, si tiene lontano da te.
Se tu possiedi qualcosa, si compiace di stare con te,
e ti riduce in miseria, senza lui stesso ricevere danno» (13,2-5)
(testo e traduzione secondo R. Smend).

Il Siracide, tuttavia, non si ferma alla descrizione della situazione presente,[1] ma proclama a gran voce che la caccia febbrile alla ricchezza precipita l'uomo nel peccato:

«Figlio mio, non siano i tuoi affari così numerosi,
perché chi ne fa troppo numerosi, non rimane senza peccato!»
(11,10).
«Chi insegue il denaro, non rimane senza colpa,
e chi ama il profitto, percorre la strada sbagliata» (31 [G 34],5).

Quasi un suono profetico ha la sua invettiva nella polemica contro «le offerte sacrificali dei malvagi»:

«Sacrifica il figlio davanti agli occhi del padre,
chi offre un sacrificio col denaro dei poveri.
Un pane miserabile è il sostentamento dei poveri,
chi (ad essi) lo toglie è un uomo sanguinario.
Uccide il prossimo chi gli toglie il nutrimento,
e versa sangue, chi rifiuta il salario al salariato» (34 [G 31],24-27).

La sua critica è rivolta soprattutto al mercante – che probabilmente spesso non era giudeo –, la cui attività, contrariamente a quella dell'agricoltore, gradita a Dio (7,15; 20,28), comporta gravi pericoli spirituali:

«Difficilmente un commerciante resta libero da colpa,
né può un rivenditore rimanere immune dal peccato.
Per amore del denaro molti hanno peccato,
e chi cerca di ammassar(lo), procede senza scrupoli.
Fra le giunture delle pietre sta saldo il palo,
e fra la compra e la vendita si insinua il peccato.
Se non si tiene saldo al timore del Signore,
la sua casa andrà presto in rovina» (26,29-27,3).[2]

1. Cf. ancora 13,22 s.; 5,1 ss.; 8,14.

2. Cf. 14,4 s.; 20,9-12; 21,8 e 11,29, dove con *rwkl* non si intende il «calunniatore», bensì il mercante straniero girovago; v. N. Peters, *op. cit.*, 102 e G. Boström, *Proverbiastudien*, 70. Sulla riprovazione dell'attività mercantile in Giudea v. sopra, p. 91; sull'ideale della agricoltura, p. 131 n. 1. Simile l'atteggiamento di Panezio, in Cic., *off.* 1,42,150 s.

Incontriamo qui il principio della retribuzione, che nel Siracide, in tutte le parti della sua opera (v. sotto, pp. 296 ss.), svolge una funzione decisiva. Su di esso per lui – che certo apparteneva alla classe superiore – si fonda il comportamento sociale nei confronti dei bisognosi:

«Figlio mio, non prenderti gioco della vita del povero,
e non lasciar languire gli occhi del disperato»
. . . (traduzione secondo R. Smend).
«Salva l'oppresso dalle mani dell'oppressore,
e il tuo spirito non rifugga da giusto giudizio.
Sii come un padre per gli orfani,
e come un marito (soccorri) le vedove;
e Dio ti chiamerà figlio
e avrà misericordia di te, e ti salverà dalla tomba» (4,1.9 s.).
«La preghiera dalla bocca del povero
giunge alle sue (di Dio) orecchie,
e il suo giudizio arriva veloce» (21,5).[1]

L'ambiente sociale giudaico che il Siracide descrive a tinte così vivaci corrisponde nel suo complesso alle condizioni di vita in Palestina durante il primo ellenismo, quali le abbiamo presentate nel primo capitolo dell'opera (v. sopra, pp. 118 ss.); al tempo stesso possiamo notare come la situazione si sia radicalizzata, per via delle contese intestine fra gli opposti partiti a Gerusalemme. Tale conflittualità era determinata, non da ultimo, dalla penetrazione nelle classi superiori giudaiche di stile di vita ellenistico e forme di pensiero straniere. Questo stato di cose conferisce a tutta l'opera del Siracide un'impronta di fondo *apologetica polemica*, che contrasta in certa misura con il suo pensiero legato alla sapienza tradizionale.

b) *L'opposizione del Siracide al libero pensiero ellenistico*

Già R. Smend individuò con chiarezza la tendenza fondamentale di questo libro: «Il Siracide riprende il pensiero di *Prov.* 1,7 e 9,10, secondo cui il timore del Signore è l'inizio... della sapienza, ma aggiunge che tutta la sapienza proviene dal Signore e sin dall'eternità è stata presso di lui. Con queste parole, che egli pone a capo della

1. Cf. 3,17.30 s.; 5,1-8; 7,11.32; 10,23; 29,8; 35 (G 32),15 ss. ecc. R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 390 ha in questo senso ragione, quando parla di «self-interest» a proposito dei consigli del Siracide.

sua opera, formula la dichiarazione di guerra del giudaismo contro l'ellenismo».[1] Ne deriva, come conseguenza necessaria, una decisiva attenuazione dell'atteggiamento universalistico a cui era improntata la più antica tradizione sapienziale giudaica:[2] la sapienza s'identifica ora con la pia osservanza della legge, e la possibilità di una sapienza profana, che non sia legata alla pietà, viene esclusa. *Sir.* 1,1 definisce in modo programmatico il tema centrale dell'opera, e 1,14 lo precisa con un riferimento più concreto *ad hominem*:

> «Principio della *sapienza* significa *temere il Signore*
> e ai *fedeli* (πιστοί) essa fu creata già nel seno della madre».

In un ambiente esposto a pericoli e minacce provenienti dall'esterno la fedeltà alla legge acquista un'importanza ancora più decisiva e diventa *conditio sine qua non* della sapienza.[3] Il Siracide nella sua definizione fa tuttavia ancora un passo avanti:

> «Tutta la sapienza è *timore del Signore*,
> e in ogni sapienza è (incluso) il *praticare la legge*.
> Non è sapienza l'accorta destrezza della malvagità,
> e il consiglio dei peccatori non è avvedutezza.
> Esiste un'astuzia che è un orrore,
> e ci sono stolti ai quali manca la cattiveria (Syr).

1. R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, XXIII, cf. anche R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 371 s. A R. Smend si oppone R. Pautrel, *op. cit.*, 545, il quale però trascura che il Siracide prende posizione non già contro i non giudei, bensì contro i suoi connazionali contagiati da spirito ellenistico. Sull'interpretazione rabbinica di *Sir.* 3,21 s. nei termini della speculazione della *merkābâ*, v. H.-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, 1966, 80. Sull'atteggiamento antiellenistico del Siracide v. A. Sisti: RivBibl 12 (1964) 215-256.

2. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 811: «Molto più che nei Proverbi o nello stesso Qohelet l'elemento universalistico o umanistico in senso generale passa in seconda linea rispetto a quello specificamente giudaico». Sulla fondamentale differenza tra Siracide e Proverbi v. J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit*, 1933, 82-94, 125 ss. e E.G. Bauckmann: ZAW 72 (1960) 33-63, che purtroppo non approfondiscono le ragioni di questo mutamento; J. Fichtner, *op. cit.*, 127 parla in modo generico di «opposizione all'ellenismo».

3. La famiglia lessicale πίστις, πιστός, (ἐμ)πιστεύειν = *'mwnh*, *n'mn*, *h'mjn* svolge una funzione essenziale – quantunque in un contesto semantico più ampio –, v. R. Smend, *Index*, 189 s.; cf. spec. 1,27; 2,8.10.13; 4,16; 15,15, dove occorre leggere con M *'mwnh*, v. R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, 143, e dove un'aggiunta in M e in Syr (15,15c) richiama *Ab.* 2,4: «Se confidi in lui, vivrai». Cf. inoltre 34 (G 31),8; 36,21; 40,12 (G); 44,20: Abramo; 45,4: la *'mwnh* di Mosè; 46,15: Samuele, v. R. Smend, *op. cit.*, 445; 48,22: Ezechia. È significativo che questi termini ricorrano con frequenza ancora maggiore nella traduzione. Al riguardo cf. A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, [4]1927, 16 ss.

Meglio povero di intelligenza e timorato di Dio
che ricco di intelligenza e trasgressore della legge»
(19,20.22-24 G, testo secondo V. Hamp, *op. cit.*).
«Chi odia la legge non è sapiente,
e vacilla come una nave nella tempesta» (33 [G 36],2).

La cosa essenziale è che nel Siracide la torà non è più, come nei Proverbi, l'insegnamento inteso in senso generico e universale, ma significa di regola la concreta e specifica torà di Mosè.[1] Pertanto all'inizio della sua opera l'autore può formulare il precetto fondamentale:

«Se desideri la sapienza, osserva i comandamenti» (1,26).[2]

Sapienza e legge sono diventate praticamente una cosa sola, e il Siracide conferisce evidenza a questo suo pensiero collocando al centro dell'opera il grande inno alla sapienza (c. 24), nel quale questa identificazione trova espressione piena e compiuta.[3]

Poiché ci occuperemo più avanti di questo inno, possiamo rimandare a quel momento (v. sotto, pp. 323 s.) la discussione se questa concezione costituisca un apporto originale del Siracide, oppure se egli l'abbia accolta dalla sua tradizione; essenziale per ora è il fatto che la «sapienza» in questo modo diventò un dono esclusivo di Dio a Israele. Fu così possibile rifiutare ogni ideale di sapienza forestiero e autonomo, che escludesse il legame alla legge: esso, a giudizio del Siracide, equivaleva a una negazione di Dio. Corrispondentemente l'autore mette in guardia dal *desiderio di falsa sapienza*:

«Non cercare ciò che per te è straordinario,
e non indagare ciò che per te è nascosto.
Rifletti su ciò su cui ti è stato dato potere,
e non darti pena su cose misteriose.

1. Lo stesso vale anche per il termine *miṣwâ*; v. E.G. Bauckmann, *op. cit.*, 36 ss. 48 s.; J. Fichtner, *op. cit.*, 93 s. vorrebbe interpretare «secondo un significato hokmatico» alcuni passi (32 [G 35],15; 33 [G 36],2; 37,12: «non impossibile»; 32 [G 35],17.18.23 s.), in cui i termini appaiono usati in senso indeterminato. Tutti questi passi, tuttavia, sembrano riferirsi in modo concreto alla torà di Mosè. Il Siracide in questo punto ha consapevolmente modificato la tradizione sapienziale antica, e il nipote non ha torto a tradurre con *nomos* i termini indeterminati *tôrâ* o *miṣwâ*, v. *op. cit.*, 94; cf. anche R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 381 ss.

2. Cf. 15,1b: «Chi è fedele alla legge consegue la sapienza!», e, d'altra parte, 15,7: «Non la conseguono gli scellerati..., lontana è dai beffardi». Cf. ancora 6,37; 21,11 s.; 23,27b; 34 (G 31),8; 33 (G 36),2 e 43,33. 3. Cf. 17,11; 38,34cd e 39,1.

Non affaticarti inutilmente su quanto trascende il tuo intelletto,
perché ti è mostrato più di quanto tu possa comprendere.
Infatti molte opinioni hanno gli uomini,
e malvagie presunzioni portano fuori strada» (3,21-24).[1]

R. Smend suppone che gli «uomini» (*bnj 'dm*) dell'ultimo verso siano da intendere in riferimento soprattutto ai greci,[2] e considerando il contesto si potrebbe consentire con questa ipotesi. L'ammonimento si rivolge al giovane e ricco aristocratico (3,17 s.), che viene dal Siracide richiamato alla moderazione e per il quale il libero e disinvolto atteggiamento critico della «sapienza» greca, svincolato da ogni convenzione, doveva essere particolarmente attraente. L'esortazione successiva, che mette in guardia dal «cuore ostinato», dall'«empio», che aggiunge peccato a peccato, dal veleno del beffardo, e l'esortazione conclusiva a prestare ascolto ai «detti dei sapienti» (3,26-30) mostrano con chiarezza quale sia il bersaglio polemico di questi versi. Di quale natura poi siano le domande illecite, che mai l'uomo deve porsi, il Siracide lo illustra con alcuni esempi:

«Non dire: 'da Dio viene il mio peccato' (*m'l pš'j*);
infatti egli non fa ciò che odia.
Perché tu non dica: 'Egli mi ha condotto fuori strada!'
infatti non ha bisogno di uomini malvagi.
Anche odiò Dio l'abominazione
e non permette che il male colpisca coloro che lo temono.
Dio ha in principio creato l'uomo ( )
e lo affidò al suo *jēṣer* (la capacità di decisione nell'uomo).
Se tu vuoi, puoi osservare i comandamenti,
ed è fedeltà (πίστις = *'mwnh*, Smend) compiere la volontà di Dio.
Fuoco e acqua ti sono posti innanzi,
tendi le tue mani verso l'elemento che vuoi.
Davanti all'uomo stanno vita e morte,
quale egli vuole, gli viene data» (15,11-17).[3]

È cosa nuova nel giudaismo che si ragioni in maniera quasi filosofi-

1. Per il testo v. H.P. Rüger, *op. cit.*, 31 s.; cf. 43,28: Dio è più grande della capacità di comprensione dell'uomo; v. sotto, p. 308 n. 5.

2. *Op. cit.*, 31; N. Peters, *op. cit.*, 34 vorrebbe includere anche «gli eccessi della speculazione giudaica», ma il contesto non sembra giustificare una tale presa di posizione antiapocalittica; cf. anche *'dm* e *'nwš* in 35 (G 32),24.

3. Per il testo v. H.P. Rüger, *op. cit.*, 75 ss.; cf. 17,7b: «Insegnò loro il bene e il male», v. 27,8: chi ricerca la giustizia la consegue, cf. Aesch., *Ag.* 1497 ss. 1505 ss. Il Siracide sviluppa qui pensieri ripresi da *Deut.* 30,15.19.

ca di *determinismo* e *libero arbitrio dell'uomo*, definendo la scelta dell'ubbidienza come *'mwnh*. Si ha come l'impressione che nella Gerusalemme del Siracide – vuoi in continuazione del pensiero di Qohelet (v. sopra, pp. 254 ss.), vuoi per influsso dell'astrologia deterministica – il libero arbitrio dell'uomo venisse negato, e venisse così sottratto il fondamento etico all'osservanza della legge. Si potrebbe vedere qui (e in quanto diremo appresso) la confutazione delle concezioni di certe scuole sapienziali in cui più forte si fece sentire l'influsso ellenistico. La stessa tematica affiora – ora però legata all'idea della retribuzione dopo la morte – nei discorsi esortatori di *1 Hen.* 98,4-8 (v. sotto, pp. 411 s.), che si rivolgono anch'essi contro le classi superiori di orientamento liberale. Non è certo un caso che nel Siracide compaia per la prima volta *expressis verbis* l'immagine delle «due vie» (δύο τρίβους, 2,12), usata tuttavia, in forma variata rispetto al suo impiego tradizionale, in riferimento alla doppiezza del peccatore che cammina su due vie contemporaneamente.[1] L'immagine, da qui in avanti, si arricchirà sempre più di significato, sia nella letteratura sapienziale, sia in quella apocalittica; occorre tuttavia tenere presente che essa aveva paralleli nella letteratura greca, ad esempio in Prodico, nell'apologo di Eracle al bivio.[2] Il risalto conferito al libero arbitrio favorì il passaggio a un pensiero di tipo nomistico: «Chi osserva la legge domina il suo istinto» (21,11: G ἐννόημα; Syr *jaṣrā*, M presumibilmente *jṣr*).[3] Il termine *jēṣer* riceve nel Siracide per la prima volta il suo fondamentale significato antropologico di «carattere», «disposizione», tendenzial-

1. Per questa immagine prima del Siracide v. *Sal.* 1 e *Ger.* 21,8, cf. *Sir.* 15,17; dopo il Siracide v. *1 Hen.* 91,18; *test. As.* 1,3.5-7; *Hen. slav.* 30,15; Herm., *mand.* 12,3,4. Cf. Bill. I, 461 s. e W. Michaelis, ThWb V, 57 s. Per la polemica contro la doppiezza v. *Sir.* 1,28; 5,14; 6,1. Cf. anche *Sal.* 119,113. Come parallelo greco v. Theogn. 910 ss.

2. Xenoph., *mem.* 2,1,21-34, al riguardo v. I. Alpers, *Hercules in bivio*, diss. 1912, 9 ss. e W. Michaelis, ThWb V, 43 ss. In Persio 3,56 s. l'immagine delle due vie è ricondotta a tradizione pitagorica; cf. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 85 s.

3. Cf. *Sir.* 15,14; 27,6; 37,3: *jṣr r'*, v. R. Smend, *op. cit.*, 327 secondo Syr; presumibilmente anche 17,31 (G), che riprende *Gen.* 8,21, v. R. Smend, *op. cit.*, 162; per 23,2 v. R. Smend, *op. cit.*, 304; cf. anche la retrotraduzione di Segal. Per *jēṣer* nel Siracide e successivamente v. R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 393 e Bousset-Gressmann, 403 ss.; v. specialmente *Ab.* 4,1 e *Qidd.* 30b bar.: la legge come «rimedio» contro lo *jēṣer*, pur esso creato da Dio. Per i rabbi v. Bill. IV, 466-483 e G.F. Moore, *Judaism* I, 479-483; III, 146 s. Anche a Qumran, soprattutto nelle *hodajot*, l'espressione ha grande importanza come *terminus technicus* antropologico: v. Kuhn, *Konkordanz*, 92 s.

mente intesa in senso negativo, come «impulso cattivo», che deve essere tenuto a freno. Nuova è anche l'espressione «carne e sangue», per designare la creaturalità dell'uomo, 14,18 e 17,31; nel secondo di questi due passi, testualmente in cattivo stato, il concetto è unito con quello di «impulso cattivo» (*r' jṣr*, v. R. Smend, *op. cit.*, 162, secondo Syr; così anche M.H. Segal, *op. cit.*, 107). Inoltre troviamo l'immagine del «cuore» come sede del pensiero e della coscienza (17,6b; 37,13-18). Da tutto ciò risulta evidente come il Siracide, ricorrendo alla sua terminologia di origine sapienziale, istituisca e sviluppi i *concetti fondamentali di un'antropologia teologica*. La ritroveremo, con una forte impronta dualistica, nel Maestro di Giustizia e presso gli esseni (v. sotto, pp. 443 ss.).

In quale misura la questione del libero arbitrio – presumibilmente sotto l'impressione della penetrazione di concezioni della filosofia popolare greca – scosse il giudaismo di età ellenistica, mostrano da un lato la negazione di esso da parte di Qohelet prima, degli esseni poi, dall'altra la distinzione delle sette giudaiche operata da Giuseppe proprio sulla base delle diverse risposte date al problema. Anche in questo caso i farisei si ricollegano alla posizione assunta dal Siracide (v. sotto, pp. 445 s.), e se questi conosceva e pure utilizzò l'immagine tradizionale di Dio paragonato a un vasaio (33 [G 36],10-13), essa tuttavia lascia l'impressione di un corpo estraneo all'interno della sua esposizione complessiva. Come la filosofia stoica incontrava difficoltà a conciliare la libertà dell'uomo e l'irresponsabilità di Dio riguardo al male con la visione deterministica del mondo che le era propria, alla stessa stregua riusciva arduo per il Siracide, come lo sarà più tardi per i rabbi, accordare l'idea dell'onnipotenza divina con la sua propria concezione dell'uomo.[1]

Come si oppose alla negazione del libero arbitrio, così il Siracide dovette respingere quell'atteggiamento speculativo che, sostenendo in modo quasi «epicureo» che Dio non si darebbe pensiero del destino del singolo uomo, rinnegava il dogma fondamentale della «teologia razionale», di impronta stoica o giudaica che fosse, ossia la «*provvidenza divina*». Anche in questo caso l'opinione degli av-

1. Cf. anche 11,14; 18,6; 42,21; al riguardo R.H. Pfeiffer, 393 s. Per il confronto con lo stoicismo e per la difesa di Crisippo contro le obiezioni dei suoi avversari, secondo cui il determinismo stoico condurrebbe alla perdita della libertà, v. M. Pohlenz, *Stoa* I, 104 ss. e II, 60; v. anche R. Pautrel, *op. cit.*, 542.

versari potrebbe forse derivare da uno sviluppo dottrinale del pensiero di Qohelet, congiunto con argomentazioni proprie della critica religiosa ellenistica:[1]

«Non dire: 'Sono nascosto a Dio,
e chi in alto penserà a me?
Fra una folla numerosa di uomini io non sono riconosciuto,
e che cosa è la mia anima fra tutti gli spiriti ( )?
Guarda, il cielo e i cieli dei cieli,
l'abisso e la terra,
se egli scende su essi, sussultano...'.
'Ma a me egli non volge il cuore,
e chi bada alle mie vie?
Se io pecco, nessun occhio mi vede,
o se io inganno, del tutto in segreto, chi se ne accorge?
Il mio giusto operato, chi lo annuncia?
E che cosa (è) la speranza? Il termine è così lontano!'.
Uomini dissennati ragionano così,
e un uomo ingenuo pensa tali cose» (16,17-23).[2]

Sapienza e stoltezza non sono più criteri formali di giudizio, ma vengono commisurate esclusivamente alla volontà di Dio che si manifesta nella torà. Anche lo scettico illuminista, che considera la sapienza identificata con la legge come «carcere, ceppi ai piedi, catene», è uno stolto.[3] Pure il problema dell'«indugio della salvezza»

1. Naturalmente questa «spersonalizzazione» di Dio è in contrasto con tutto l'Antico Testamento, con l'eccezione forse di Qohelet; la ritroviamo invece nell'illuminismo greco, v. sopra, pp. 264 s. Un atteggiamento pressappoco analogo a quello del Siracide ritroviamo nella discussione di Socrate con Aristodemo, che riteneva che gli dei non si curassero degli uomini e che pertanto il culto nei loro confronti fosse inutile (Xenoph., *mem.* 1,4). L'argomentazione di Socrate, fondata sul finalismo del mondo creato dal demiurgo e, qui specialmente, dell'uomo formato per opera della *pronoia* divina, è in parte molto vicino all'argomentazione razionale del Siracide sul finalismo della creazione. Successivamente, grazie alla *Stoa*, la dottrina della provvidenza divina, a cui nulla sfugge e che si prende cura di ogni uomo, fu ampiamente accolta. Secondo *ep. Ar.* 210 tale dottrina è τὸ τῆς εὐσεβείας... κατάστημα. Essa fu pure un elemento essenziale della teologia di Giuseppe, cf., a proposito delle profezie di Daniele, *ant.* 10,278, la sua polemica contro gli epicurei, «che bandiscono la *pronoia* dalla vita dell'uomo e sostengono che Dio non si darebbe pensiero degli avvenimenti del mondo»; v. inoltre *Ap.* 2,180 e *ant.* 2,24; 4,47, c, al riguardo, A. Schlatter, *Wie sprach Josephus von Gott*, BFCTh 14, 1910, 50. Per la sollecitudine e la provvidenza divine nello stoicismo v. M. Pohlenz, *op. cit.* 1, 98-101, secondo il quale quest'aspetto della filosofia stoica deriverebbe dall'origine semitica del fondatore, che avrebbe portato con sé dalla sua patria siffatta fede nella provvidenza, originariamente estranea al pensiero greco. 2. Per il testo di 16,17d v. V. Hamp, *op. cit.*, 43.

3. 21,18 s., v. R. Smend, *op. cit.*, 193 s. secondo Syr; cf. 6,24 ss.29.

era nella Gerusalemme del Siracide argomento di contrasto. La sua preghiera perché giunga finalmente il tempo della salvezza – intesa in senso politico – mostra che alcuni più non credevano alle promesse dei profeti, che a loro giudizio si erano rivelate fallaci:

«... e adempi la profezia (*ḥzwn*) fatta in tuo nome!
Concedi ricompensa a coloro che sperano in te,
e fa' che i tuoi profeti siano trovati veraci!» (36,14 s.).

Nello scenario della Gerusalemme premaccabaica, divisa da contrasti di opinioni e da lotte politiche tra contrapposte fazioni, il Siracide chiede un atteggiamento saldo e coerente – ovvero, per lui, fedele alla legge:

«Non essere come uno che ventila con qualsiasi vento,
e non andare per ogni strada.
Rimani saldo nel tuo convincimento,
e la tua parola sia una sola»
(5,9 s.; per il testo v. H.P. Rüger, *op. cit.*, 38).

La sentenza immediatamente precedente mostra che la polemica si rivolge contro la ricca aristocrazia del tempo, che, tiepida nelle proprie convinzioni religiose e persuasa che la fede dei padri avesse ormai perduto la sua forza vincolante, appariva particolarmente esposta al pericolo di cedere alle lusinghe del libero pensiero:

«Non confidare nelle tue ricchezze,
e non dire: 'Questo me lo posso permettere!' ( ).
Non seguire il tuo cuore e il tuo occhio,
per camminare secondo i tuoi cattivi desideri.
Non dire: 'Chi può avvicinarsi alle mie ( ) ricchezze?'.
Infatti Jahvé esige ciò che brama di ottenere.
Non dire: 'Ho peccato, e che cosa mi succederà?
egli è un Dio longanime!'...
Non dire: 'La sua misericordia è grande;
mi perdonerà i miei molti peccati'.
Infatti misericordia e collera sono presso di lui,
e sui peccatori si posa il suo sdegno» (5,1-4.6).[1]

Ciò che qui si contesta, in sostanza, non è altro che una diversa formulazione della tesi già esposta in 16,17 ss., secondo cui Dio non interverrebbe nella vita del singolo uomo. Per confutare un tale assunto il Siracide introduce, nel cuore della sua argomentazione,

1. Per il testo di 5,1.2 s. v. R. Smend, *op. cit.*, 48: M presenta ampliamenti, al v. 3 si legga *kḥj*. Per il testo dei vv. 4 e 6 v. H.P. Rüger, *op. cit.*, 13 e 35 ss.

come uno dei pensieri fondanti della sua opera, la *dottrina della retribuzione*. Anche in essa appare evidente quella «generale riformulazione della sapienza nei termini del pensiero giudaico», che secondo J. Fichtner si sarebbe imposta come necessaria nella lotta contro l'ellenismo.[1] I suoi avversari avevano – in sintonia con un atteggiamento generale diffuso nella prima età ellenistica (v. sopra, pp. 130 s.) – una concezione della vita immanentistica, fiduciosa nel progresso, eudemonistica, in cui il successo mondano rappresentava il valore supremo. Per contrastarli il Siracide oppone una ideologia di fatto non molto meno «eudemonistica» della loro, ma fondata sulla legge: era certo un regresso rispetto alla profondità umana e teologica della riflessione di Qohelet e di Giobbe, ma d'altro lato si poteva così disporre di un'arma più efficace da far valere in quel conflitto di idee.[2] Una volta che nelle opere prima citate, alle quali si possono aggiungere i salmi 49 e 73, «la teoria di una giusta retribuzione qui sulla terra» era stata «riconosciuta come un principio inadeguato a spiegare il destino dell'uomo»,[3] con essa si frantumò pure la concezione della sapienza antica che postulava l'immancabile corrispondenza retributiva tra l'agire dell'uomo e le conseguenze che gliene derivano. Il Siracide, al quale certo non era rimasta nascosta questa crisi della sapienza israelitica antica, non poteva più quindi dare per scontato questo principio di corrispondenza retributiva;[4] e se ciò nonostante egli si ricollega a concezioni più antiche, per quanto consapevolmente modificandole, lo fa per procurare alle sue argomentazioni un fondamento razionale più efficace e persuasivo: trasgressione della legge e apostasia provocano infallibilmente la punizione di Dio già in questa vita; timor di Dio e osservanza della legge, invece, conducono con altrettanta cer-

1. *Op. cit.*, 127.

2. Questa «interpretazione eudemonistica della legge» nel Siracide è un punto fermo della critica: v. D. Michaelis: ThLZ 83 (1958) 606; E.G. Bauckmann, *op. cit.*, 50 ss. Per la sapienza più antica il termine «eudemonistico» è senz'altro inappropriato – al riguardo v. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 1958, 7-11 e RGG³ VI, 1578 –, ma per il Siracide si può tranquillamente utilizzare. 3. J. Fichtner, *op. cit.*, 74.

4. Questo valga come obiezione a O. Kaiser, *op. cit.*, 59. K. Koch: ZThK 52 (1955) 37 ss. mostra che la dottrina della retribuzione fu accolta nei LXX; il Siracide ci fornisce una pressoché coeva testimonianza di questo atteggiamento spirituale in Palestina. Di per sé già nella più antica sapienza israelitica non era più incontestata la concezione orientale antica di un ordinamento retributivo, v. H. Gese, *op. cit.*, 33-50, spec. 45 ss.; sul suo effettivo superamento in Giobbe v. 74 ss.

tezza a quei beni che apparivano desiderabili anche ai suoi avversari: «onore e gloria», «letizia, gioia e lunga vita», «benessere e buona salute», e, non da ultimo – contrariamente a Qohelet –, il durevole ricordo di sé dopo la morte.[1] Qui vediamo anche la giustificazione del presunto «epicureismo» che I. Lévi ha creduto di rinvenire nel Siracide.[2] Questa immancabile corrispondenza tra azione umana e retribuzione divina attraversa come un filo rosso tutta la sua opera e le conferisce buona parte del suo vigore polemico.[3] Mentre nei Proverbi azione e sue conseguenze sono viste per lo più ancora in rapporto diretto tra loro, nel Siracide Dio stesso appare in modo molto più rilevato autore e garante della giusta retribuzione, ed essa viene innalzata, per così dire, alla dignità di principio teologico: «*Infatti egli è un Dio della retribuzione*» (*kj 'lwh tšlwmwt hw'*).[4] Questa forte accentuazione del principio della retribuzione divina si ritrova anche in due opere storiche molto vicine al pensiero del Siracide, nel Cronista, più anziano, e in Giasone di Cirene, più giovane (v. sopra, pp. 209 s.). D'altra parte la critica mossa alla dottrina della retribuzione da Antigono di Socho, contemporaneo del Siracide, il quale bollava come mentalità da schiavo l'atteggiamento di chi fa assegnamento sulla ricompensa divina, potrebbe aver avuto come bersaglio polemico proprio la scuola del Siracide. È possibile che Antigono fosse più aperto a influssi ellenistici, ed è significativo che una tarda leggenda facesse di lui il maestro dei fondatori del sadduceismo.[5] In ogni caso possiamo dar per certo che la dottrina della retribuzione esposta dal Siracide non rimase incontestata e, al pari di altre fondamentali dottrine giudaiche, fu nella

1. V. già i versetti programmatici d'introduzione 1,11 ss.18 s.; cf. anche l'elogio del timor di Dio, 40,18 ss. Per il ricordo di sé dopo la morte v. 39,9-11, cf. 37,26 e 41,11; v. invece il giudizio pessimistico di *Eccl.* 2,16.

2. I. Lévi, *op. cit.* II, LX s.; *contra* v. W.O.E. Oesterley in R.H. Charles, *Apocrypha* I, 269.

3. Ecco un elenco – incompleto – di passi con riferimenti al principio di retribuzione: 2,8; 3,14 s.31; 4,10.13.28; 5,7 s.; 6,16; 7,1-3; 9,11 s.; 10,13 s.; 11,17.21 s.26 (G); 12,2.6; 15,13; 16,11-13; 17,23; 18,24; 20,18.26; 21,10; 23,8.11.14.25-27; 26,28; 27,24-29; 28,1; 33 (G 36),1; 38,15; 39,25-30; 40,10; 41,6 ss.; 46,6-10, ecc. Per il principio di retribuzione connesso con la fine della vita v. 11,26-28; 1,13; 7,36; 28,6; 41,9, cf. *Sal.* 73,17 ss.

4. 35 (G 32),13, cf. 12,6b: «... agli empi dà giusta retribuzione»; 17,23: «Tardi si leva e rende loro la ricompensa e sulle loro teste riversa il contraccambio»; cf. 35 (G 32),24.

5. *Ab.* 1,4. Su Antigono v. sopra, p. 272 n. 1. O.S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, 1954 (rist.), 99-109 suppone che il principio per cui si deve fare il bene per il bene sia da ricondurre a influssi stoici.

Gerusalemme premaccabaica al centro di veementi polemiche, per poi a maggior ragione imporsi definitivamente dopo la vittoria dei Maccabei.[1]

Il culmine della critica religiosa a Gerusalemme si ebbe senz'altro con la negazione della giustizia di Jahvé stesso. L'abbiamo incontrata nella concezione per cui Dio fondamentalmente induce l'uomo al peccato, ma anche nell'opinione secondo la quale Dio non si curerebbe né del singolo né della giustizia e dell'ingiustizia in questo mondo. Entrambi i motivi si ritrovano nella critica religiosa dell'illuminismo greco, a partire da Euripide (v. sopra, pp. 258 ss.). La critica alla concezione tradizionale di Dio si allargava tuttavia a comprendere la questione sulla perfezione della creazione, mentre l'esistenza di Dio non fu apparentemente mai posta in discussione.[2] Al contrario, anche gli avversari del Siracide discorrevano alla loro maniera di Dio e partecipavano al culto: un comportamento che il Siracide riprovava con asprezza quasi profetica.[3]

Riguardo al problema della perfezione di questo mondo il Siracide prende posizione nei suoi inni alla creazione, che introducono un'argomentazione di tipo razionale che nel suo contenuto non era del tutto sconosciuta alla più antica sapienza, ma ancora non aveva trovato una sua chiara definizione concettuale:

> «Le opere di Dio sono tutte buone (cf. *Gen.* 1,31),
> a suo tempo sono appropriate a ogni *fine* (*ṣwrk*)» (39,16).

Questa introduzione costituisce il titolo di un più ampio inno sapienziale che celebra l'assoluto finalismo della creazione:

> «Nulla è piccolo e insignificante presso di lui,
> e nulla è per lui incomprensibile e difficile.
> Non si dica: 'A cosa serve questo?'.
> Infatti ogni cosa è destinata al suo *fine* (necessario) (*kj hkl lṣrkw nbḥr*).

1. V. ad es. J. Becker, *Das Heil Gottes*, 1964, 19-35, il quale tuttavia non vede che in questi testi di età tarda lo schema veterotestamentario azione-effetto non può più essere presupposto integro e incontestato, per quanto le formulazioni antiche ancora sopravvivano. Punizione e ricompensa sono ora completamente orientate verso il giudizio di Dio e il suo intervento retributivo.

2. L'ateismo teorico era nell'antichità pressoché del tutto sconosciuto, v. W. Nestle, RAC 1, 866-868 e E. Sandvoss: Saeculum 19 (1968) 312-329. Già *Sal.* 14 (53) potrebbe essere inteso in modo simile a *Sir.* 16,17 ss.

3. Cf. 15,9.10 e, al riguardo, R. Smend, *op. cit.*, XXV, inoltre 34 (G 31),21 ss.; 35 (G 32), 5.14 s.; v. anche sopra, pp. 286 s.

Non si dica: 'Questa cosa è peggiore di quella!',
perché a suo tempo ogni cosa è preziosa» (39,20cd.21).
«I suoi sentieri sono piani per i giusti (R. Smend, *op. cit.*, 363, *ltmjm*),
e impraticabili per gli empi (R. Smend, *loc. cit.*, *lzdjm*).
I beni ha sin da principio destinato ai buoni,
così per i malvagi beni e mali.
Le cose più importanti per la vita di ogni uomo sono:
acqua, fuoco, ferro e sale,
il frutto del frumento, latte e miele,
il sangue dell'uva, olio e vestito.
Tutte queste cose sono buone per i buoni,
e si convertono in mali per i malvagi.
Ci sono venti che sono creati per il castigo,
. . .
(G) al tempo dello sterminio riversano la loro violenza
e placano lo sdegno del loro creatore,
(M) fuoco e grandine, fame (Smend, *op. cit.*, 365, *r'b*) e peste,
anche queste cose sono create per il castigo.
Fiere selvagge, scorpione e serpente velenoso
e la spada vendicatrice per l'annientamento degli empi,
tutte queste cose sono state create per il loro *fine* (*lṣwrkm*).
. . .
Fin dal principio io ero di ciò fermamente convinto,
vi riflettei e lo misi per iscritto:
Le opere di Dio sono tutte buone,
a suo tempo sono appropriate a ogni *fine* (v. Smend, *loc. cit.*).
Non si dica: 'Questa cosa è peggiore di quella!',
perché a suo tempo ogni cosa è preziosa» (39,24-34).

La ripetizione del tema a conclusione di un poema sapienziale, con in più l'aggiunta di una confessione di carattere personale dell'autore, è, nell'opera del Siracide, fatto unico, e questa anomalia formale ci fa intendere da un lato quanto gli stesse a cuore questa dottrina del *finalismo della creazione*, sapiente e compiutamente realizzato, dall'altro con quanto vigore questa stessa dottrina venisse presumibilmente contestata dai suoi avversari, da cercare forse negli ambienti di qualche scuola sapienziale di orientamento «illuministico»-scettico. È inoltre evidente la stretta connessione di questa dottrina con il principio della retribuzione, infatti «per gli empi è stato creato il male» (*'l rš' nbr'h r'h*, 40,10). È questo un primo inequivocabile passo verso la costruzione di un sistema teologico – per quanto certo assai semplice –, quale più tardi, con uno sviluppo dottrinale più complesso e con contenuti del tutto diversi, ritrove-

remo a Qumran (v. sotto, pp. 444 ss.). Il termine *ṣwrk*, «fine, necessità, utilità», è *hapax legomenon* nei restanti libri dell'Antico Testamento, ma ricorre più volte nel Siracide che, anche in questo caso, mostra – come prima di lui Qohelet e dopo di lui la comunità essenica – una spiccata predilezione per certi concetti-chiave teologici di carattere astratto.[1] Il risultato di questo impegno dottrinale è una *teodicea* provvidenziale e razionale. Nonostante tutti gli affanni e le paure che affliggono la vita umana, al cui termine sta ineluttabile il destino di morte – significativamente tutto questo è descritto ampiamente proprio immediatamente di seguito alla teodicea prima ricordata (40,1-41,4) –, la creazione di Dio è sotto ogni aspetto perfetta. Concezioni pessimistiche sul mondo e sulla vita non erano affatto sconosciute al Siracide[2] – e forse dovette persino confrontarsi polemicamente con gli esiti più radicali che da esse si svilupparono –; tuttavia egli giunse a conclusioni diametralmente opposte: il mondo, nonostante tutti i misteri e le ombre che lo avvolgono, è manifestamente buono; l'uomo stesso è libero e riceve da Dio di volta in volta la ricompensa che ha meritato. Tutta la teodicea è quindi orientata verso l'uomo, considerato dominatore della terra (17,2). La creazione ha lo scopo di provvedere a lui, di ricompensarlo e di punirlo. Il *finalismo* è posto a tema ancora una volta nell'ultimo grande inno, che insieme con l'elogio dei padri chiude l'opera. Esso descrive la perfetta *armonia* delle «opere di Dio» (42,15), che con assoluta regolarità[3] si conformano all'ordinamento da lui voluto e stabilito:

> «Non sono desiderabili tutte le sue opere
> sino alla scintilla e alla visione fuggevole?
> Tutto vive e rimane per l'eternità,
> e tutto ubbidisce per ogni *fine*.
> Tutte le cose *sono ordinate a coppia*, una corrisponde all'altra,
> e nessuna di esse ha egli creato come superflua.

1. Nell'Antico Testamento solo in *2 Cron.* 2,15. Per il significato del termine nel Siracide v. R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach, hebr. u. deutsch*, 77: bisogno, necessità: 15,12 (in ms. A, ms. B *ḥfṣ*); 32 (G 35),2; 38,1.12; (tempo del) bisogno: 8,9; 10,26; utilità: 13,6; 32 (G 35),17; 37,8; fine, scopo: 39,16.21.30.33; 42,23 (negli inni alla creazione).

2. Per la conoscenza di Qohelet da parte del Siracide v. il confronto tra i due autori in H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 1963, 46 ss.; si consideri ad esempio il motivo del *carpe diem*: 14,11; 30,14 ss.

3. 16,26 ss. (secondo Syr, v. V. Hamp, *op. cit.*, 44); 42,15, v. Y. Yadin, *op. cit.*, 26; 43,10. Il termine per «ordine naturale» è *ḥōq*, v. sotto, p. 479 n. 5.

L'una si avvicenda all'altra nel suo merito,
e chi si sazia a contemplare il loro splendore?».[1]

Anche la successiva tradizione rabbinica, discutendo in *Gen. r.* la concezione finalistica del mondo, riprende *Sir.* 38,4.7, e come ulteriore spiegazione del potere curativo delle erbe mediche aggiunge l'influsso di combinazioni astrologiche e la *sympatheia* con gli astri (v. sotto, pp. 489 s.). Segue quindi una baraita di fondamentale importanza: «I nostri maestri dissero: 'Anche quelle cose che tu consideri del tutto inutili nel mondo, come pulci, zanzare e mosche, anche queste cose rientrano nella creazione, e il Santo *realizza il suo fine attraverso ogni cosa*'» (*Gen. r.* 10,7). Ispirata ad analogo pensiero è l'aggiunta di *Tg. Jer. I* a *Gen.* 1,29: Dio ha dato agli uomini gli alberi, che non producono *nessun* frutto «per il fine (*lṣrwk*) della costruzione e del riscaldamento». L'estrema conseguenza di questo pensiero è che *tutto* è stato creato *per l'uomo*.[2]

Alla bellezza e al finalismo del mondo si aggiunge la sua eterna durata; inoltre il Siracide – forse riprendendo e variando una massima di Qohelet (7,13) – crede di aver scoperto una «legge strutturale ontologica» della creazione, che già aveva esposto in precedenza a proposito del problema dei contrari nella creazione: il mondo non è unitario, ma è fondato su strutture «a coppia», vale a dire su strutture polari dialettiche, che Dio ha posto come principio costitutivo della creazione. Così, ad esempio, Dio ha distinto tra giorni festivi e giorni normali, e analogamente è anche per l'uomo:

«Come l'argilla nelle mani del suo vasaio,
perché le dia forma secondo il suo volere,
così è l'uomo nelle mani del suo creatore,
perché il destino (*ḥlq*) gli sia fissato.
Il male sta di fronte al bene
e la vita di fronte alla morte.

1. 42,22-25. La ricostruzione di questi importanti versi è stata notevolmente facilitata grazie al rotolo di Masada, v. Y. Yadin, *op. cit.*, 27 s. Prima del ritrovamento del rotolo il v. 22 era conservato solo in G e in Syr, l'ordine dei versi era alterato, il testo parzialmente corrotto. Al v. 23b, tuttavia, bisogna leggere, con M, G e Syr e contro il testo di Masada, *nšm'* e non *nšmr*, mentre il v. 24 è da integrare, seguendo Y. Yadin, secondo 33(G 36),15. Si giunge così al seguente testo:

hlw' kl m'šjn nḥmd[jm] *'d njsjs wḥzwt mr'h*
hkl ḥj w'w[m]d l'd *[wl]kl ṣrk hkl nšmr* (si legga *nšm'*)
klm [šnjm šnjm zh] l'mt zh *wl' 'ṣh mhm šw'*
zh 'l zh ḥlf ṭwbm *[w]mj jšb' lhbjṭ hwdm.*

2. *4 Esd.* 8,44; cf. anche le due parabole di *Sanh.* 108a e *Gen. r.* 28,6, in Bill. III, 249d. Questa affermazione è per lo più intesa in modo riduttivo, nel senso che il mondo sarebbe stato creato a causa d'Israele, personificazione della nuova umanità, v. Bill. III, 248.

L'uomo buono sta di fronte all'empio
e la luce di fronte alle tenebre.
Contempla tutte le opere di Dio:
tutte stanno *due a due*, una opposta all'altra» (36 [G 33],13-15).[1]

Il Siracide riprende qui un'immagine tradizionale della predicazione profetica (*Ger.* 18,4-6; *Is.* 45,9) e raffigura il «destino»[2] dell'uomo quasi al modo di Qohelet; volge tuttavia in altra direzione la conclusione delle sue enunciazioni, individuando nell'agire libero e sovrano di Dio una *legge strutturale della polarità*, che costituisce il fondamento della creazione e riguarda tanto il cosmo quanto l'uomo. A una considerazione complessiva e generale sia il male fisico sia quello metafisico rientrano perfettamente nell'armonia finalistica della creazione. Non è certo un caso che la sua teodicea abbia esercitato profondo influsso su epoche successive.[3]

La contemplazione delle opere di Dio nel già ricordato grande inno alla creazione sfocia in una dichiarazione personale che presenta tratti quasi «panteisticheggianti»:

«Altre cose di questo genere non abbiamo voluto aggiungere,
e sia fine al discorso: *Egli è tutto*» (43,27)
wqṣ dbr hw' hkl (o anche: «Egli è il tutto»).

Un inno precedente comincia con una frase che potrebbe riassumere tutta la teodicea del Siracide:

«Il Signore soltanto deve essere proclamato giusto!»
κύριος μόνος δικαιωθήσεται (18,2).[4]

La *giustizia divina*, tuttavia, per sua intrinseca natura è tale da potere essere *razionalmente scrutata e indagata.* E anche a non voler ammettere che il Siracide «abbia cercato una conciliazione tra pensiero religioso giudaico e visione del mondo ellenistica»,[5] ritenendo piuttosto che egli in assoluta buona fede fosse persuaso di difendere l'autentica rivelazione veterotestamentaria, non si può tuttavia

1. Per il testo v. I. Lévi: REJ 92 (1932) 140 s.; per il v. 13b v. V. Hamp, *op. cit.*, 88; il v. 14d, sebbene manchi in G e in Syr, deve essere ugualmente mantenuto.

2. Anche il Siracide, al pari di Qohelet (v. sopra, pp. 254 ss.), conosce diversi termini per «destino»; ad esempio *ḥlq*: 33,13d; 41,4 (qui per «destino di morte») e *ḥq*: 38,22; 41,13, ugualmente come «destino di morte».

3. Al riguardo v. O.S. Rankin, *op. cit.*, 28-35. Per la «polarità» cf. la preghiera della *habdala* in W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, ²1930, 26 e Herm., *mand.* 8,1.

4. R. Smend, *op. cit.*, 163 legge, con Syr (*zakaj*) e alcuni manoscritti, δίκαιος, cf. anche K. Ziegler, *op. cit.*, *ad loc.* 5. Così D. Michaelis: ThLZ 83 (1958) 606.

negare che proprio nella sua dottrina della creazione e nella sua teodicea viene alla luce uno spirito strettamente imparentato con la filosofia popolare ellenistica. In primo luogo colpisce la grande fiducia nella possibilità di una comprensione razionale del mondo. Significato e fine del mondo creato da Dio devono essere resi trasparenti con i mezzi di una argomentazione razionale, pure se l'immensità delle opere di Dio e Dio stesso rimangono ultimamente, per via della loro infinitudine, incommensurabili e insondabili.[1] Nel comportamento di Dio non c'è arbitrio, né tanto meno ingiustizia: egli si attiene alle regole del gioco, manifeste al sapiente. R. Bultmann descrive nel modo seguente la natura della concezione biblica di Dio:

«Certo si ammira e si loda la sapienza di Dio, ma non se ne scorge il manifestarsi nella struttura razionale del cosmo; i concetti di provvidenza e di teodicea, che nello stoicismo hanno un'importanza decisiva, rimangono quindi estranei al pensiero biblico».[2]

Questo giudizio per il Siracide (e per i rabbi) non è più valido. Certo non mancano nel Siracide enunciazioni di altro carattere, derivate dalla tradizione, come ad esempio 11,14:

> «Bene e male, vita e morte,
> povertà e ricchezza provengono da Jahvé» (cf. *Is.* 45,7),

ma esse si collocano in una posizione marginale; prevale invece, nell'agire di Dio, ciò che è razionalmente perspicuo e riconducibile a un fine.

Troviamo qui stretti contatti con concezioni *stoiche*: già Crisippo si era sforzato di illustrare la finalità dei singoli fenomeni della natura, riconducendoli prevalentemente all'uomo, che grazie al *logos* è destinato a essere il dominatore del cosmo. Tuttavia nello stoicismo l'orientamento pedagogico umanitario era notevolmente più accentuato. Bestie feroci e serpenti (v. sopra, p. 299 a 39,30) non avevano per Crisippo il fine primario di punire i malvagi, come nel Siracide, bensì quello di rendere più vigorose le forze dell'uomo e di fornire medicamenti.[3] Allo stesso modo nemmeno la dottrina della

1. 43,28-32; cf. 11,4b e 18,4-7. Abbiamo qui antichi *topoi* sapienziali, che il Siracide riprende dalla tradizione.

2. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, ²1964, 107. Analogamente il Siracide e il giudaismo tardo conoscono l'idea di «educazione e formazione», v. sopra, pp. 278 ss.

3. M.P. Nilsson, GGR² II, 258-262 e M. Pohlenz, *Stoa* I, 94 ss. 98 ss.; II, 55 s. Cf., ad esem-

retribuzione era estranea alla filosofia stoica, dove però ancor più che nel Siracide se ne sottolineava il carattere di monito pedagogico.[1] Riguardo a una affermazione come: «Egli è tutto», si potrà pensare da una parte a singoli passi dell'Antico Testamento, come *Ger.* 23,24 e *Sal.* 139,7-12, dall'altra anche a influenze stoiche. R. Pautrel richiama l'attenzione sul fatto che, prima del rinvenimento del testo ebraico, alcuni commentatori proponevano di espungere *Sir.* 47,27, che giudicavano glossa stoicheggiante, dal «sapore inconfondibilmente straniero».[2] I più antichi scrittori greci che ci abbiano lasciato testimonianza sulla religiosità giudaica, Ecateo e Posidonio, poi, intesero l'espressione nel senso di «ciò che abbraccia tutti noi» (τὸ περιέχον ἡμᾶς ἁπάντας, v. sotto, pp. 521 s.). Significativo è pure che il Siracide mostri una predilezione per il concetto astratto di «tutto» (*hakkōl*), con cui si intende l'intera creazione; il termine, che nella più antica letteratura ebraica è ancora relativamente raro, comincia a ricorrere con particolare frequenza in testi più o meno coevi al Siracide. Mentre altrove Dio viene denominato tutt'al più creatore o signore del tutto, il Siracide compie ancora un passo avanti e osa dire: «Egli è il tutto».[3] L'inno a Zeus di Cleante potrebbe, con qualche lieve ritocco, essere stato scritto dallo stesso Siracide.[4]

pio, la definizione di Dio data da Crisippo (SVF II, 305 nr. 1021 = Diog. Laert. 7, 147): θεὸν δὲ εἶναι ζῷον ἀθάνατον λογικὸν ἢ νοερόν, τέλειον (v. M. Pohlenz, *loc. cit.*) ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· ... εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος διὰ πάντων... V. anche sotto, pp. 327 s.

Per la teologia antropocentrica v. M. Pohlenz, *op. cit.* I, 99; II, 56 s., e cf. Crisippo (SVF II, 168 fr. 527; 342 fr. 1118; 332 fr. 1150 = Philo, *prov.* 2,74 e fr. 1152).

1. Vedi M. Pohlenz, *op. cit.* I, 98. 101; II, 57, cf. SVF II, 337 s. fr. 1175 e fr. 1176; 339 fr. 1180. Per il principio di retribuzione nel mondo greco al di fuori dello stoicismo v. anche sopra, p. 210 n. 2; per la sua negazione v. sopra, pp. 259 ss.

2. R. Pautrel, *op. cit.*, 543.

3. L'espressione è relativamente frequente nelle Cronache e in Qohelet; in riferimento alla creazione di Dio ricorre per la prima volta in *Ger.* 10,16 = 51,19, cf. *Eccl.* 3,11; 11,5 e *Sal.* 119,91 e, senza articolo, *Is.* 44,24. Inoltre in 11QPs. 151 A, ed. J.A. Sanders, DJDJ IV, 54 s. v. 4; *Gen. Apocr.* 20,12 s. e *Ab.* 4,22. Per il Siracide v. 36 (G 33),1: *'lhj hkl* cf. 45,23c (senza articolo); 39,21.34: tutte le cose create da Dio. Nel significato di «il tutto», 43,27.33; 51,12d (M): *jwṣr hkl* e presumibilmente anche 18,1 e 24,8: ὁ κτίστης ἁπάντων.

4. SVF I, 121 ss. nr. 537: pressoché tutti i motivi presenti nell'inno hanno una corrispondenza nel Siracide: v. 4 lingua (e pensiero) dell'uomo: 17,6; vv. 5 s. 38 esortazione a lodare le sue opere: 38,14; 43,30; vv. 7 s. volonterosa ubbidienza della creazione: 16,28; 39,31; 42,23; 43,7 s.; vv. 10 s. il fulmine: 39,29; 43,13; v. 12 la ragione o, rispettivamente, la sa-

È significativo che in epoca successiva i rabbi abbiano ripreso proprio siffatte formulazioni di tipo «panteistico», studiandosi di variarle e di considerarle in ogni loro aspetto. Così tannaiti e amorei discussero sul fatto che Dio abbracci lo spazio del mondo (*mqwmw šl 'wlm*), ma non lo spazio del mondo Dio (*w'jn 'wlmw mqwmw*, *Gen. r.* 68,9n Jôsê b. Ḥālaphtā); che come l'anima il corpo, così Dio «riempia il suo mondo» (*mml' 't 'wlmw*, *Ber.* 10a e *Lev. r.* 4,8); e che Mosè abbia per primo riconosciuto che Dio è presente anche nello «spazio vuoto del mondo» (tra cielo e terra) (*bḥllw šl 'wlm*, *Deut. r.* 2,26.27).[1]

Il Siracide aveva dunque in comune con lo stoicismo la concezione per cui «il mondo nel suo complesso è un cosmo unitario e continuo, che fino nelle sue parti più piccole e più remote (42,22, v. sopra, p. 301 n. 1) è compenetrato e informato da una divinità che opera in modo conforme a ragione»;[2] ma anche l'idea della struttura polare della creazione ha dei paralleli nel pensiero greco. Essa ebbe grande importanza in Eraclito, e da lui si diramò nelle diverse correnti della filosofia greca, e nemmeno il pensiero, di per sé monistico, dello stoicismo restò immune dalla sua influenza. Si tratta della concezione per cui nel mondo il bene non sarebbe percepibile senza la presenza del male. E forse in direzione non diversa si muoveva il pensiero del Siracide.[3] Partendo dal Siracide questa concezione si diffuse ulteriormente anche nella tradizione giudaica. È possibile che sia questa una fase preparatoria, per quanto su un piano ancora non mitologico, del dualismo di Qumran.[4]

Se tuttavia accettiamo l'ipotesi che queste convergenze tra sapienza giudaica e filosofia stoica siano dovute unicamente a uno

pienza di Dio: 1,4 ss.; 24; v. 13 gli astri del cielo: 43,2 ss.8 ss.; vv. 14 s. l'onnipotenza di Dio opera attraverso la sua parola: 43,15bc; 43,26b; vv. 17 s. Dio non è responsabile del male: 15,11-20; vv. 28 ss. contro la cupidigia di guadagno: v. sopra, pp. 286 s.; vv. 32 ss. Dio si manifesta agli uomini: 36 (G 33),5.22b. Analoghe corrispondenze possono rilevarsi anche negli inni alla creazione di Qumran, v. sotto, p. 471 n. 3.

1. Sulle testimonianze rabbiniche a proposito dell'ubiquità di Dio v. S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, 1909, 26 ss.; cf. anche sotto, p. 339 n. 1.

2. M. Pohlenz, *op. cit.* 1, 72.

3. Heracl. B fr. 10 Diels 1, 152 s., secondo Ps. Aristot., *mund.* 5,396b; cf. A fr. 22 = 1, 149 e C fr. 1 § 15 ss. = 1,186 ss. (Hippocr., *de victu*). Per lo stoicismo v. soprattutto Crisippo, SVF II, 335 nr. 1169 sul rapporto tra bene e male, al riguardo M. Pohlenz, *op. cit.* 1, 100. Per gli stoici, in conformità con Aristotele, l'essere era esistente solo in rapporto con un altro essere, ad esso opposto, v. *op. cit.*, 69 s.

4. Sull'interpretazione polare del mondo nella tarda speculazione giudaica di impronta cabalistica v. M. Segal, *op. cit.*, 212, che rinvia al *Sefer Jezira* e al *Midrash Temura*, v. la traduzione in M.J. bin Gorion, *Sagen der Juden. Von der Urzeit*, 1913, 29-32 e 352 n. 5.

sviluppo di entrambe analogo e parallelo, ma storicamente indipendente, difficilmente riusciremo a comprendere e inquadrare in modo corretto il pensiero del Siracide; occorre piuttosto presupporre nel Siracide stesso, non meno che nei suoi avversari, la presenza di determinati influssi della filosofia popolare del tempo. Il fatto non è certo sorprendente, se soltanto si considera il clima spirituale a Gerusalemme negli anni intorno al 175 a.C. Anche uno scriba di orientamento fondamentalmente conservatore come il Siracide dovette, per farsi ascoltare e capire così dai suoi scolari come dai suoi avversari della gioventù aristocratica, conformarsi al modello di discussione dotta del tempo, e in questo suo sforzo si avvide che certe concezioni stoiche potevano essergli di aiuto per le sue argomentazioni apologetiche polemiche. L'inflessibile e severa tensione morale, il tentativo di conciliare libertà umana e provvidenza divina, la dignità dell'uomo come prima creatura di Dio,[1] l'armonia e il finalismo del mondo, infine la corrispondenza tra la razionalità divina che governa il mondo (ovvero la sapienza) e la legge morale universalmente valida (ovvero la torà di Mosè, v. sotto, pp. 327 ss.): tutto questo il Siracide poteva ritrovare nello stoicismo e adattarlo ai suoi ragionamenti sulla religiosità giudaica. Questa derivazione era in tanto più possibile, in quanto lo stoicismo aveva avuto un'origine semitica e aveva qualcosa in comune con l'ambito di pensiero dell'Antico Testamento:

«Non è quindi azzardato concludere che la rappresentazione della divinità che fu propria di Zenone e di Crisippo rivela dei tratti derivati dall'Oriente...»; sicuramente «l'identificazione con la *physis*, che plasma ogni cosa secondo leggi immanenti, indica una radicale trasposizione nel modo di pensare ellenico».[2]

In un certo senso, così, la ricezione, da parte della cultura giudaica, di concezioni stoiche, dal Siracide e da Aristobulo (v. sotto, pp. 341 ss.) sino a Filone, potrebbe essere considerata una sorta di reinterpretazione orientale. Naturalmente il Siracide *non* recepì il

1. L'immagine dell'uomo nel Siracide è quanto mai oscillante: è relativamente positiva in 17,1-23; cf. anche 40,18 ss., la lode del timor di Dio; più negativa è in 18,8 ss.; cf. anche 25,24, il rilievo conferito al peccato originale, e 40,1 ss. e 41,1 ss., sulle tribolazioni e sulla morte nella vita dell'uomo. Nel complesso, tuttavia, prevalgono i tratti positivi: l'ottimismo della sapienza antica fa sentire ancora il suo influsso. Qui sta la differenza decisiva rispetto all'antropologia essenica, v. sotto, pp. 446 s. 450 s.

2. M. Pohlenz, *op. cit.* I, 108; cf. 69; v. inoltre sopra, p. 190 nn. 2 s.

monismo stoico, né l'identificazione di Dio e mondo. Per lui Dio rimase, nonostante la sua compenetrazione col tutto, il creatore sovrano, superiore a tutte le creature, «ancora più grande di tutte le sue opere» (43,28b). L'ordinamento del cosmo, in definitiva, non era orientato verso una «razionalità del mondo» impersonale e immanente, di cui anche l'uomo ha parte, bensì verso la parola creatrice di Dio, che tuttavia non opera né arbitrariamente né ingiustamente, bensì rivolta a un fine, in modo sapiente e armonioso. Anche la «sapienza» (v. sotto, pp. 326 s.) rimase possesso di Dio, e solo Dio poteva disporre, in assoluta libertà, nell'atto di donargli la vita, se colmare o meno l'uomo di «intelligente sapere» (ἐπιστήμην συνέσεως, 17,7) o lo scriba di «spirito di intelligenza» (πνεύματι συνέσεως, 39,6; v. sopra, p. 284). L'essere creati a immagine di Dio (17, 3) non significava affatto identità ontologica, l'uomo ancora doveva affidarsi alla misericordia di Dio (18,11-14). Inoltre il Siracide non sacrificò la speciale elezione d'Israele in cambio di un generico «ideale cosmopolita», sebbene egli sapesse dell'incomparabile «gloria di Adamo», che da nessun uomo venne superata (*w'l kl ḥj tf'dt 'dm*, 49,16). Qui, anzi, si manifesta persino – motivata dall'assunto apologetico – un'evidente chiusura di orizzonte rispetto alla sapienza più antica:

> «Su ogni popolo prepose un capo (*śr*),
> ma Israele appartiene al Signore» (17,17).

D'altra parte non occorre dimenticare che nello stesso stoicismo, a partire dal II sec. a.C., si manifestarono tendenze volte a superare il rigido monismo originario, e che proprio pensatori di origine siro-fenicia, come Boeto di Sidone e più tardi Posidonio, proposero la concezione di una divinità separata dal mondo e localizzata nella sfera dell'etere. Il pensiero ellenistico veniva così incontro a quello giudaico (v. sopra, pp. 234 s.).

Nel Siracide, inoltre, si trova, come in Qohelet, un gran numero di «paralleli», forse meglio sarebbe dire «echi», della elegia gnomica di Teognide, dei tragici, in particolar modo Euripide, e della commedia, sui quali richiamarono l'attenzione soprattutto I. Lévi e L. Bigot. Una diretta dipendenza letteraria non può tuttavia essere dimostrata per il Siracide, più di quanto non lo si possa per Qohelet: i motivi comuni, quali il giudizio negativo sulle donne, la necessaria avvedutezza nella scelta degli amici, il rispetto dovuto ai

genitori ecc. sono tutti facilmente riconducibili all'esperienza personale di ogni uomo.[1] Un'idea, che già in Qohelet era stata menzionata e revocata in dubbio (3,20 s., v. sopra, p. 263 n. 2), ha trovato nel Siracide una formulazione rigorosa, quasi perentoria:

> «Tutto ciò che viene dalla terra ritorna alla terra,
> e quanto è dall'alto ritorna in alto» (40,11).

Una corrispondenza quasi letterale si trova in Euripide:

> «Quanto germoglia dalla terra ritorna alla terra;
> e ciò che è disceso dall'*aithēr* ritorna di nuovo alla volta celeste».[2]

Ulteriori paralleli riguardano l'insensatezza di un compianto funebre eccessivo[3] o di una vita senza più speranze, alla quale è preferibile la morte;[4] inoltre i pericoli di una smodata e tracotante ricerca di sapere.[5] Difficilmente si tratterà di effettivi «influssi», e i paralleli con la sapienza orientale e giudaica, ad esempio i Proverbi o Aḥiqar, sono incomparabilmente più evidenti. Tuttavia di fronte all'«internazionalità» della tradizione sapienziale in età ellenistica non si può del tutto escludere la possibilità che massime e sentenze tratte dalla poesia greca gnomica, tragica e comica trasmigrassero per via orale ben oltre i confini del mondo ellenico.[6] La conoscenza di costumi greci, infine, si mostra in tutta evidenza nel modo particolareggiato con cui il Siracide descrive gli usi conviviali e nel suo positivo atteggiamento nei riguardi della figura del medico, nell'uno come nell'altro caso in contrasto con il rigorismo ortodosso.[7]

Non sarebbe tuttavia corretto, solo perché ha recepito e fatte sue certe concezioni proprie del mondo greco, e specialmente dello stoicismo, voler negare, come cerca di fare R. Pautrel, il sostanziale atteggiamento antiellenistico del Siracide.[8] Che proprio quando ci

1. I. Lévi, *op. cit.* II, LXIV ss.; L. Bigot, *op. cit.* IV,2, 2047 s.; Ehrhardt: HThR 46 (1953) 61 s.

2. Eur., *Chrysippus* fr. 839,8 ss. Nauck²; cf. *Suppl.* 532; *Or.* 1086; al riguardo v. I. Lévi, *op. cit.* II, LXV.

3. *Sir.* 38,20 s., cf. Sof., *El.* 137 ss.; Eur., *Andr.* 1270 s.

4. *Sir.* 30,17, cf. Aesch., *Pers.* 750 s.; Eur., *Tro.* 632; *Hec.* 377; Theogn. 181 s.; cf. sopra, p. 262 n. 5.

5. *Sir.* 3,20-26 (v. sopra, pp. 290 s.); Eur., *Ba.* 393 ss.; *Med.* 1224 ss.

6. Altri esempi in L. Bigot, *op. cit.*, 2048: cf. 7,11 e Theogn. 155-158; 9,7 s. e Aristoph., *nub.* 996 s., v. anche Hdt. 1,8; 11,14 e Theogn. 165 s.; 11,17 ss. e Theogn. 903 ss.; 12,3 s.7. 10 s. e Theogn. 955 s. 101 s.; 31 (G 34),26 e Theogn. 499-502.

7. 31 (G 34),12-32 (G 35),13, spec. 32,1 ss. e 38,1-15, cf. *2 Cron.* 16,12 e R. e M. Hengel, *Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken*, in *Medicus viator*, Festschrift f. R. Siebeck, 1959, 332 s. 335 s.; cf. anche N. Bentwich, *Hellenism*, 1919, 89 s.

8. R. Pautrel, *op. cit.*, 545; cf. anche R.H. Pfeiffer, *op. cit.*, 372.

si intenda difendere da forme linguistiche o di pensiero dell'avversario, se ne possa anche subire l'influenza, è un fenomeno che spesso si ripete nella storia religiosa e spirituale. E se il Siracide non si volge, a parte poche eccezioni, contro i non giudei e il politeismo pagano, questo dipende dal fatto che i suoi avversari e i suoi scolari erano giudei palestinesi, per i quali il pensiero straniero costituiva un pericolo assai maggiore che non i culti pagani.

Degli *avversari della «sapienza»* il Siracide parla nel ricco linguaggio tradizionale della letteratura sapienziale. Accanto allo stolto[1] ci sono il beffardo,[2] l'empio[3] e infine il «violento», crudele e «lontano da Dio».[4] Anche qui si può supporre che egli non ripeta solo delle formule, ma conferisca ad esse, nella situazione esposta in cui si trova, un orientamento concreto. Sicuramente non tutte le volte che menziona lo «stolto» o il «beffardo» ha di mira persone specifiche, tuttavia in qualche caso si potrà pensare a un preciso riferimento polemico. Questo può essere il caso, per esempio, della raccolta di massime sulla «superbia» (*ga'ăwâ*) dell'uomo:[5]

«Con nessuna perversità devi arrecare violenza al prossimo
(testo secondo R. Smend, 90),
e non devi percorrere le vie della superbia.
Odiosa è al Signore e (agli) uomini la superbia,
e per l'uno e per gli altri l'oppressione è perversità» (10,6).
«Principio della superbia è quando un uomo si ostina,
e con il suo cuore si allontana dal suo creatore,
infatti un mare di presunzione (*zādôn*) è il peccato,
e la sua sorgente trabocca di delitti.
Per questo Dio manda con sciagure straordinarie il suo castigo
(testo secondo R. Smend, 94 s.)
e colpisce il colpevole sino ad annientarlo.
Il Signore rovescia il trono dei superbi
e pone in loro vece gli oppressi» (10,12-14).
«Non si addice all'uomo la presunzione (*zādôn*),
né ira arrogante al nato da donna» (10,18).

1. *nābāl*, 4,27; 21,22; 50,26 ecc.; *pôteh*, 8,17; 42,8; *kᵉsîl*, 20,13; 42,8.

2. *lēṣ*, 3,28; 8,11; 13,1 ecc.; espressione tipica è 15,8: «Essa (la sapienza) sta lontana dai beffardi».

3. *rāšā'*, 5,6; 8,10; 12,6; 13,17; 16,6; 40,10 ecc.; *zēd*, 11,9; 39,24 (secondo Smend); *'anšê zādôn*, 11,14; 15,7; cf. 13,24 e 40,15.

4. (*'îš*) *ḥāmās*, 10,23; 13,12; 32(G 35),18 ecc.; *'akzārî*, 8,15; 35(G 32),22; *ḥānēf*, 16,6; 41,10.

5. Per il gruppo di parole *g'wh*, *g'wn*, *g'h* v. 10,6-18; 11,30; 13,20; 16,8; 23,8; 25,2, cf. in G ὑπερηφανία, ὕβρις ecc. 21,4; 22,22; 27,15.28; v. inoltre 7,17 contro l'*'ĕnôš rimmâ*.

Si potrebbe pensare che sia i Tobiadi, il gruppo di potere più influente a Gerusalemme accanto alla famiglia degli Oniadi, sia i dominatori tolemaici o seleucidi rappresentassero particolari incarnazioni di questa «superbia».[1] Il Siracide certo non poteva esprimere la sua critica in modo diretto, ma doveva, per la propria sicurezza, rivestirla nella forma del discorso sapienziale (v. sopra, pp. 281 s.).

Tuttavia in *un* passo decisivo egli dichiara apertamente le sue intenzioni polemiche:

> «Guai a voi, uomini empi,
> che avete abbandonato la *legge* dell'Altissimo;
> se prolificate, è una disgrazia,
> se generate figli, è da dolersene.
> Se inciampate, è una gioia durevole,
> se morite, è per la maledizione» (41,8.9).[2]

Un atteggiamento di indifferenza, di esplicito rifiuto persino nei confronti della legge sembra fosse diffuso a Gerusalemme in ampie cerchie già prima che cominciasse l'effettiva riforma ellenistica; il Siracide spesso ritorna su questo problema. Così, tra l'altro, parla della «stirpe degli apostati» (*mšpḥt bgdjm*), che porta a rovina una città che invece prospera grazie a un solo timorato di Dio (16,4). Anche in questo caso non sembra improprio pensare ai Tobiadi e a Simone il Giusto.[3] L'orientamento dell'esortazione risulta chiaro anche nella seguente massima, che segue immediatamente il monito relativo alla «superbia» (10,6-18):

1. Come causa del passaggio di dominio dall'uno all'altro popolo è menzionata, in 10,8, l'«arrogante violenza» (*ḥms g'wh*); il passo potrebbe riferirsi al mutamento di dominazione in Palestina nel 198 a.C. e alla perdita dell'Asia Minore dopo Magnesia (190 a.C.), e nei versi successivi si allude forse alla morte di Tolemeo IV Filopatore (205 a.C.): v. R. Smend, *op. cit.*, 93. Altre possibili allusioni a fatti storici contemporanei sono rilevate da A.T. Olmstead: JAOS 56 (1936) 245 s. Alle discordie interne a Gerusalemme e ai contrasti nella famiglia dei Tobiadi potrebbe alludere 21,4: «Violenza e arroganza devastano una città (testo secondo Smend, *op. cit.*, 189 s.), e la casa del superbo viene devastata».

2. Anche altrove ricorre il monito contro l'apostasia: 2,3 da Jahvé; 4,19 dalla sapienza (= dalla legge); 28,23; 29,17 (testo secondo Smend, *op. cit.*, 260) dal creatore (cf. anche 10,12); v. anche l'elogio dei padri: 46,11; 47,23; 48,16 e spec. 49,4 ss., dove la minaccia del presente ha probabilmente reso più aspro il giudizio negativo sul passato: «Se si eccettuano David, Ezechia e Giosia, tutti commisero perversità e abbandonarono la legge dell'Altissimo... Essi lasciarono la loro potenza allo straniero e il loro onore a un altro popolo» (testo secondo R. Smend, *op. cit.*, 469 s.).

3. Cf. 21,4 (v. sopra, n. 1); 11,9b: «alla lite degli empi (*zdjm*) non prendere parte» potrebbe alludere ai contrasti tra gli opposti partiti a Gerusalemme.

«Una stirpe onorata qual è? La stirpe umana.
Una stirpe onorata qual è? Quella di chi teme il Signore!
Una stirpe spregiata qual è? Quella di chi trasgredisce i comandamenti.
Fra i (loro) fratelli è onorato il loro capo,
ma chi teme il Signore è negli o(cchi del Signore G).
. . .
Non si deve disprezzare un povero assennato,
né onorare un uomo violento.
Principe, consigliere e giudice sono onorati,
ma nessuno fra loro è più grande di chi teme il Signore»
(10,19-24, testo secondo Segal).

Questa critica indiretta rivolta alle famiglie aristocratiche che si mostravano tiepide nell'osservanza della legge getta luce sulla situazione a Gerusalemme immediatamente prima della riforma ellenistica. Un orientamento analogo si ravvisa nell'insistita esortazione a proposito della giusta e della falsa vergogna, subito dopo l'invettiva contro gli apostati:[1]

«Ma di queste cose non vergognarti,
e non peccare per rispetto umano:
della legge dell'Altissimo e della (sua) alleanza
e della sentenza, per cui assolveresti il colpevole» (42,1c.2).

Quando poi delinea il ritratto di Abramo – una figura della primitiva storia giudaica, per la quale anche gli ellenisti nutrivano interesse per via della sua rilevanza sopranazionale (v. sopra, pp. 195 s.) –, il Siracide, come più tardi farà il libro dei *Giubilei*, mette in evidenza soprattutto il fatto che «egli custodì il comandamento dell'Altissimo» e grazie alla circoncisione entrò nell'alleanza con Dio (44,20). Pressante è pure il suo monito a evitare rapporti personali o addirittura di amicizia con l'empio, presumibilmente per il timore che il libero pensiero ellenistico potesse esercitare una contagiosa influenza. Questa tendenza all'isolamento nei fedeli alla legge diventò poi una tipica caratteristica della religiosità giudaica.[2] Più che mai pericolosi apparivano gli stretti rapporti con non giudei:

1. Cf., per tutta la questione, 41,16-42,8; inoltre 4,21: «c'è una vergogna che conduce al peccato...»; 4,26a; 20,22 s. Pochi anni più tardi efebi giudei ricorsero all'epispasmo per nascondere la circoncisione: *1 Macc.* 1,15, v. sopra, p. 165 n. 3, e sotto, p. 590. Sul monito a non trasgredire la legge v. ancora 2,7.15; 17,14; 26,28c.

2. Cf. 6,17 (G); 9,16; 11,9; 12,14: «Chi frequenta l'empio si contamina del suo peccato»; 13,1: «Chi si associa al beffardo apprende il suo modo di agire», cf. anche 13,17 s. e 22, 13. Tale atteggiamento diventò più tardi normativo per esseni e farisei, e a questi ultimi diede pure il nome. Per la comunità cristiana v. *1 Cor.* 5,11; per i rabbi v. Bill. II, 510 ss.

«Lascia che un forestiero abiti presso di te, egli ti renderà estraneo al tuo modo di vivere (*hšken zr whzjr drkjk*), e ti renderà estraneo alla tua casa» (11, 34, cf. v. 29. Per il testo v. V. Hamp, *op. cit.*, 33, che corregge M secondo G).

Questa è probabilmente un'allusione ai frequenti e diffusi contatti degli ellenisti giudei con amici non giudei e al conseguente abbattimento di quegli steccati, costituiti dalla religione e dai costumi giudaici, che separavano Israele dal circostante mondo non giudaico (al riguardo v. sopra, pp. 122 s. e sotto, pp. 565 ss.).

Nella già ricordata preghiera con cui si implora la salvezza dai *gôjîm*, il Siracide si allontana dalla tradizione sapienziale antica e si avvicina a quella apocalittica profetica. Egli prega perché la punizione divina si abbatta sollecita sui nemici del popolo e Israele sia glorificato:

«Salvaci, Dio, signore del tutto,
e riversa il terrore di te in tutti i pagani.
Alza la tua mano sulle nazioni straniere,
affinché esse riconoscano la tua potenza» (36 [G 33],1 s.).
«Rinnova i segni e ripeti i prodigi,
rendi gloriosa la tua mano e forte il tuo braccio destro
(per il testo v. V. Hamp, *op. cit.*, 94),
risveglia il tuo sdegno e riversa la tua ira,
piega l'avversario e abbatti il nemico,
affretta la fine e ricordati del tempo fissato,
perché chi può dirti: 'Cosa fai?'.
(G) Nella fiamma del tuo sdegno sia annientato chi cerca scampo,
e chi fa ingiustizia al tuo popolo deve trovare distruzione.
(M) Taglia la testa dei principi di Moab,
che dice che non c'è nessun (dio?) fuori di me» (36 [G 33],6-12).

Qui si manifesta la profonda avversione che il Siracide nutriva nei confronti degli oppressori seleucidi e dei loro fiancheggiatori giudei; tale avversione trova espressione pure nell'invettiva contro i samaritani, che abitavano la pianura costiera confinante con la Giudea, e gli idumei (50,25 s., cf. *test. Lev.* 7,2). Singolare è che, come sarà più tardi con Roma, si ricorra a un nome fittizio. Nei «principi di Moab» potrebbero anche vedersi adombrati i Tobiadi, che avevano estesi possedimenti nell'Ammanitide; ma è più verisimile che il riferimento sia ai Seleucidi e al culto del sovrano, da loro obbligatoriamente imposto e poi intensificato già a partire da Antioco III.[1]

1. M.P. Nilsson, GGR² II, 168 s. e E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 254 ss. Sul nome Moab cf. anche *Is.* 25,10 (passo di difficile interpretazione).

La *speranza del tempo finale*, la quale presuppone una profonda conoscenza della letteratura profetica (v. sopra, pp. 283 ss.), ha, nel Siracide, un orientamento terreno, nazionale e politico; a differenza del poco posteriore Daniele manca ogni attesa che vada oltre la morte, e viene forse direttamente rifiutata, in 38,21, la stessa idea della risurrezione.[1] Il Siracide non potrà quindi essere annoverato tra i veri e propri hasidim, ma sarà piuttosto da ricondurre a quella tendenza conservatrice e nazionalistica giudaica che dopo di lui fu rappresentata dagli Asmonei e per molti aspetti risultò vicina alle posizioni dei sadducei.[2] Tuttavia ogni attribuzione a uno dei successivi «partiti» giudaici è fondamentalmente scorretta: il Siracide si colloca *al di qua* di queste differenziazioni e contiene ancora in sé le diverse potenzialità che si svilupperanno poi nel giudaismo di età successive. Proprio nell'attesa di un tempo futuro si delinea, in questo dotto dal temperamento così poco aggressivo, quell'atteggiamento che più tardi, durante la sollevazione maccabaica, diede al giudaismo la forza di superare la crisi dell'ellenizzazione:

> «Sino alla morte combatti per la giustizia,
> e Jahvé combatterà per te» (4,28).[3]

1. Cf. 10,11; 14,11 s.16; 16,30; 17,1.27 s.; 28,6; 38,21; 40,1.11; 41,4.10 s.; 44,9. 2,9c e 17,26b furono aggiunti dal glossatore greco per significare una speranza nella vita eterna: v. J. Fichtner, *op. cit.*, 70. Nemmeno 48,11 aveva originariamente alcun tipo di accenno alla vita eterna. Sfortunatamente il testo ebraico è illeggibile; sulle sue successive alterazioni v. R. Smend, *op. cit.*, 461 s.; cf. O. Kaiser, *op. cit.*, 63 n. 3 e O.S. Rankin, *op. cit.*, 208. La speranza escatologica del Siracide in nessun punto va oltre le concezioni documentate nell'Antico Testamento, cf. 36,22 e 48,10. Sulla possibile negazione della risurrezione v. G. Widengren, SVT IV, 1956, 227.

2. Se si eccettua la dottrina dell'immortalità, mancano nell'opera ogni speculazione sul mondo celeste e ogni casistica halakica. Appena menzionati in modo specifico e concreto sono i singoli comandamenti. Sul «sadduceismo» del Siracide v. Oesterley-Box I, 282 s.; G.F. Moore, *Judaism* I, 44 e H. Duesberg-Auvray, *op. cit.*, 18: «Présadducéisme». Evidente è pure la sua distanza dagli hasidim. Nella sua opera non si può assolutamente vedere una sorta di «neo-hasidismo», come vorrebbe L. Finkelstein, *Pharisees*[3] II, 589. Il Siracide è libero da qualsiasi forma di scrupolosità e pudibonderia di tipo pietistico hasidico, cf. 32 (G 35),1; 38,1 ss. e, al riguardo, R. Smend, *op. cit.*, XXVI; forse l'omissione di Esra nell'«elogio dei padri» è una conseguenza di questa sua estraneità alla spiritualità hasidica, v. H.H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, 1930, 37.

3. Testo secondo G; v. R. Smend, *op. cit.*, 45, *contra* Segal, *op. cit.*, 27. Cf. anche le descrizioni di Pinehas e di Elia, 45,23 s. e 48,1 ss. Sullo zelo in età maccabaica v. M. Hengel, *Zeloten*, 154 ss.

5. *L'incontro tra pensiero giudaico ed ellenistico in connessione con la speculazione sapienziale giudaica*

a) *La sapienza ipostatizzata in Prov. 8,22 ss. e Giob. 28*

Riguardo alla parte più recente del libro dei Proverbi (capp. 1-9), composta probabilmente nella prima età ellenistica, al più tardi intorno alla metà del III sec. a.C., si è supposto «che il modo in cui qui sapienza e follia vengono personificate lascia riconoscere l'influsso greco».[1] Soprattutto l'inno alla sapienza (*Prov.* 8,22-31), a sé stante e probabilmente incorporato nella raccolta in età relativamente tarda, parla della sapienza personificata in modo singolare e di non facile interpretazione,[2] definendola primordiale creatura di Dio, presente, come gioiosa e festante «figlia prediletta» – questa traduzione è preferibile a quella di «architetto» –, al momento della creazione e dell'ordinamento del mondo.[3] Accanto a *Prov.* 8,22-31 è da porre l'inno di *Giob.* 28, di poco più antico e solo in un momento successivo introdotto nell'opera:[4] si parla di una sapienza

1. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 640; cf. anche Sellin-Fohrer, *Einl.*, 348. La datazione di *Prov.* 1-9 all'epoca persiana, come propone R.N. Whybray, *Wisdom and Proverbs*, 1965, 106, è probabilmente troppo alta; più verisimile un arco di tempo tra 330 e 250 a.C. Per determinare l'epoca di composizione occorrerebbe considerare che Qohelet, presumibilmente, si confronta polemicamente con l'ottimismo e la dottrina della retribuzione, come li troviamo in *Prov.* 1-9.

2. Cf. inoltre *Prov.* 1,20-33; 3,13-26; 4,7 ss.; 7,4 ss.; 9,1 ss. e la personificazione della stoltezza 9,13-18. Uno sfondo greco è supposto da M. Friedländer, *Griechische Philosophie im Alten Testament*, 1904, 77-89; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* III,2, 1929, 731 ss. (accanto a influssi babilonesi e persiani); E. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes* II, 1922, 180 s.; v. inoltre la bibliografia riportata in P. Heinisch, *op. cit.*, 31 s.; W. Schencke, *Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspekulation*, 1921, 78 s. e K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, 1955, 15 s.

3. La traduzione di *'āmôn* in 8,30 è controversa: l'interpretazione tradizionale *'ommān* = «architetto, capomastro» (LXX, Syr, Vulg., rabbi v. Bill. II, 356) viene ripresa, tra gli altri, da H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 1947, 102-104; J. De Savignac: VT 12 (1962) 212 s.; H.F. Weiss, *op. cit.*, 191. Ci si potrebbe richiamare, a sostegno di questa interpretazione, a 3,19, ma tutto il contesto di 8,22, in cui la sapienza non partecipa attivamente alla creazione, la contraddice. Illuminante è la spiegazione di G. Gerleman: OTS 8 (1960) 26 s., per cui si sarebbe arrivati a interpretare il termine in questa accezione (= δημιουργός) per influsso stoico. Pertanto il significato di *'āmôn* o *'ĕmûn* (?) «figlio coccolato», «figlio favorito» è preferibile: v. B. Gemser, *Sprüche Salomos*, [2]1963, 46 (con ulteriori interpretazioni); G. Fohrer, ThWb VII, 491; H. Gese, RGG[3] VI, 1576. L'interpretazione secondaria «architetto», «mediatore della creazione» è meno mitologica e più razionale (*contra* H.F. Weiss, *op. cit.*, 192 s.).

4. G. Hölscher, *op. cit.*, 67; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1963, 392 ss. e ThWb VII, 490; an-

nascosta e, anche qui, secondo i vv. 25-27, presente alla creazione del mondo. Anche in questo brano si sono voluti scorgere influssi di pensiero greco.[1] È possibile che nei due testi si contrappongano due diverse concezioni sulla funzione della sapienza, rappresentata in uno come «ipostasi», nell'altro come «entità personale».[2] Secondo *Prov.* 8 essa è accessibile all'uomo che seriamente la ricerca (vv. 32-36), secondo *Giob.* 28, invece, si sottrae a ogni ricerca ed è nascosta presso Dio. Questa seconda concezione sembrerebbe attestare una tendenza prevalentemente scettica dell'autore, ma potrebbe anche corrispondere alla più tarda rappresentazione apocalittica della sapienza misconosciuta e ritornata in cielo.[3] Strettamente imparentato con *Prov.* 8,22 ss. è il successivo 9,1 ss., dove la sapienza appare come una «regale e ospitale padrona di casa». La creatura prediletta di Dio diventa qui la maestra degli uomini che accolgono il suo invito (9,4 ss.)[4] e non si lasciano sedurre dalla sua antagoni-

che se qui la sapienza appare meno come persona, ma «piuttosto come concetto reificato», questo canto, tuttavia, ha lo stesso sfondo storico-religioso della sapienza personificata di *Prov.* 8, *Sir.* 1 e 24, cf. ad es. *Giob.* 28,27 e *Sir.* 1,9. In nessun caso si può parlare, in questa fase iniziale, di «mito gnostico» (così *loc. cit.*), v. anche H. Conzelmann, *Die Mutter der Weisheit*, in *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe an R. Bultmann, 1964, 226 n. 16.

1. Su *Giob.* 28 e *Prov.* 8 v. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I, 1935, 41. Un antecedente della sapienza personificata potrebbe essere in *Giob.* 15,7, dove la sapienza, collocata accanto a Dio, viene messa in rapporto con il primo uomo; al riguardo v. H. Ringgren, *op. cit.*, 89 ss.

2. Controversa è pure la questione se si tratta della ipostatizzazione di una qualità divina, di una figura mitica, o soltanto di una espressione poetica. Favorevoli a considerarla una ipostasi sono H. Ringgren, *op. cit.*, 104; H. Donner: ZÄS 82 (1958) 9 s.; contrari sono R. Marcus: HUCA 23,1 (1950/51) 167 ss.; B. Gemser, *op. cit.*, 48; R.B.Y. Scott: VT 10 (1960) 223; R.N. Whybray, *op. cit.*, 103: «the poetic personification of an attribute of Yahweh». Tutte e tre le interpretazioni, tuttavia, confluiscono una nell'altra, e ciascuna ha una sua limitata giustificazione, v. H. Conzelmann, *op. cit.*, 226: «Quanto viene predicato riguardo alla sapienza si presenta con molteplici sfumature così cangianti che ogni proposta di interpretazione può addurre riscontri testuali a proprio favore. È indubbio, tuttavia, che, se si accetta l'ipotesi di un'origine non mitica, troppe enunciazioni rimangono inspiegabili». Essenziale, in ogni caso, è che non si tratta di un «principio astratto», v. H. Gese, *loc. cit.*

3. R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 1949, 253 vede in *Prov.* 8 un attacco all'idea della inaccessibilità della sapienza, esposta in *Giob.* 28. Una simile opposizione si manifesta anche tra la risposta dei magi a Nabucodonosor in *Dan.* 2,11 e l'inno di lode di Daniele in *Dan.* 2,20 ss., cf. anche *1 Hen.* 42 e 91,10, al riguardo v. sotto, pp. 415 ss. Cf. inoltre G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*[4] I, 460 s. e II, 364. La sconvenienza di *Giob.* 28 venne attenuata con l'aggiunta del v. 28. Cf. anche sotto, p. 330 n. 1.

4. Cf. la virtù, SVF III, 508: *omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat.*

sta, la follia. Il suo appello (9,3) ha quasi il carattere di rivelazione.[1]

Occorre tuttavia essere alquanto cauti nel supporre «influssi» greci in queste prime attestazioni di una «speculazione sapienziale» giudaica: la *sophia*, come entità divina e personificata, infatti, solo relativamente tardi, e presumibilmente per influsso gnostico orientale, appare con un certo rilievo nell'ambito della cultura greca, nel *Corpus Hermeticum*, in Plutarco e nella filosofia neoplatonica.[2]

Platone parla una volta della σοφία, definendola la βασιλικὴ ψυχή e il βασιλικὸς νοῦς di Zeus, e considerandola, in quanto tale, causa di ogni armonico ordinamento e di ogni bellezza nel mondo; ma anche questa analogia non costituisce un vero e proprio parallelo: la σοφία è, nella sua forma, troppo filosofica e mai, in seguito – neppure da Filone – venne connessa con la «sapienza».[3]

D'altra parte più antichi paralleli semitici risalgono sino all'età preellenistica. Che la speculazione sapienziale giudaica abbia in questo suo particolare aspetto uno sfondo mitologico, non dovrebbe più essere messo in discussione; d'altro canto rimane dubbio se si possa ricostruire come modello originario un unico e coerente mito orientale antico.[4] Verisimilmente confluiscono qui diverse suggestioni e correnti di pensiero.

1. B. Gemser, *op. cit.*, 51 s. (cit.). Anche qui è difficile, seguendo H.-F. Weiss, *op. cit.*, 194 s., evincere da 9,1 una partecipazione della sapienza alla creazione del mondo.

2. Vedi H. Leisegang, PW 2ª s. III, 1026 s. e Höfner, in Roscher, *Lexikon* IV, 1212-1214: essa compare ancora di quando in quando come personificazione poetica, v. Aristoph., *av.* 1320; inoltre Nauck², *Frag. trag. adesp.* 130 (Diod. Sic. 37,30,3): una invocazione alla sapienza come dea, ed Eur., *Med.* 843: al seguito di Cipride: τᾷ Σοφίᾳ παρέδρους πέμπειν Ἵμερτας, παντοίας ἀρετᾶς ξυνεργούς. La scena probabilmente deriva da modelli orientali. A Priene e a Efeso la Sapienza era rappresentata come figura allegorica, insieme con altri simili concetti astratti. Complessivamente le testimonianze di una sapienza personificata in età precristiana sono esigue. Anche Atena, a cui più di ogni altra divinità compete l'attributo della sapienza, viene certo denominata φρόνησις in Democrito e presso gli stoici (v. H. Leisegang, *op. cit.*, 1028 e J. v. Arnim, SVF IV, 7), e riceve da Platone σοφία (*Prot.* 321d) e φιλοσοφία (*Critias* 109c) come suoi specifici possessi; ma mai, tuttavia, in età preellenistica, viene identificata direttamente con la sapienza. Cf. anche Iust., *apol.* 1,64,5: gli stoici designano Atena come τὴν πρώτην ἔννοιαν e figlia di Zeus, che avrebbe creato il mondo ἐννοηθέντα... διὰ λόγου. Secondo J.R. Harris: BJRL 7 (1922/23) 56-72, *Sap.* 18,15 ss. deriverebbe da questa interpretazione stoica di Atena. È tuttavia possibile che il passo di Giustino risenta di influssi gnostici, v. H. Leisegang, *loc. cit.* Per quanto riguarda l'«anima cosmica» dei filosofi e la «sapienza», v. sotto, pp. 333 s.

3. *Phileb.* 30b-d, al riguardo v. W.L. Knox, *Pharisaism and Hellenism in Judaism and Christianity* II, 1932, 73 s.: Knox arriva alla conclusione che Filone non aveva letto direttamente il *Filebo*, ma derivava le sue conoscenze di Platone in larga parte da Posidonio.

4. *Contra* U. Wilckens, ThWb VII, 508 s. e *Weisheit und Torheit*, 1959, 190-197; cf. anche

Così Albright, Story e H. Donner hanno richiamato l'attenzione sulla «sapienza» del libro di Aḥiqar di Elefantina: essa è tenuta in grande considerazione dagli dei e il suo regno – il testo è qui purtroppo in cattive condizioni – ha una durata presumibilmente eterna; essa, poi, fu accolta in cielo dal «signore dei santi». H. Donner riconduce questa concezione alla dottrina egiziana della *maat*, l'ipostasi dell'armonico ordinamento di natura e società.[1] Non è tuttavia da escludere che questa *ḥokmâ*, che abita in cielo presso Dio, sia al tempo stesso una trasformazione della divinità semitica, madre e dea dell'amore, che con il nome di 'Anatjahu già era stata collocata dai giudei di Elefantina come paredra accanto a Jahvé:[2] «Lo jahvismo, col suo esclusivismo, l'aveva scacciata; ma, travestita con i panni della sapienza, la donna divina rientrò nel giudaismo per influsso di un tardo sincretismo».[3] Simili «ipostatizzazioni» ricorrono anche altrove nell'Oriente antico, in particolare in Egitto, sporadicamente anche in Grecia, con maggior frequenza in età post-

la critica di H. Conzelmann, *op. cit.*, 226 s. Forse sarebbe opportuno distinguere in modo più netto e rigoroso tra «sfondo mitologico» e «origine mitologica»; non porta alcun contributo alla questione il recente studio di R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 1965, 103 ss., che ancora una volta asserisce, in toni apologetici, che in *Prov.* 8,22 ss. non ci sarebbe alcuna «mythological origin for wisdom», e che i concetti in discussione sarebbero «metaphorical not mythological». Non è certo in discussione che *Prov.* 8,22 ss. rappresenti il punto di partenza per la successiva speculazione del Siracide, del libro della Sapienza e di Filone, e se l'inno di 8,22 ss. venne composto come difesa contro influssi forestieri, e proprio per questo tratti della dea straniera (Astarte, Iside ecc.) furono trasferiti alla sapienza, ci troviamo senz'altro di fronte a «influsso mitologico»; v. il consenso dell'autore, *op. cit.*, 90, alle tesi di G. Boström.

1. A. Cowley, *Aramaic Papyri*, 1923, 215, «Words of Ahikar» rr. 94 e 95.; v. anche W.F. Albright: AJSL 36 (1920) 285; W. Baumgartner: ThR 5 (1933) 287; C.I.K. Story: JBL 64 (1945) 333-337; H. Donner, *op. cit.*, 12 ss.; cf. anche il consenso di S. Morenz, *Ägyptische Religion*, 1960, 133.

2. A. Cowley, *op. cit.*, 147, nr. 44,3: il giuramento di Menahem figlio di Sallum in nome di «Jahu il dio, del tempio e di Anatjahu»; cf. 70, nr. 22,125: «'Anatbethel». Su una divinità semitica «della vita e della sapienza», del tipo di Ishtar, aveva richiamato l'attenzione già W.F. Albright, *op. cit.*, 258 ss. Quest'ultimo (SVT III, 1955, 7) afferma: «the wisdom cosmogony in VIII, 22 ff. is full of obvious Canaanite reminiscences»; v. anche Idem, *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1940, 366 s. e G. Boström, *Proverbiastudien*, LUA 30, 1934, nr. 3, 14. G. Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, 1967, respinge l'influsso di concezioni cananeo-fenicie (79), ma poi, inconseguentemente, suppone come sfondo una divinità femminile del tipo di 'Anatjahu o della regina del cielo di *Ger.* 44,17 (102, cf. 27 s.), come se queste divinità non fossero di origine cananea. Per il termine *qnh* in *Prov.* 8,22 e per tutto il contesto v. W.A. Irwin: JBL 80 (1961) 136 ss., «the imagery here is not the creation but birth of wisdom».

3. G. Hölscher, *op. cit.*, 69.

classica.[1] Come paralleli sarebbero da ricordare, nel giudaismo postbiblico, la ipostatizzazione dello spirito o dei diversi spiriti di Dio,[2] così come forme più tarde, quali la parola di Dio,[3] la *shekina* e il *metatron*.[4] In questo contesto rientrano pure le diverse personificazioni del male, nel loro primo costituirsi,[5] e, nell'apocalittica, lo sviluppo dell'angelologia, che si spinse ben oltre le ristrette concezioni israelitiche antiche in materia (v. sotto, pp. 473 ss.). Per quanto attiene le cause di ordine storico-religioso che determinarono questo fenomeno, rimangono ancora oggi valide le considerazioni di Bousset-Gressmann, che vengono vieppiù confermate dalla straordinaria importanza che aveva a Qumran l'angelologia: «La tendenza alla trascendenza e all'astrazione, propria della religiosità giudaica», favorì il sorgere di «entità intermedie», che si interposero «tra Dio, ormai lontano dal mondo, e gli uomini».[6] Le obiezioni di G. Pfeifer, per cui rappresentazioni di tipo ipostatico sempre sarebbero esistite nel giudaismo, per quanto in misura limitata, senza mai scuotere la consapevolezza dell'operante presenza di Dio nel

1. Al riguardo v. H. Ringgren, RGG³ III, 504-506 e M.P. Nilsson, *Opuscula selecta* III, 1960, 233-242 e GGR² I, 812 ss. Cf. già H. Usener, *Götternamen*, ³1948, 364-375.

2. Al riguardo v. Bousset-Gressmann, 347 ss.; cf. anche H.F. Weiss, *op. cit.*, 211 ss. Una successiva fase evolutiva, sicuramente non immune da influssi forestieri, è rappresentata dalla dottrina degli spiriti di Qumran, v. sotto, pp. 447 s. Cf. anche H. Gese, RGG³ VI, 1576: «... per questo aspetto si avvicina di molto ai concetti di *rûăḥ* e *dabar*».

3. Per la parola di Dio v. H. Ringgren, *op. cit.*, 157 ss.: se si prescinde da *Is.* 55,10 ss., Aristobulo (v. sotto, p. 344 n. 1) e *Sap.* 18,15 s., è relativamente rara come ipostasi nella letteratura giudaica; solo con Filone acquista grande importanza e sostituisce in parte la «sapienza». Per i rabbi v. l'ampio excursus in Bill. II, 302-333. Nella tradizione greca la tendenza all'ipostatizzazione e alla divinizzazione si manifesta in modo molto più evidente con il concetto di *logos* che con quello di *sophia*, v. H. Leisegang, PW XIII, 1021 ss. Trattazione esauriente in H.-F. Weiss, *op. cit.*, 216-282: l'autore sottolinea che nel giudaismo palestinese la «parola» non possiede alcuna specifica funzione creatrice.

4. Per il *metatron* v. G.F. Moore: HThR 15 (1922) 55 ss., e Bill., *Index* IV, 1249. Per la sua successiva identificazione con Enoc, v. L. Ginzberg, *Legends* I, 140 e V, 162 s. n. 61.

5. Bousset-Gressmann, *op. cit.*, 331-342; G. v. Rad, ThWb II, 71 ss.; W. Foerster, ThWb II, 74 ss. e VII, 151 ss. In sostanza è qui riproposta, in senso negativo, la dottrina degli spiriti e degli angeli derivante da *1 Re* 22,19 ss.; v. anche sotto, pp. 447 s. 473 s.

6. *Op. cit.*, 319. 342 s., cf. anche 357: la speculazione riguardo alle ipostasi come uno dei fondamenti della cristologia. L'obiezione di R.N. Whybray, *op. cit.*, 104 non tiene conto del fatto che *Prov.* 8,22 ss. o 1-9 non costituiscono l'unica attestazione della sapienza ipostatizzata. Occorre aggiungere *Giob.* 28, *Sir.* 24 e altri testi ancora. Si tratta, insomma, di una tradizione relativamente ricca. Anche nella platonizzante filosofia della religione di età ellenistica era ben viva la tendenza a confinare il divino nell'assoluta trascendenza e a introdurre entità mediatrici, v. A. Wlosok, *Laktanz*, AAH 2, 1960, 53. 56 ss.

mondo,[1] nulla tolgono al fatto che in età ellenistica le entità mediatrici – fossero esse «ipostasi», come la sapienza in *Prov.* 8,22 ss., *Giob.* 28 ecc., o angeli, il confine è talvolta fluttuante[2] –, sia nel giudaismo palestinese sia in quello della diaspora, aumentarono in modo considerevole. Al tempo stesso anche il nome di Jahvé perde terreno rispetto a denominazioni divine di carattere più generico (v. sopra, p. 250 e sotto, pp. 542 s.). Appropriata è invece l'osservazione che le ipostasi hanno «origine non nell'immediata esperienza di Dio..., ma nella riflessione».[3] La sapienza tarda, come la conosciamo in *Prov.* 1-9, o anche in Qohelet o nel Siracide, ha un carattere eminentemente speculativo, e mostra gli inizi di una concettualizzazione teologica sistematica. Mentre tuttavia nel pensiero scettico di Qohelet la realtà di Dio si nasconde dietro l'inafferrabilità del «flusso del tempo» e del «destino» (v. sopra, pp. 255 ss.), in *Prov.* 1-9 la rivelazione dell'intervento salvifico di Dio si manifesta nell'appello personalmente pronunciato dalla «sapienza», che «rivendica a sé il compito di condurre a Dio».[4] La «ipostatizzazione» della *ḥokmâ* come gioiosa compagna al fianco di Dio prima della creazione doveva conferire a questo appello una assoluta autorevolezza, sebbene occorra considerare che questa sua pretesa – in quanto motivo innovatore ed estraneo alla tradizione giudaica – suscitò anche opposizioni. Per certe scuole sapienziali, tuttavia, la sapienza di Dio acquistò autorità suprema e assunse la funzione di «mediatrice della rivelazione».[5] La forma mitologica che assunsero alcune enunciazioni sulla «sapienza» può dipendere dal fatto che essa doveva pure arginare la penetrazione del culto di dee madri straniere.[6]

1. G. Pfeifer, *op. cit.*, 66 s.

2. V., ad es., il testo pubblicato da A.S. van der Woude: OTS 14 (1965) 358: alle righe 10 e 16 Melchisedeq (Michele?) è nominato in connessione con gli *'ĕlôhîm* di *Sal.* 82,1 e *Is.* 52,7; anche la dottrina dei due spiriti in 1QS 3,18 ss. esce dai confini dell'angelologia tradizionale. In Filone, al contrario, l'ipostasi del *logos* può essere denominata (ἀρχ)άγγελος: *conf. ling.* 146 (M 1,427); *som.* 239 (M 1,656); *rer. div. her.* 205 (M 1,501), ecc.

3. G. Pfeifer, *op. cit.*, 16. 4. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*[4] I, 456.

5. Sull'insegnamento sapienziale nelle scuole dell'Israele postesilico v. sopra, pp. 172 ss. e J.C.H. Lebram: VT 15 (1965) 227 ss., che considera soprattutto le «scuole levitiche» come «rappresentanti della *ḥokmâ* in Palestina» (229); l'autore richiama pure l'attenzione su possibili tensioni tra la rientrante *golah* e le scuole esistenti nel paese (229 ss.). Sulla sapienza come «divina mediatrice della rivelazione» v. G. v. Rad, *op. cit.* I, 454 e H. Gese, RGG[3] VI, 1576.

6. H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 1947, 134 e RGG[3] III, 506; v. anche G. Boström, *op.*

Occorre inoltre valutare se la sapienza, il cui fondamento era costituito dal «timore di fronte a Jahvé» (*Prov.* 1,7; 2,5; 9,10), non dovesse anche combattere, in una prospettiva apologetica, l'avanzata di una «sapienza» straniera, che minacciava la fede tradizionale. Potrebbe così spiegarsi il fatto che la donna straniera, che spesso compare in *Prov.* 1-9 (2,16 ss.; cap. 5; 6,24 ss.; cap. 7), e probabilmente anche la «follia» furono già intese nella traduzione dei LXX di *Prov.* 2,16-18 (διδασκαλίαν νεότητος, v. 17) come riferimento allegorico alla «sapienza straniera», mentre Clemente Alessandrino, più tardi, interpretò la donna forestiera di *Prov.* 5,3 come la Ἑλληνικὴ παιδεία, seguendo probabilmente l'esegesi giudaica alessandrina.[1] Anche il frammento hokmatico rinvenuto nella grotta 4 di Qumran, nel quale le arti di seduzione della donna demoniaca sono descritte con i colori più foschi, si intende nel modo migliore movendo proprio da questa interpretazione simbolica.[2] L'antagonista della tentatrice straniera è la «sapienza», rappresentata come giovane sposa, quale ci appare nel bel canto d'amore alla sapienza di 11QPs[a], attribuito al giovane David e conservato pure in *Sir.* 51,13-20, anche se in forma mitigata e meno passionale.[3] Al riguardo si trova un singolare parallelo greco:

Nel suo studio su «Eracle al bivio»[4] I. Alpers richiama l'attenzione su alcu-

cit., 102-105 e, in accordo con lui, G. v. Rad, *op. cit.* I, 457 s.: «La sapienza personificata ha ricevuto sangue e vita in buona parte dalla sua più sensuale antagonista, la dea dell'amore Astarte» (458); v. inoltre W.L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 1939, 57.

1. Al riguardo v. M. Friedländer, *op. cit.*, 73 ss.; R. Kittel, *op. cit.* III, 732; R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse*, SAH 12, 1919, 54 ss., la cui ricostruzione storico-religiosa è tuttavia troppo fantasiosa, v. la critica di G. Boström, *op. cit.*, 16-32. Per Clemente Alessandrino v. *strom.* 1,29,6 GCS 2,18.

2. J.M. Allegro: PEQ 96 (1964) 53-55 = 4Q184 (DJDJ V, 82 ss.) e J. Strugnell: RQ 7 (1969/71) 263 ss. J. Carmignac: RQ 5 (1964/66) 361-374 suppone l'esistenza di una setta concorrente. L'interpretazione letterale proposta da G. Boström (che vede nella «donna demoniaca» la «donna straniera», *op. cit.*, 42 ss.) e, soprattutto, ad essa collegata, l'«interpretazione cultuale» (103-105) non sono necessariamente l'unica possibilità esegetica. Sul motivo v. H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 134 ss.; in *Prov.* 1-9 esso compare tuttavia con inusuale frequenza.

3. DJDJ IV, 79 ss. L'inno acrostico, composto con grande perizia, fu accolto dal Siracide nella sua raccolta in una forma ampliata e notevolmente modificata. Sul motivo cf. anche *Sir.* 15,2; *Prov.* 5,18 s.; *Sap.* 8,2 ss.

4. I. Alpers, *Hercules in Bivio*, diss. 1912, 62 s.; cf. W. Michaelis, ThWb V, 55 n. 36. Dopo il rinvenimento del frammento sulla donna demoniaca di 4Q, l'interpretazione allegorica di *Prov.* 7 e 9 non può tuttavia più essere esclusa. L'apologo sarà ripreso più tardi nella tradizione rabbinica; v. Bill. IV, 408 s.: *Qoh. r.* 1,14 r. 'Abbā b. Kahănā (inizio IV sec. d.C.).

ne analogie tra *Prov.* 7 e 9, con i contrapposti inviti della sapienza e della follia, e l'apologo di Prodico (in Xenoph., *mem.* 2,1,21-34), con le figure allegoriche di *aretē* e di *kakia*. Tuttavia anche in questo caso un rapporto di dipendenza diretta è inverisimile: qui come altrove possiamo solo riscontrare che nel mondo giudaico e in quello greco poterono sorgere e svilupparsi in modo affatto indipendente concezioni analoghe, tali da determinare una certa affinità tra i due diversi ambiti culturali.

Interpretazione letterale e interpretazione allegorica della «donna straniera» come avversaria della «sapienza» non necessariamente dovettero escludersi a vicenda: finché il culto fenicio-cananeo della dea-madre dell'amore rappresentò una concreta minaccia per il giudaismo, l'interpretazione letterale si presentava come la più ovvia; ma quando, a partire circa dalla metà del III sec. a.C., cominciò a diffondersi, fecondata dallo spirito del tempo dell'età ellenistica e dalla filosofia popolare, la critica rivolta alla religiosità tradizionale giudaica, sempre più si preferì un'interpretazione allegorica.

b) *La sapienza e la dottrina della creazione*

L'incontro della sapienza giudaica con il pensiero greco fu senz'altro favorito e preparato dalla stretta connessione che essa sin dall'inizio stabilì, e poi sempre più rafforzò, con la dottrina della creazione. Già nel resoconto sacerdotale della creazione di *Gen.* 1, 1-2,4, che pure costituisce soltanto l'introduzione di un'ampia opera storica strutturata secondo un principio sistematico e cronologico, vediamo «il risultato di una rigorosa riflessione teologico-cosmologica».[1] La composizione di questo brano può essere intesa come «una significativa testimonianza dei primi tentativi 'scientifici' mai compiuti..., di investigare il mondo e le ragioni del suo essere»,[2] e non è concepibile senza il lavoro di ricerca sistematica svolto da scuole sapienziali sacerdotali. Sebbene il testo dipenda da più antichi racconti della creazione semitici e soprattutto egiziani,[3] i suoi autori, a noi sconosciuti, hanno «dato forma a una descrizione di assoluta consequenzialità, rigorosamente strutturata nel suo impianto narrativo». In questo modo «il mito appare superato dalla

1. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*[4] I, 155.
2. S. Herrmann: ThLZ 86 (1961) 418; cf. anche H. Schwabl, PW Suppl. IX, 1498 s.
3. G. v. Rad, *op. cit.* I, 156 s.; S. Herrmann, *op. cit.*, 418 ss.

scienza, ma la scienza, che si fonda sullo studio del mondo fenomenico, è subordinata alla potenza creatrice di Dio».[1] Da un punto di vista puramente formale la descrizione della creazione in *Gen.* 1 intrattiene con i suoi antecedenti mitologici lo stesso rapporto che le cosmologie filosofiche dei filosofi naturalisti ionici o il *Timeo* di Platone intrattengono con le loro fonti mitiche.[2] Essa «è una delle parti della Bibbia provvista di maggiore compiutezza logica e formale».[3] Se ad esempio, come suppone G. v. Rad, con *br'* di *Gen.* 1, 1 veramente si connette «la concezione di una *creatio ex nihilo*»,[4] riscontriamo qui l'espressione di una capacità di astrazione teologicamente orientata, e non è un caso che la formulazione esplicita di questo principio compaia per la prima volta in una forma del tutto ellenizzata (v. sopra, pp. 206 ss.) in *2 Macc.* 7,28 (ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός), per quanto anche in questo caso si imponga una certa cautela a usare la formula dogmatica *creatio ex nihilo*. Anche se la successiva sapienza del libro di Giobbe o di *Prov.* 1-9 si differenzia notevolmente dalla teologia della letteratura sacerdotale, caratterizzata da un orientamento rigorosamente storico-salvifico e cultuale, quella ha tuttavia in comune con questa quella tendenza demitologizzante, che sottomise il regno della natura alla volontà creatrice di Dio, spogliata a sua volta di ogni tratto mitico.[5] Il concetto di *ḥokmâ* si prestava qui in modo particolare a esprimere la razionalità dell'opera creatrice e conservatrice di Dio:

> «Jahvé con la sapienza (*b^{e}ḥokmâ*) ha fondato la terra,
> ha stabilito i cieli con l'intelligenza (*bitbûnâ*)».[6]

1. S. Herrmann, *op. cit.*, 423. 424; v. anche C.F. v. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft* 1, 1966, 38 ss.: «Se è un'opera di scienza, appartiene alla teologia» (42).

2. Al riguardo v. H. Schwabl, *op. cit.*, 1513 ss. 1539 ss. G. v. Rad, *op. cit.* 1, 155 osserva a ragione che il racconto della creazione di P diversamente dai filosofi naturalisti ionici non indaga «la causa prima cosmologica», ma riconduce ogni cosa alla «volontà creatrice di Jahvé». Autentiche analogie, invece, troviamo piuttosto nel *Timeo*: v. sotto, p. 333.

3. C.F. v. Weizsäcker, *op. cit.*, 48.

4. G. v. Rad, *op. cit.* 1, 156; cf. per la *creatio ex nihilo* H.-F. Weiss, *op. cit.*, 11-17: i presupposti veterotestamentari; 69 ss. in Filone; 73 s. in *2 Macc.* 7,28; 86 ss. nei rabbi; 119 ss. nell'apocalittica; 129 ss. i samaritani. Come conclusione 165 ss.: questa concezione non era presente sin dall'inizio, «ma si è imposta solo nel contrasto con il mito pagano e con il... pensiero filosofico» (66); cf. 174.

5. Al riguardo v. G. v. Rad, *op. cit.* 1, 463 ss.

6. *Prov.* 3,19; cf. *Giob.* 38-42; *Sal.* 104,24; 136,5; v. anche l'inno a Jahvé, il Creatore sapiente, in 11QPs^{a}, DJDJ IV, 89 ss. Sulle tradizioni relative alla creazione nel Siracide v.

Da questa connessione della sapienza con la dottrina della creazione derivarono due conseguenze. La prima fu un'approfondita indagine di tutti i fenomeni del mondo creato da Dio, visti come espressione della «sapienza» di Dio. L'ordinamento della creazione e il funzionamento di tutti i suoi meccanismi vennero intesi non come un processo immanente e «naturale» – questa concezione era estranea alla sapienza giudaica antica –, bensì come miracoloso intervento di Dio.[1] Questa era la risposta genuinamente giudaica alla questione del «principio formale» del mondo visibile. Una più antica forma di questa «scienza della natura» incontriamo nel libro di Giobbe e in *Sal.* 104, una forma tarda nella speculazione apocalittica, soprattutto in *1 Hen.*, che incluse in questa prospettiva tutto il dominio della storia e del mondo celeste e sotterraneo, portando così – secondo modalità che in gran parte risentirono di influssi stranieri – a una nuova rimitizzazione (v. sotto, pp. 424 ss.). D'altra parte, come seconda conseguenza, il singolo individuo, che dava ascolto all'appello religiosamente e moralmente vincolante della *ḥokmâ* – «Il timore di Jahvé è il principio della scienza» (*Prov.* 1,7) – diventava partecipe della sapienza cosmica e divina. Entrambe le conseguenze dovevano condurre all'incontro col pensiero ellenistico. Quest'incontro è osservabile per la prima volta, per quanto in modo ancora vago e indistinto, nel Siracide.

c) *La «sapienza» nel Siracide*

Limiteremo la nostra indagine a quegli inni nei quali l'autore descrive la sapienza come «ipostasi cosmica» o la introduce a parlare in prima persona: 1,1-10 e cap. 24; nessuno dei due testi, purtroppo, ci è conservato nell'originale ebraico. L'opera, composta probabilmente una generazione dopo *Prov.* 1-9, riflette le tensioni spirituali che laceravano la Gerusalemme del tempo (v. sopra, pp. 276 ss.). Di conseguenza anche l'immagine complessiva che se ne ricava è singolarmente contraddittoria: l'autore, infatti, se da un lato ri-

sopra, pp. 298 ss. Cf. già *Ger.* 10,12 = 51,15. Per la questione nel suo complesso v. anche J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit*, 1933, 111 s. Per la differenza rispetto a *Prov.* 8 v. H.-F. Weiss, *op. cit.*, 189. Una concezione parallela è quella per cui il mondo fu «costruito» dallo spirito, *Gdt.* 16,14. G. Pfeifer, *op. cit.*, 98 suppone già qui influsso stoico.

1. *Sal.* 139,14; *Giob.* 5,9 ss.; 9,8 ss.; 37,14 ecc., al riguardo v. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*[4] I, 463 s.

prende e fa suo l'atteggiamento ottimistico della sapienza tradizionale, universalistico e aperto al mondo, dall'altro difende con vigore l'antica fede dei padri dagli attacchi che la minacciavano, richiamandosi energicamente, in contrasto con la sapienza di età precedenti, all'eredità d'Israele e alla sua storia sacra (v. sopra, pp. 284 ss.). Così nel grande inno alla sapienza del cap. 24 emerge con particolare evidenza lo sfondo mitologico della speculazione sapienziale, e in questo testo, come da tempo è stato rilevato, le predicazioni che la sapienza stessa pronuncia sul suo conto (*Sir.* 24,3-7)[1] mostrano innegabili parallelismi e analogie con *aretalogie isiache* di età ellenistica.[2] Nel corso del III sec. a.C. il culto di Iside, accoppiato a quello di Serapide, si era largamente diffuso, nei domini tolemaici probabilmente grazie anche all'appoggio dello stato;[3] e Iside, che forse aveva assorbito tratti dell'antica divinità egiziana Maat, mostrò una certa facilità ad annettersi attributi astratti, come δικαιοσύνη, ἐπίνοια, πρόνοια, φρόνησις e altrettali.[4] Che Iside, poi, in que-

1. *Sir.* 24,1.2, introducendo il motivo della sapienza che fa il proprio elogio (αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς e per due volte καυχήσεται), caratterizza le successive autopredicazioni della sapienza stessa come esplicita aretalogia.

2. Come ha rilevato per primo W.L. Knox: JThS 38 (1937) 230-237, che ricostruisce correttamente il contesto storico-religioso: «a startling affinity to a Syrian Astarte with features of Isis» (235), v. inoltre Idem, *St. Paul and the Church*, 59 ss.; H. Ringgren, *op. cit.*, 144 ss. e, in modo più approfondito, H. Conzelmann, *op. cit.*, 227-234. Poiché le aretalogie isiache, nella forma in cui ci sono pervenute, e pure la diffusione dell'Iside «polionima» nel suo rimodellamento sincretistico risalgono all'era tolemaica, e quindi a non prima dell'inizio del III sec. a.C., v. A.D. Nock, *Conversion*, 1933, 48 s. e R. Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, AAB 14, 1943, 45 ss., per *Prov.* 8,22 ss., che fu composto al più tardi nella prima metà del III sec. a.C., un rapporto diretto con le aretalogie isiache è ancora incerto. I testi si trovano in W. Peek, *Der Isishymnus von Andros*, 1930; R. Harder, *op. cit.*, 18 ss. offre una ricostruzione dei loro contesti. Sono importanti, inoltre, Diod. Sic. 1,27,4, le epiclesi di Iside in POxy 11,1380 e gli inni di Isidoro (I sec. a.C.), SEG VIII, 548-551. Cf. anche *Kore Kosmou* in *Herm. Trismeg.* 23,64 ss. = *Corp. Herm.* 4,21 ss. e Apul., *met.* 11,5; al riguardo v. anche M.P. Nilsson, GGR² II, 626 ss. n. 5 e H. Conzelmann, *op. cit.*, 228 n. 5. Per l'identificazione con dee egiziane v. Roeder, PW IX, 2091 s. 2096 (Plut., *Is. et Os.* 56,374b) e S. Morenz, *op. cit.*, 279. Cf. J. Bergman, *Ich bin Isis*, 1968.

3. L'appoggio statale è pesantemente ridimensionato da P.M. Fraser, *Opuscula Atheniensia* III, 1960, 1-54. 21 ss.; negarlo del tutto è però ingiustificato.

4. Dea della giustizia: v. Roeder, PW IX, 2129 e Waser, PW V, 565; ἐπίνοια v. POxy 11,1380 rr. 60 s.; πρόνοια *loc. cit.* rr. 43 s., Plut., *Is. et Os.* 3,352a-b, cf. Apul., *met.* 11,18: *dea providens*; φρόνησις POxy 11,1380 r. 44, cf. 123 s. e Plut., *Is. et Os.* 60,375d, dove Iside è innalzata al rango di dea della scienza e il suo nome viene fatto derivare da οἶδα e ὄν. V. anche i suoi rapporti con l'«anima del mondo», sotto, p. 334 n. 2. Cf. inoltre R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, 44, su Iside come dea della sapienza; A. Wlosok, *Laktanz*,

sta sua forma e strettamente associata con l'indigena Astarte aveva preso piede anche in Palestina, mostra la grande aretalogia isiaca, rinvenuta a Ossirinco e risalente ancora a epoca ellenistica, che documenta il culto della dea, soprannominata φρονίμη[ν], ad Akko Tolemaide.[1]

Ancora tutta una serie di città palestinesi e fenicie sono ricordate come luoghi di culto isiaco: Rhinocolura, ai confini con l'Egitto; Rafia, Gaza, Ascalona, Torre di Stratone – la tradizione sembra così risalire ancora al tempo prima di Erode, forse addirittura a prima della conquista asmonea – Dor, Sidone, Berito e altre ancora. A Sidone essa porta il nome di Astarte, in «Fenicia» la si chiama *Dea Syria* e nella città di Bambyke, nella Siria settentrionale, Atargatis.[2] Il culto di divinità egiziane era diffuso in Palestina già in età preellenistica, e anche Iside già allora non era lì sconosciuta. Tra gli oggetti di bronzo dissepolti ad Ascalona e risalenti al IV sec. a.C., una piccola statua la raffigura nell'atto di allattare il figlio Horus. Come nutrice compare più tardi nella tradizione tannaitica.[3] Documenti archeologici che attestano il suo culto in età ellenistico-romana provengono da Ascalona, Gerasa e – di prima età ellenistica, molto prima della distruzione della città a opera di Ircano, intorno al 108 a.C. – da Samaria.[4] Potrebbero attestare il culto di Iside-Astarte a Gerusalemme in età tolemaica i frammenti di bassorilievi pubblicati da R.A.S. Macalister e I.G. Duncan: essi risalgono a età ellenistica e furono rinvenuti sull'Ophel, a un livello relativamente profondo, di epoca preromana. Mostrano un copricapo, come portava la dea Hathor, identificata anch'essa con Iside, costituito dal disco solare tra due corna bovine, un triangolo (betilo) e ornamenti vegetali, e potrebbero provenire o dall'ambiente dei commercianti fenici o da quello delle guarnigioni o

AAH 2, 1960, 95 s. n. 103 e 56 s. nn. 32 e 33; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 1962, 6 n. 1 e 97 n. 1: Iside come *providentia*.

1. POxy 11,1380 rr. 116 s., cf. SEG VIII, 548 r. 18; Dittenberger, *Syll.*[3] 1132; Drexler, in Roscher, *Lexikon* II, 500. Su Iside-Sophia in Aristide v. J. Bergman, *op. cit.*, 35 n. 2.

2. POxy 11,1380,93-97: Rhinocolura, Dor, Torre di Stratone, Ascalona, Rafia; 98: Gaza; 100 s.: Bambyke; 106 s.: Fenicia; 116 s.: Berito, Sidone. Cf. S. Herrmann, *Isis in Byblos*: ZÄS 82 (1958) 48-55 e P. Roussel: Syria 22 (1942/43) 21 ss.: il santuario privato di Serapide e Iside a Laodicea al mare, in Siria settentrionale, 175 a.C.

3. Reperti di bronzo da Ascalona: v. J.H. Iliffe: QDAP 5 (1936) 64. 66 s. 68; cf. anche le terrecotte palestinesi raffiguranti madre con figlio, d'epoca persiana ellenistica, in A. Ciasca: OA 2 (1963) 45-63, spec. 51 n. 1 e O. Negbi: 'Atiqot 6 (1966) 10 tavv. 1 e 2. Per la «nutrice» v. *tA.Z.* 5,1 (r. 468) e *bA.Z.* 43a, v. sotto, p. 541 n. 1.

4. Ascalona: v. Schürer II, 31 e M.R. Savignac: RB n.s. 2 (1905) 426-429, con tratti di una dea poliade (Tyche); Gerasa: Schürer II, 40 e l'iscrizione in C.H. Kraeling, *Gerasa*, 1938, 382 nr. 15 (143 d.C.); Hauran (Kanatha): Schürer II, 47; Samaria: J.W. Crowfoot - G.M. Crowfoot - K.M. Kenyon, *Samaria-Sebaste* III, 1957, 37 nr. 13 = SEG VIII, 93, presumibilmente già III sec. a.C. Cf. L. Vidman, *Sylloge*, 1960, 180 ss.

dell'amministrazione tolemaica. Dee palestinesi già da tempo avevano preso ad assumere tratti tipologici egiziani.[1]

Non è pertanto da escludere che il culto di Iside nel III sec. a.C. cercasse di penetrare anche a Gerusalemme, e che scuole sapienziali giudaiche, come per polemica provocazione, trasferissero alla divina sapienza attributi e predicazioni propri di Iside-Astarte, che proprio allora stava estendendo il suo influsso. E se nelle aretalogie isiache veniva onorata soprattutto Bubasti, in quanto città santa della dea, così conseguentemente troviamo glorificata nel Siracide Gerusalemme, come il luogo in cui la sapienza ha preso dimora.[2] Questo passaggio di attributi dall'una all'altra fu favorito dal fatto che Iside era considerata da una parte la creatrice del mondo, dall'altra la promotrice e la garante dell'ordinamento giuridico etico e della civiltà umana in genere.[3] Naturalmente esistevano anche fondamentali differenze, che imposero certe limitazioni all'assunzione di predicazioni proprie delle aretalogie isiache da parte della *ḥokmâ* giudaica. La differenza più rilevante era che la sapienza non veniva rappresentata come *paredros* accanto a Dio, con uguale dignità; essa scaturiva dalla sua bocca – è quindi da assimilare, piuttosto, alla parola di Dio (24,3) –, oppure appariva come sua creatura (24,8.9), che lo serve e gli ubbidisce (24,10 s.). Nel Siracide le vaghe analogie che si riscontrano con gli attributi divini propri delle aretalogie isiache deriveranno presumibilmente da un più antico inno sapienziale, in quanto a quel tempo il dibattito sul culto a Iside o ad altra divinità femminile non era più a Gerusalemme così acceso. Tro-

1. Macalister-Duncan, *Excavations on the Hill of Ophel*, PEFA 4 (1926) 159 ss.: «provisionally we may it ascribe to the time of Ptolemaic domination». Al riguardo v. S.A. Cook, *The Religion*, 67 e l'illustrazione tav. XIV. Su Iside e Hathor v. H. Gressmann, *Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluss hellenistischen Geistes*, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1923/24 (1924/25), 182 ss. e Roeder, PW IX, 2092. 2120 ecc.; cf. Astarte con le corna di toro come copricapo regale secondo la testimonianza di Filone di Biblo, FGrH 26 F 2,31 = Eus., *praep. ev.* 1,10,31. Un'illustrazione al riguardo è offerta da una raffigurazione di Iside con il figlio Horus e dedica in lingua fenicia «a 'Aštoret», databile intorno al IV sec. a.C., CRAI, 1904, 472-475. In generale sull'antica e diffusa raffigurazione «egittizzante» di dee palestinesi v. S.A. Cook, *op. cit.*, 125 s.

2. *Sir.* 24,10 s., cf. POxy 11,1380, 5 s. 37; Diod. Sic. 1,27; cf. Andros, rr. 3. 25; Cuma 11; Ietica 8; Gonfi 5 (ed. W. Peek, *Der Isishymnus von Andros*).

3. W. Peek, *Der Isishymnus von Andros*, 122, Cuma rr. 4. 16 ecc.; 123 ss., Ietica rr. 3. 13. 28. 35. 38 ecc.; come ordinamento giuridico etico e conoscenza fossero tra loro strettamente connessi mostra r. 32 = 28: da Iside deriva la distinzione di bene e male; cf. anche SEG VIII, 546 r. 6.

viamo tuttavia anche concezioni, soprattutto nel primo inno alla sapienza *Sir.* 1,1-20, che mostrano punti di contatto con la filosofia popolare:

«Prima di ogni cosa fu creata la sapienza
e la saggia prudenza è dall'eternità» (1,4).
προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία
καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος.

«Il Signore stesso la creò, la contemplò, la misurò (cf. *Giob.* 28,27),
e la *infuse* in *tutte* le sue opere,
tra *ogni carne* conformemente alla sua ripartizione» (*Sir.* 1,9.10a).
... καὶ ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ
μετὰ πάσης σαρκὸς κατὰ τὴν δόσιν αὐτοῦ.

Anche *Sir.* 24,5 celebra questa universalità cosmica della sapienza, ma più con immagini mitologiche – derivate presumibilmente dall'aretalogia isiaca:[1]

«Il giro del cielo ho compiuto io da sola,
e nella profondità degli abissi ho camminato,
sui flutti del mare e su *tutta* la terra,
e su *ogni* popolo e su (ogni) nazione ho preso dominio».
γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη
καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα·
ἐν κύμασιν θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ
καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἡγησάμην.[2]

Qui la sapienza non appare più, come in *Prov.* 8,30, come la figlia prediletta di Dio, bensì «come una potenza che pervade di sé il mondo intero, natura e umanità tutta (non solo i giudei)».[3] Verisimilmente il Siracide non era più consapevole dei tratti originariamente mitologici presenti nel suo inno alla sapienza di cap. 24, e considerava la sapienza piuttosto come una sorta di «ragione del mondo» scaturita da Dio, che riempiva e pervadeva di sé l'intera creazione, raggiungendo il punto più alto della sua missione nel fa-

1. Cf. spec. PSI 844, che E. Heitsch: MusHelv 17 (1960) 185-188 ha dimostrato essere una aretalogia isiaca.

2. Si legga ἡγησάμην, con Sin., Syr, Lat., in luogo di ἐκτησάμην. H. Conzelmann, *op. cit.*, 231 n. 44, richiama l'attenzione, in questo contesto, alla predicazione di Iside come «signora della terra», spesso ricorrente nelle aretalogie isiache.

3. W. Schencke, *op. cit.*, 27, che vede un antecedente a questa concezione già in *Prov.* 8,15 e nel motivo della sapienza degli animali, 6,6 ss.; 30,24 ss. Cf. anche H.-F. Weiss, *op. cit.*, 196 ss.

re dell'uomo un essere dotato di ragione (1,9 s.19, cf. 17,7). L'operato della sapienza e l'azione creatrice di Dio costituivano per lui un'unità inscindibile. La «sapienza» del Siracide potrebbe pertanto essere intesa anche in modo analogo al *logos* degli stoici, che domina e dà forma al cosmo:

«(... il fine è vivere secondo natura... nulla facendo di ciò che suole proibire) la *legge* a tutti comune, che è la retta ragione diffusa attraverso tutte le cose ed è identica anche a Zeus, questo reggitore nel governo delle cose che sono».[1]

ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.

Il Siracide tuttavia non si ferma all'interpretazione universalistica della «sapienza» quale principio formatore e ordinatore del mondo, tanto più che così intesa poteva essere accettata anche da quegli ambienti giudaici «illuminati», per i quali la tradizione religiosa e nazionale d'Israele e la sua legge avevano perduto ogni significato. Egli compì ancora un passo decisivo, e anche in questo caso la filosofia stoica poté offrirgli utili analogie: la «legge a tutti comune», che si identificava con il *logos* e determinava l'ordinamento armonico del mondo, costituiva al tempo stesso la norma morale che guidava la condotta dell'uomo. E detta legge, se dirigeva il restante mondo secondo un principio di causalità, rigidamente determinato, affidava gli uomini, dotati di ragione, alla loro libera scelta morale (v. sopra, pp. 291 ss.), indirizzandoli a «vivere in accordo con la natura, ovvero in modo virtuoso», in quanto, come diceva già Zenone, «a questo ci spinge la natura».[2] In modo simile il Siracide identificava la «sapienza», intesa come l'«immagine originaria» e il «principio ordinatore del mondo» creato da Dio,[3] «infusa in tutte le opere (di Dio)» (*Sir.* 1,9), con la norma morale rigorosamente definita del pio giudeo, con la torà rivelata in modo esclusivo a Israele sul Sinai:[4]

1. Zenone, secondo Diog. Laert. 7,88 = SVF 1, 162; cf. U. Wilckens, *Weisheit*, 239. In modo simile Cicerone, *rep.* 3,22,33: *est quidem vera lex recta ratio... diffusa in omnes.*

2. Diog. Laert. 7,87 (cf. già 7,86) = SVF 1, 552, al riguardo v. M. Pohlenz, *Die Stoa* 1, 1959, 114 s. L'identificazione del κοινὸς λόγος ὃς διὰ πάντων con il κοινὸς νόμος, a cui gli uomini devono attenersi, si trova già nell'inno di Cleante, SVF 1, 1222 nr. 537 vv. 8. 20. Cf. Cic., *loc. cit.*: *quae vocet ad officium iubendo.* 3. H.-F. Weiss, *op. cit.*, 196 s.

4. Cf. K. Schubert: Judaica 9 (1953) 67 s.; Idem, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, 1955, 14 ss. e J.L. Koole: OTS 16 (1965) 377, che richiamano Cic., *nat. deor.* 2,14,

«Tutte queste cose sono il libro dell'alleanza di Dio altissimo,
la legge che ci impose Mosè,
quale eredità per le assemblee di Giacobbe».[1]

ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου,
νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυσῆς
κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ.

In questo modo la sapienza cosmica, che per la pregnanza e complessità dei suoi significati correva facilmente il rischio di essere falsamente interpretata, veniva saldamente ancorata alla storia d'Israele e, inversamente, alla torà, che a Gerusalemme, al tempo del Siracide, era esposta a critiche e contestazioni, veniva fornito un fondamento al tempo stesso metastorico e razionale. Così certo all'operato della sapienza veniva sottratto quel respiro cosmico e universale, quale in origine alitava negli inni 1,1-9 e 24,3-6; ma questo si accordava con l'orientamento complessivo dell'opera del Siracide. Egli pertanto riformulò significativamente questo universalismo in 1,10, completando

«tra ogni carne conformemente alla sua ripartizione»

con il verso

«ed egli l'elargì a quanti lo amano»
ἐχορήγησεν αὐτὴν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

che viene ad alterare il significato originario del pensiero.

In modo simile procede in 24,6b-8, dove

«... su ogni popolo e su (ogni) nazione ho preso dominio»

ha un proseguimento che imprime una svolta diversa al pensiero:

«Presso tutti questi ho cercato riposo,
e nelle proprietà di coloro presso cui potevo stabilirmi.
Allora mi impartì un ordine il creatore del tutto,
e colui che mi creò diede riposo alla mia tenda;
egli disse: in Giacobbe pianta la tua tenda,
e in Israele acquista la tua eredità».

In entrambi i passi è evidente la violenta cesura: la sapienza, ori-

37 (che riprende Crisippo, v. SVF II, 1153): *Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum*. V. anche W.L. Knox, *St. Paul and the Church*, 60.

1. *Sir.* 24,23, cf. già 8b. 10 s. e 1,10b; al riguardo v. sopra, pp. 306 s. Con il πάντα, in forte rilievo, vengono incluse tutte le precedenti enunciazioni: v. G.F. Moore, *op. cit.* I, 264 n. 1. Che *Sir.* 24,23 ss. sia una tarda interpolazione, come suppone W.L. Knox, *loc. cit.*, è estremamente improbabile.

ginariamente universale, diventa il possesso di un ristretto numero di eletti, del popolo d'Israele e dei pii devoti alla legge. Al tempo stesso veniva risolta anche quella antica questione mitologica, se la sapienza avesse invano cercato sulla terra una dimora e, delusa, fosse poi ritornata in cielo: nella torà, affidata solo a Israele, essa ha trovato la sua duratura dimora sulla terra.[1]

È difficile dire se il Siracide per primo abbia compiuto questa equiparazione, così gravida di conseguenze, o se invece l'abbia ripresa dalla scuola sapienziale alla quale era legato. Sicuramente essa costituisce un punto culminante nella composizione di quest'opera della vecchiaia, che raccoglie il frutto di tutta una vita (v. sopra, p. 277), e questa circostanza sta propriamente a significare che l'autore espone qui una concezione che da tempo ormai ha cessato di essere patrimonio ideale di tutti. Forse questa equiparazione venne compiuta la prima volta nella cerchia di *sôf'rîm* intorno a Simone il Giusto, che in veste di sommo sacerdote rafforzò la tradizione nazionale (v. sopra, p. 280); si trattava di un ambiente al quale il Siracide si trovava vicino. La massima attribuita a Simone in *Ab.* 1,2 riconosce parimenti un significato «cosmico» alla torà:

«Su tre cose si regge il mondo: sulla torà, sul culto (del tempio), sulle opere di misericordia».[2]

Culto e opere di misericordia sono qui sostanzialmente incluse nella torà. Ma non sappiamo se queste parole siano effettivamente di Simone il Giusto o almeno risalgano al suo tempo. Già prima, sicuramente, avevano cominciato a manifestarsi i primi segni della tendenza a mettere in relazione tra loro legge e sapienza, e un accenno in questa direzione già si trova in *Deut.* 4,6, dove i comandamenti di Dio vengono definiti la sapienza che distingue Israele dagli altri

1. Cf. già Aḥiqar, v. sopra, p. 317 n. 2; *Giob.* 28; il modello di *Bar.* 3,15-32 (v. sotto, pp. 348 s.) e l'aggiunta *1 Hen.* 42. V. anche U. Wilckens, ThWb VII, 508 ss., che tuttavia accentua eccessivamente il significato di questo «mito». Una parte considerevole dei passi da lui citati non rientra in questo contesto.

2. È tuttavia dubbio se questa identificazione fosse semplicemente, come pensa G.F. Moore, *op. cit.* 1, 265, un «commonplace in his time»; questi suppone anche (*op. cit.* 1, 268) che la massima attribuita a Simone in *Ab.* 1,2 sia un'anticipazione della tarda concezione per cui il mondo sarebbe stato creato in funzione della torà, v. *Gen. r.* 1,10; 12,2 ecc. Ma qui la formulazione del pensiero è sostanzialmente diversa. Cf. anche J. Goldin: PAAJR 27 (1958) 43-58, spec. 53 ss. Disturba l'equiparazione *'wlm* = «mondo», che è altrimenti attestata solo in età più tarda.

popoli, e, in modo ancora più rilevato, nei salmi 1 e 119,[1] che risalgono probabilmente al III sec. a.C. Ma il passo decisivo per arrivare alla completa identificazione è compiuto dal Siracide. Secondo G. v. Rad questa identificazione della sapienza cosmica ipostatizzata con la torà è «da valutare come la conclusione di uno sviluppo teologico, le cui premesse sostanzialmente già erano state poste in *Prov.* 1-9, e che qui vediamo giunto a piena maturazione».[2] È indiscutibile che in questo sviluppo della speculazione sapienziale giudaica ci sia un'intrinseca consequenzialità, ma occorre chiedersi se un movimento in questa direzione avrebbe avuto la forza di aprirsi la strada, se non avesse ricevuto impulso dalla necessità di difendersi da influssi culturali e religiosi stranieri. Si dovrà quindi consentire con J. Fichtner, che vede «nello scontro con l'ellenismo» la causa decisiva di questo fenomeno:

«Di fronte all'ellenismo e alla sua sapienza, una sapienza giudaica poteva riuscire a imporsi solo avvicinandosi a quella *forza*, che in questo scontro poteva dare ai giudei l'aiuto decisivo: la *legge*... Il significato della *ḥokmâ* per la fisionomia che assunse la religione giudaica nella lotta contro l'ellenismo e la sua σοφία non deve essere sottovalutata».[3]

Se all'inizio troviamo il rifiuto del culto di divinità femminili, più tardi lo scontro sarà con l'«illuminismo» ellenistico e le sue tendenze scettiche. Furono accolte positivamente dal Siracide, per lo meno a conclusione di questo sviluppo, concezioni stoicheggianti, vicine agli insegnamenti della filosofia popolare. Tutti questi fattori portarono a quel «modo vigoroso di intendere la storia del mondo e della salvezza»,[4] che influenzò durevolmente non solo la aggada palestinese, ma anche la filosofia della religione alessandrina, e fu pure di decisiva importanza per lo sviluppo della cristologia.

1. Anche in *Sal.* 119 già si parla di apostasia (vv. 118 s. 158), violazione dei comandamenti (v. 126, cf. vv. 110. 113. 139) e di oppressione dei devoti alla legge (vv. 121. 143. 150 s. 157. 161); in questi passi potrebbe già essere adombrato il conflitto, che nel Siracide vediamo ormai giunto a piena maturazione; il salmo risalirà pertanto alla seconda metà del III sec. a.C., un'epoca in cui la fazione liberale dei Tobiadi era già potente (v. sotto, pp. 543 ss.); cf. anche A. Deissler, *Ps. 119*, Münchner Theologische Studien 11, 1955, 283 ss. 289: «una certa vicinanza all'epoca del Siracide». La seconda metà del III sec. a.C. sembra pertanto datazione più verisimile che non la prima metà, come invece l'autore suppone. In *Sal.* 1 H.W. Wolff: EvTh 9 (1949/50) 385 vede lo sfondo della dominazione tolemaica.

2. *Theologie des Alten Testaments*[4] I, 458.

3. *Op. cit.*, 127 s. (corsivo dell'autore).

4. G. v. Rad, *loc. cit.*

d) *La traduzione greca di Prov. 8,22-31*

I contatti con il patrimonio filosofico greco si fecero comprensibilmente più stretti laddove venne abbattuta la barriera costituita dalla diversità di lingua. Nella traduzione greca dell'Antico Testamento, che fu compiuta ancora in stretto rapporto con la tradizione palestinese e, per singoli libri, forse persino in Palestina (v. sopra, pp. 217 ss.), gli echi della filosofia popolare greca che si possono rinvenire sono, nel complesso, irrilevanti;[1] non mancano tuttavia eccezioni, come nel caso della versione greca dei Proverbi, come G. Gerleman ha mostrato.[2] La traduzione fu compiuta presumibilmente ancora nella prima metà del II sec. a.C. e risentì di influssi ellenizzanti in misura molto maggiore che non le traduzioni di altri libri biblici.[3] Soprattutto la traduzione di *Prov.* 8,30 *wā-'ehjeh 'eṣlô 'āmôn* con ἤμην παρ'αὐτῷ ἁρμόζουσα (è la sapienza che parla di sé) mostra, secondo Gerleman, un avvicinamento a concezioni stoiche: «La sapienza introduce ordine e armonia».[4] Ma tutta la traduzione greca di *Prov.* 8,22-31 è al riguardo istruttiva e illuminante, a misura che si discosta dall'originale ebraico. La sapienza fu creata o generata (ἔκτισέν με, 8,22; γεννᾷ με, 8,25) al principio dell'attività di Dio (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, 8,22) e per le sue opere (εἰς ἔργα αὐτοῦ).[5] Rimanendo presente per tutto il processo della crea-

1. J. Freudenthal: JQR 2 (1889/90) 205-222; E. Zeller, PhGr ^{6}III, 2, 274 ss. e R. Marcus, *Jewish and Greek Elements in the Septuagint*, L. Ginzberg Jubilee Vol. I, 1945, 237 ss.

2. G. Gerleman: OTS 8 (1950) 15-27 e Idem, *Studies in the Septuagint*, III. *Proverbs*, LUÅ 1,52, 1956, nr. 3: sulla forma particolare di questa traduzione v. 15: l'uso di metri della poesia greca, cf. anche 29 su *Prov.* 19,15: ἀνδρογύναιον e al riguardo Plat., *symp.* 139e, come pure Filone e la tarda aggada palestinese, v. Bill. IV, 405. 410 s. e I, 801 s.; cf. già J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, 68 s.

3. G. Gerleman, *Studies*, 59 ss. difende con buoni argomenti contro Thackeray una datazione relativamente alta e, richiamandosi all'affinità con il libro di Giobbe dei LXX, giunge alla metà del II sec. a.C. Cf. anche sopra, p. 320 l'interpretazione allegorica di *Prov.* 2,16 ss. LXX.

4. G. Gerleman: OTS 8 (1950) 26 e Idem, *Studies*, 57; in modo simile già G. Bertram: ZAW 54 (1936) 162: «La sua attività che tutto connette, dalla quale nasce l'armonia nella creazione...»; l'interpretazione di G. Pfeifer, *op. cit.*, 27: «Io ero sua promessa sposa» è difficilmente sostenibile: richiederebbe il verbo alla diatesi media o passiva, v. Liddell-Scott, *Lexicon*, 243; forse, tuttavia, mancando un oggetto, ἁρμόζουσα è da intendersi con valore intransitivo: «Ero presso di lui in armoniosa unione»: l'espressione, così intesa, corrisponderebbe anche alla concezione dell'anima del mondo.

5. M ha: «come prima tra le sue opere»: *qedem mif'ālājw*.

zione, essa garantisce come ἁρμόζουσα la loro perfezione e la loro bellezza ordinata a un fine. Essa è pertanto il motivo della gioia di Dio (ἐγὼ ἥμην ᾗ προσέχαιρεν, 8,30b) e partecipa della sua gioia durante tutta l'opera della creazione (καθ'ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ), soprattutto, però, partecipa della gioia che egli prova per il compimento della sua opera e per la creazione dell'uomo (ὅτε εὐφραίνετο τὴν οἰκουμένην συντελέσας καὶ ἐνευφραίνετο ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων).[1] Ci si potrebbe chiedere se non venga qui adombrata la concezione della sapienza come di una sorta di «anima del mondo», quale appare già nel tardo Platone del *Timeo* e venne successivamente ripresa e trasformata dallo stoicismo.[2] Particolarmente il *Timeo*, con la concezione del demiurgo come di un dio personale e creatore, doveva essere sentito vicino al pensiero giudaico ancor più che l'identificazione stoica di dio e mondo. Come nella speculazione sapienziale giudaica, nel *Timeo* l'«anima del mondo» appare come la prima e più preziosa creatura del demiurgo (γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν), che compenetra il tutto (διὰ παντὸς ἔτεινεν)[3] e lo avvolge, garantendo, come invisibile mediatrice, «razionalità» e «armonia» al mondo fisico (αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχή... ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων).[4] Il padre divino gioisce pertanto anche dell'anima del mondo da lui creata e della sua perfezione (ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθείς),[5] essa stessa è creata da lui come εὐδαίμων θεός.[6] Il mondo creato dal demiurgo grazie all'opera mediatrice dell'anima del mondo è un κόσμος ἀληθινός e, in quanto tale, «armonioso e buono» (καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔ ον εὖ).[7]

Queste concezioni dell'anima del mondo e del demiurgo non soltanto influenzarono lo stoicismo, dove l'anima del mondo venne identificata con il

1. *Prov.* 8,30c.31; in M si parla soltanto della «delizia« (*ša'ăšû'îm* o *ša'ăšu'aj*) della «sapienza», non della gioia di Dio. Che in questo passo la variante offerta dai LXX sia originaria, è dubbio. Per la gioia di Dio davanti alla creazione cf. *Tg. Jer. II Gen.* 2,2.

2. Sull'anima del mondo in Platone e sulla composizione del *Timeo* v. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, ⁵1959, 464 ss. 480 s. e A.J. Festugière, *Révélation* II, 94. 102 ss.; cf. anche H. Schwabl, PW Suppl. IX, 1539 s. L'anima del mondo compare già in *polit.* 269d: ζῷον ὂν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ'ἀρχάς; cf. anche *Phileb.* 30a. La concezione platonica è sostanzialmente diversa da tutte le interpretazioni giudaiche della sapienza, ma punti di contatto non mancano.

3. Plat., *Tim.* 34c,4 s. e 34b,3 s. 4. *Tim.* 36e-37a.

5. *Tim.* 37c,7, cf. anche Aristot., *eth. Nic.* 1154,25 s.

6. *Tim.* 34b,8 s. 7. *Tim.* 40a,5; 41b,1; v. A.J. Festugière, *op. cit.* II, 110.

logos,[1] ma ricevettero già da Senocrate, scolaro di Platone, una più accentuata caratterizzazione mitologica. Senocrate collocò l'anima del mondo come secondo principio, femminile e inferiore, accanto a «Zeus», «dio padre», che come *nous* regna nel cielo: essa, come madre degli dei (μήτηρ θεῶν) e *Dike* al tempo stesso, è l'«anima del tutto» (ψυχὴ τοῦ παντός). In Plutarco si troverà, più tardi, l'identificazione di questa anima del mondo senocratea con Iside, e R. Heinze, l'editore dei frammenti di Senocrate, riteneva già che Plutarco avesse ripreso questa identificazione dalle sue fonti. H. Leisegang vede in essa, a ragione, uno degli antecedenti della *sophia* gnostica.[2] Occorrerebbe chiedersi se anche la «sapienza» del libro della Sapienza e di Filone non risenta, con il suo accentuato colorito mitologico, di questa medesima influenza.[3] Poiché Platone tra l'altro contempla anche l'eventualità di un'anima del mondo malvagia (*leg.* 896e-897d), troviamo qui inclusa anche la possibilità di una caduta della *sophia*.[4]

Lo sconosciuto traduttore dei Proverbi visse probabilmente in anni vicini a quelli del primo «filosofo della religione» giudeo a noi noto, Aristobulo, attivo intorno al 170 a.C., il quale si richiama a *Prov.* 8,22 ss. e, forse, già conosce la traduzione greca del testo.[5] Poiché Aristobulo afferma esplicitamente che Platone avrebbe conosciuto il racconto mosaico della creazione, bisogna pensare che non gli fosse sconosciuto lo stesso *Timeo*, che mostra le tangenze più strette con *Gen.* 1.[6] Se e in quale misura il traduttore dei Pro-

1. Sull'anima del mondo nello stoicismo v. M. Pohlenz, *op. cit.* I, 77. 215 s.; lì essa viene identificata con il *logos* e chiamata essa stessa dio, v. ad es. Cleante, SVF I, 111 nr. 495: τὴν δὲ ψυχὴν διὰ ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν, ἧς μέρος μετέχοντας ἡμᾶς ἐμψυχοῦσθαι: qui c'è un'analogia con lo spirito di Dio nel giudaismo; cf. anche I, 120 fr. 532. Per ulteriori esempi v. *op. cit.*, Index IV, 166. Per il problema v. anche J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, 1939.

2. R. Heinze, *Xenokrates*, 1892, 164 fr. 15, cf. 35 ss. 72 ss.; inoltre Plut., *Is. et Os.* 45-60, 369a-375d e al riguardo R. Heinze, *op. cit.*, 31-77; cf. H. Leisegang, PW 2ª s. III, 1027 e, esauriente e particolareggiato, H.J. Krämer (v. sopra, p. 189 n. 2), 21-126.

3. Cf. *Sap.* 7,22b.25f; 8,1.3; 9,4; per Filone v. soprattutto J. Pascher, *Der Königsweg*, 1931, 60-105 e U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, 1959, 142-157. Se, sulla scorta di W. Bousset, si riconduce la *sophia* gnostica a un «antico mito del Vicino Oriente» (*op. cit.*, 194 s.), si vede solo un aspetto di questo complesso intreccio di tradizioni. Al riguardo cf. G. Quispel: Eranos-Jb. 22 (1953) 208: «occorre sempre tener presente che la *Sophia* degli gnostici rappresenta qualcosa di simile all'*anima mundi* e ha punti di contatto con concezioni greche riguardanti l'anima del mondo; questa anima del mondo come un magnete ha attirato a sé tutte le possibili metafore e comparazioni della letteratura ebraica».

4. J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* II, ²1926, 221 valuta qui la possibilità di un influsso di dottrine dualistiche di origine iranica, cf. anche *polit.* 269e-270a.

5. Eus., *praep. ev.* 13,12,11; v. sotto, p. 341 n. 4.

6. *Praep. ev.* 13,11,4; v. sotto, pp. 340 s. Certi echi platonici già si trovavano nella traduzione dei LXX di *Gen.* 1, cf. la traduzione di *tōhû wābōhû* con ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύ-

verbi conoscesse il *Timeo*, è difficile a dirsi. Le analogie sopra rilevate non sono naturalmente in alcun modo sufficienti a provare una diretta dipendenza letteraria; si può in ogni caso osservare come la speculazione sapienziale e la dottrina della creazione giudaiche da una parte, e analoghe concezioni greche dall'altra mostrassero la tendenza ad avvicinarsi sempre di più le une alle altre. Questo appare in modo manifesto per la prima volta con Aristobulo.

e) *Creazione e sapienza in Aristobulo, il primo «filosofo» giudeo ad Alessandria*

Quasi negli stessi anni del Siracide Aristobulo, giudeo di Alessandria, elabora una dottrina della sapienza e della creazione, nella quale congiunge in modo indissolubile la tradizione sacra sua propria con le forme di pensiero e le concezioni della filosofia greca. Egli discendeva, a quanto riferisce *2 Macc.* 1,10, da famiglia sommosacerdotale e nella tradizione più tarda viene chiamato «peripatetico».[1] A questo proposito A. Schlatter osservò che proprio le

αστος e l'assenza di forma della materia in *Tim.* 51a,7: ἀνόρατον... καὶ ἄμορφον o 30a,5: εἰς τάξιν ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, cf. E. Zeller, PhGr ⁶III,1, 275 n. 1; così καλὰ λίαν di *Gen.* 1,31 e, in Platone, l'insistito richiamo alla perfetta bellezza della creazione, v. 29a; 41b; 68c; 92c, cf. *polit.* 273b: πάντα καλά; per il riposo di Dio: 42e; per la creazione del tempo e degli astri: 37c e 40b ss. Mentre in *Gen.* 1,26.27 e 5,1 l'uomo venne creato κατ'εἰκόνα θεοῦ, secondo *Tim.* 92c,7 l'universo stesso, ripieno di esseri viventi, è εἰκὼν τοῦ νοητοῦ. Cf. F.-W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, 1958, 17 ss. 27 ss.; per l'uso di questa parola come forestierismo nei rabbi v. L. Baeck, *Aus drei Jahrtausenden*, 1958, 153 n. 2. In nessun caso tuttavia si può parlare di consapevoli allusioni, e in gran parte queste corrispondenze già erano implicite nel testo originale. Anche in *Es.* 3,14, nella traduzione di *'ejeh 'ašer 'ehjeh* con ἐγώ εἰμι ὁ ὤν non si può vedere, sulla scorta di Morton Smith: BJRL 40 (1957/58) 474, un «clear Platonism» (in modo simile anche M. Hadas, HCu, 50); v. già il cauto giudizio di J. Freudenthal: JQR 2 (1889/90) 220, che suppone influsso stoico. Di maggior momento rispetto a tutte queste presunte derivazioni filosofiche nella traduzione del Pentateuco, compiuta ancor prima della metà del III sec. a.C. – la leggenda di Aristea ha uno sfondo storico, dal momento che è conosciuta già da Aristobulo (Eus., *praep. ev.* 13,12,2), cf. N. Walter, *Aristobulos*, 88 ss. e E. Bickerman(n): PAAJR 28 (1959) 2 s. – furono le successive conseguenze di queste analogie, in quanto si poté supporre che Platone avesse conosciuto l'opera di Mosè. Un confronto critico tra il demiurgo di Platone e Mosè istituisce, nel II sec. d.C., Galeno: R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, 1949.

1. Clem. Al., *strom.* 1,72,4: ὁ Περιπατετικός, cf. Eus., *chron.*, GCS, ed. Helm 7,139 e *praep. ev.* 9,6,6; 13,11,3.12, cf. anche 8,9,38: critico al riguardo N. Walter, *op. cit.*, 10 ss. (con bibliografia). Su *2 Macc.* 1,10 v. *op. cit.*, 16 ss. A questa notizia dovrebbe essere data maggiore importanza, cf. Ps. Hecat. in Ios., *Ap.* 1,187-189 sul «sommo sacerdote» giudeo Ezechia: v. sopra, p. 123 n. 1 e Hier., *de viris illustribus* 11, PL 23, 658 s. su Filone. Cf. J.G. Bunge (v. sopra, p. 206 n. 4), 67 ss.

concezioni teologiche di Aristotele, il monoteismo filosofico nel quale egli si riconosceva, la sua dottrina di Dio come primo motore immobile e la sua etica, chiara e fondata sulla norma della giusta misura, erano tali da suscitare un'impressione favorevole in un giudeo filosoficamente interessato.[1] Ma, d'altro canto, il pensiero di Aristobulo è manifestamente improntato a un esplicito eclettismo, assolutamente libero da qualsiasi influenza di scuola, e per di più la designazione *peripatetikos* non veniva necessariamente usata, nell'Alessandria del tempo, per caratterizzare l'adesione a un determinato indirizzo speculativo.[2] L'autenticità dei frammenti conservati, che secondo il giudizio eccessivamente drastico di A. Schlatter ci sarebbero pervenuti «in una condizione di estrema rovina»,[3] dopo essere stata a lungo contestata ha ricevuto definitiva conferma grazie alle indagini di N. Walter.[4] Essi provengono da uno scritto dot-

1. A. Schlatter, GI³, 82 ss., cf. 408 n. 99. Sul monoteismo filosofico di Aristotele v. ad es. *metaph.* 1076a,3 s., con la citazione di Omero, *Il.* 2,204, e il suo giudizio positivo su Senofane, *metaph.* 986b,21-24. Teofrasto e Clearco, allievi di Aristotele, mostrarono uno spiccato interesse per i giudei, v. sotto, pp. 521 ss.

2. Nell'Alessandria dei secoli III-I a.C. l'appellativo «peripatetico» non indicava necessariamente l'appartenenza alla scuola aristotelica, ma poteva anche riferirsi a «uno scrittore con interessi storico-letterari o biografici, talora anche naturalistici, ... la cui esposizione fosse divulgativa ma non priva di senso dell'arte», v. O. Brink, PW Suppl. VII, 904. Questo ben converrebbe alle opere eclettico-esegetiche di Aristobulo. La citazione di Anatolio in Eus., *hist. eccl.* 7,32,17-18 fa riferimento anche a interessi nel campo dell'astronomia e del calendario. L'appellativo, pertanto, contrariamente a quanto ritiene N. Walter, *loc. cit.*, non dev'essere considerato un'invenzione di Clemente Alessandrino (Eus., *praep. ev.* 13,12,10 = Clem. Al., *strom.* 5,96). Clemente può aver trovato l'appellativo – analogamente a quello di «pitagorico» attribuito a Filone (*strom.* 2,100,3) – già nella tradizione a lui nota.

3. A. Schlatter, GI³, 407 n. 96, cf. BFCTh 1,5/6, 1897, 163 s. Non mi sembra così sicuro che Clemente ed Eusebio disponessero dell'opera di Aristobulo in una redazione non abbreviata, come suppone N. Walter, *op. cit.*, 27 n. 1; 34 n. 6; 97 ss. ecc. Le palesi difficoltà di traduzione e interpretazione in *praep. ev.* 13,12,9-16 derivano forse proprio dai tagli operati da un epitomatore. Anche l'ipotesi di A. Schlatter, *op. cit.*, per cui oltre a *praep. ev.* 13,12,14 r. 4 altre citazioni avrebbero avuto un breve commento allegorico, non è del tutto infondata. Lo stesso N. Walter suppone che la tarda introduzione dell'inno giudeo-orfico abbia determinato modificazioni al testo di Aristobulo (*op. cit.*, 103-105). Tuttavia la sua ipotesi, secondo la quale l'inno che attualmente si legge avrebbe sostituito integralmente un altro testo orfico, originariamente presente nell'opera, non è convincente.

4. A questo riguardo ha fatto chiarezza lo studio di N. Walter, dopo che già R. Keller, *De Aristobulo Judaeo*, diss. datt., Bonn 1948, 19-78 aveva mostrato l'affinità della lingua dei frammenti con la *koinè* di un Polibio, di un Diodoro, che a sua volta dipende da più antiche fonti ellenistiche, e dei papiri tolemaici. Ragguaglio complessivo dei frammenti dà N. Walter, *op. cit.*, 7 ss. 264 ss. I più importanti sono: fr. 2 = *praep. ev.* 8,10,1-17; fr. 3

trinale di carattere apologetico, composto presumibilmente intorno agli anni 175-170 a.C. e dedicato al giovane Tolemeo VI Filometore (regnante dal 180 al 145 a.C.).[1] L'opera si proponeva di mostrare che la fede giudaica, come si trova esposta nel Pentateuco, ovvero nella traduzione greca della legge mosaica, rappresenta la vera «filosofia» e non è in contrasto nemmeno con una ragione filosoficamente educata. La corrispondenza di «sapienza» e devozione, già insegnata nelle scuole sapienziali della Giudea, viene qui ribadita «filosoficamente» e fondata su argomenti cosmologici e psicologici. In sostanza per lui i giudei sono un popolo di filosofi (v. sotto, pp. 519 ss.): «Tutti i filosofi concordano in un punto, che occorre avere pensieri santi sul conto di Dio, e proprio questo soprattutto e vir-

= 13,12,1-2; fr. 4 = 12,3-8; fr. 5 = 13,12,9-16 (12,10.11 = 7,14,1) = Eus. GCS, ed. Mras 8,1, 451-454 e 8,2,190-197. Inoltre un frammento da Anatolio, in Eus., *hist. eccl.* 7, 32,17 s.

1. Per la datazione v. E. Bickerman(n): PAAJR 28 (1959) 3 n. 3, con riferimento a Eus., *chron.*, GCS, ed. Helm 7,139. L'opera era indirizzata solo al re Tolemeo VI (Filometore); questi tuttavia fu unico regnante solo tra il 176 e il 170 a.C. Prima di questo periodo dovette condividere il regno con la madre, successivamente con il fratello e la sorella insieme e infine con la sola sorella. Ricevette l'appellativo «Filometore» già nel 179/178 a.C. Il tono didascalico e confidenziale con cui l'autore si rivolge al sovrano lascerebbe supporre che al tempo il re, nato nel 186 o nel 184/183 a.C., fosse ancora giovane. Sul genere letterario dell'opera (uno scritto didascalico indirizzato a un sovrano) v. A.J. Festugière, *Révélation* 1, 324 ss. L'occasione dell'opera, che presuppone richieste di informazione da parte del re, non fu probabilmente la controversia religiosa tra samaritani e giudei, di cui riferisce Ios., *ant.* 13,74-79 (così A. Schlatter, GI³, 82), tanto più che in questo contesto Aristobulo non viene neppure menzionato. È possibile tuttavia che l'apologia di Aristobulo sia stata provocata dagli avvenimenti di Gerusalemme successivi al 175 a.C., dal momento che in tale circostanza era diventata attuale la questione dei rapporti tra educazione ellenistica e legge mosaica. In quel tempo, inoltre, sopravviveva ancora l'illusione di una possibile riconquista della Giudea. All'età giovanile del re converrebbe anche la qualificazione di Aristobulo come διδάσκαλος del sovrano nella lettera fittizia di *2 Macc.* 1,10. Meno verisimile, invece, è che, come suppone N. Walter, *op. cit.*, 16-26, il Tolemeo dedicatario dell'opera sia stato identificato con il Filometore da Clemente Alessandrino (*strom.* 1,150,1 e 5,97,7) solo sulla base di *2 Macc.* 1,10. È più probabile, al contrario, che il falsario di *2 Macc.* 1,10 ss. abbia introdotto nel racconto, come illustre destinatario della lettera, una persona famosa come Aristobulo, proprio perché si sapeva che aveva dedicato un suo scritto al giovane Filometore. N. Walter giunge tuttavia a una datazione molto vicina a quella qui proposta: *op. cit.*, 24 e 123 n. 2: metà del II sec. a.C., cf. anche Schmid-Stählin, GGL⁶ II, 1, 603 s. Aristobulo e il suo contemporaneo Polibio sono i primi scrittori nei quali ricorre l'appellativo di «Filadelfo» in riferimento a Tolemeo II (per Aristobulo: Eus., *praep. ev.* 13,11,2; Mras 2,191; per Polibio: Athen. 2,45c). La circostanza è importante per la datazione del nostro autore. Sul Filadelfo e sul Filometore v. H. Volkmann, PW XVIII, 1645 e 1702 ss. Una datazione dell'opera al tempo di Tolemeo VIII Latiro (Filometore II), 116-108 e 88-80 a.C. (v. A. Gercke, PW II, 919) è inverisimile, dato l'atteggiamento antigiudaico di questo sovrano.

tuosamente raccomanda la nostra αἵρεσις»; Aristobulo ricorre qui al medesimo termine αἵρεσις che si usava solitamente per indicare le diverse scuole filosofiche. Pochi decenni più tardi la *Lettera di Aristea* proporrà un'immagine simile per i 72 anziani provenienti dalla Palestina.[1]

Il pensiero di Aristobulo muove da due presupposti fondamentali:

1. Per comprendere il significato «filosofico» e autentico (φυσικῶς)[2] del Pentateuco occorre «non lasciarsi fuorviare verso rappresentazioni di carattere mitico[3] o conformate secondo modelli umani» (καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα, Eus., *praep. ev.* 8,10,2). In questo modo Aristobulo si volge non solo contro i critici greci della legge, ma anche contro quanti la difendevano con un atteggiamento pavido e conservatore. Questi non le rendevano certo un buon servigio: «Infatti coloro che, privi di forza intellettuale, rimangono attaccati solo alla parola scritta, non si rendono conto che egli (*scil.* Mosè) espone con chiarezza pensieri sublimi» (τοῖς δὲ μὴ μετέχουσι δυνάμεως καὶ συνέσεως ἀλλὰ τῷ γραπτῷ μόνον προσκειμένοις οὐ φαίνεται μεγαλεῖόν τι διασαφῶν, 8, 10,5). Occorre invece, di fronte a tutte le enunciazioni del Pentateuco che risultano inaccettabili per il loro carattere antropomorfico, cercare, attraverso un'interpretazione allegorica, di ricavare «la *concezione adeguata di Dio*» (τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ, 8, 10,2), considerando che Mosè spesso impiegava immagini visivamente concrete, per spiegare aspetti essenziali relativi all'autentica natura divina (φυσικὰς διαθέσεις 8,10,3). Così quando parla delle «mani di Dio», il Pentateuco intende la sua forza, e lo «stare di Dio» significa la stabilità e l'immutabilità del mondo da lui creato (8,10,7-11). Aristobulo riprende qui l'interpretazione allegorica dei miti praticata dallo stoicismo e dalla filologia alessandrina, ma applica questo metodo con molta cautela.[4] Anche la «discesa» di Dio

1. Eus., *praep. ev.* 13,12,8; cf. *ep. Ar.* 31: la legge è φιλοσοφώτερον; 200 s.: i filosofi alla corte del re riconoscono la superiore dottrina (συνιέναι πλέον) dei 72 anziani; cf. 235.

2. Questa è l'accezione che ha il termine in Aristobulo, cf., oltre a *praep. ev.* 8,10,2, anche 13,12,9 e 8,10,3 φυσικὰς διαθέσεις; cf. anche *ep. Ar.* 171: φυσικὴ διάνοια τοῦ νόμου.

3. Per il rifiuto del «mito» v. anche, poco più tardi, *ep. Ar.* 168: καὶ οὐδὲν εἰκῇ κατατέτακται διὰ τῆς γραφῆς οὐδὲ μυθωδῶς; inoltre la polemica contro gli «inventori di miti» greci, 137 e 322. Al riguardo cf. N. Walter, *op. cit.*, 100; esempi filoniani, *op. cit.*, 135 n. 4; sulla questione nel suo complesso, v. G. Stählin, ThWb IV, 778-787.

4. Sul metodo esegetico di Aristobulo e i suoi modelli v. N. Walter, *op. cit.*, 124-149; v.

sul monte Sinai, in *Es.* 19,17-20, non è da intendere in riferimento a un luogo definito, in quanto Dio è onnipresente (τὴν κατάβασιν μὴ τοπικὴν εἶναι· πάντῃ γὰρ ὁ θεός ἐστιν, 8,10,15).[1] L'apparizione di fuochi e lo squillo di trombe furono tuttavia suscitati da Dio in modo miracoloso, senza intervento umano, perché gli israeliti avessero una prova della sua maestà che tutto pervade (8,10,17).

2. Questa legge di Mosè, intesa in modo «filosofico», è, per coloro «che hanno la capacità di ragionare rettamente» (οἷς μὲν οὖν πάρεστι τὸ καλῶς νοεῖν), una evidente dimostrazione della «sapienza e dell'ispirazione divina» del suo autore (τὴν περὶ αὐτὸν σοφίαν καὶ τὸ θεῖον πνεῦμα, 8,10,4), che a ragione viene chiamato «profeta». Anche filosofi e poeti greci contano tra i suoi estimatori e hanno da lui appreso molti pensieri, grazie ai quali riscuotono ammirazione. Razionalità e ispirazione per Aristobulo non si escludono a vicenda, ma sono strettamente connesse; esse, pertanto, non sono in opposizione, in quanto derivano entrambe dall'unica sapienza divina. Abbiamo qui i primi accenni di una *dottrina dell'ispirazione* nel giudaismo alessandrino, che è certo ancora sostanzialmente diversa da quella successiva filoniana, ma presenta notevoli affinità con corrispondenti concezioni della sapienza palestinese, quale ad esempio troviamo nel Siracide.[2] Poiché «retto ragionamento» e «*pneuma*»

anche E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia*, BZAW 51, 1929, 6-12 e R.P.C. Hanson, *Allegory and Event*, 1959, 41 ss. Già E. Stein riconosceva che in Aristobulo troviamo la più antica forma dell'esegesi allegorica alessandrina; ma essa, a suo dire, non si spingerebbe «oltre i confini dell'allegoresi palestinese antiantropomorfica» (*op. cit.*, 7). Aristobulo, quindi, nell'applicazione del metodo allegorico è ancora più cauto di Aristea e di Filone. N. Walter, *op. cit.*, 138 parla, sulla scorta di J. Freudenthal (*Hellenistische Studien*, 1875 ss., 67), di un «midrash ellenistico».

1. L'«onnipresenza» della *dynamis* divina (così *praep. ev.* 13,12,7) viene dimostrata anche col riferimento all'inno orfico e alla citazione di Arato: v. 13,12,6 r. 4: πάντῃ δὲ θεοῦ κεχρήμεθα πάντες. Questo pensiero sarà ripreso e sviluppato nella predicazione missionaria del giudaismo e del cristianesimo primitivo, così, ad esempio, in *Atti* 17,27 s., v. J.C. Lebram: ZNW 55 (1964) 221-243 e E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, ^{5}1965, 453 s. 664 (bibliografia). Questa concezione ha tuttavia una componente veterotestamentaria palestinese: *Ger.* 23,23 s.; *Am.* 9,2 ss.; *Sal.* 139,8-10; *Is.* 6,3, cf. *Sir.* 43,27, v. sopra, p. 302, e compare anche nei rabbi, v. sopra, p. 305. Ci sono qui stretti contatti con concezioni stoiche. Poiché già esisteva uno sfondo comune, poterono essere riprese corrispondenti citazioni di poeti greci; cf. anche sotto, pp. 344 s. La «discesa di Dio» sul Sinai viene reinterpretata anche in *Mek. Es.* 19,20 (L. II, 224).

2. V. sopra, pp. 282 ss. Anche nella concezione per cui i «profeti» sono uomini ispirati dallo spirito e nella risultante nozione di «scritti ispirati» cultura giudaica e cultura greca si muovono una verso l'altra. A conclusione di questo sviluppo troviamo la «teoria del-

non si escludono l'un l'altro, Aristobulo può addurre come testimoni del governo di un solo Dio nel mondo lo *hieros logos* di Orfeo e i famosi versi del poeta stoico Arato.[1] L'inferiorità di questi autori rispetto a Mosè si manifesta tuttavia nel fatto che essi «non hanno pensieri santi sul conto di Dio», e quindi alcune loro asserzioni devono essere rettificate (13,12,7 s.; v. sotto, pp. 539 s.). Pitagora, Socrate e Platone, per contro, hanno conosciuto la torà, di loro molto più antica, della quale possedevano un'antica traduzione, limitata però solo ad alcune parti (13,12,1-2), e attraverso «la contemplazione della perfetta struttura del cosmo, dell'accuratezza con cui esso fu da Dio creato e da Dio viene mantenuto nella sua coesione senza interruzione» (τὴν κατασκευὴν τῶν ὅλων συνθεωροῦντες ἀκριβῶς ὑπὸ θεοῦ γεγονυῖαν καὶ συνεχομένην ἀδιαλείπτως..., 13,12,4), furono indotti a riconoscere la verità del racconto biblico della creazione. Qui potrebbe esserci un'allusione al *Timeo*, in quanto in quest'opera Platone introduce il pitagorico Timeo a spiegare a Socrate la sua dottrina della creazione. Per la sua maggiore antichità e per la sapienza divina del suo autore profetico la legge di Mosè è quindi di gran lunga superiore agli insegnamenti dei sapienti e dei filosofi greci, che da essa dipendono (al riguardo v. sopra, pp. 196 s. 200 s.).

Aristobulo si ricollega qui a concezioni che in sostanza risalgono alle teorie, particolarmente diffuse proprio in età ellenistica, dell'origine egiziana, o anche fenicia, della cultura e della filosofia greche; nella loro riproposizione giudaica le abbiamo già incontrate nell'Anonimo Samaritano, in Eupolemo e nel romanzo di Artapano. Pure il tentativo di una interpretazione razionalistica e allegorica di passi ritenuti sconvenienti non sarà un'innovazione da lui in-

l'ispirazione assoluta» in Filone e nei rabbi, v. Bousset-Gressmann, 149 s. Al riguardo cf. H. Kleinknecht, ThWb VI, 341 ss., spec. 345: Platone come fondatore dell'«idea di ispirazione nella grecità profana»; F. Baumgärtel, ThWb VI, 360,25 ss.: lo spirito come causa dell'estasi e del discorso estatico nell'Antico Testamento, e W. Bieder, ThWb VI, 372 s.: Filone con Mosè come «prototipo». Per quanto riguarda la teoria dell'ispirazione la posizione di Aristobulo sembra simile a quella dei *sôf'rîm* palestinesi, ancora sostanzialmente diversa dalle successive concezioni di tipo quasi meccanicistico. Che nel modo d'intendere l'ispirazione non ci fosse sostanziale opposizione tra concezioni alessandrine e palestinesi, mostra, sulla scorta di un confronto tra Filone e Siracide, P. Katz: ZNW 47 (1956) 209-211. V. inoltre sotto, pp. 415 ss.: «La sapienza attraverso la rivelazione» e pp. 429 s.

1. Eus., *praep. ev.* 13,12,5.6. N. Walter, *op. cit.*, 114 ecc. suppone che l'inno orfico sia stato aggiunto più tardi: v. sopra, p. 336 n. 3.

trodotta, anche se proprio nella sua opera presumibilmente una tale tendenza per la prima volta acquistò un certo risalto.[1] La «filosofia della religione» giudaica alessandrina, che successivamente raggiunse il suo culmine con Filone e i cui risultati e metodi vennero ampiamente recepiti dai primi Padri della chiesa, ha in Aristobulo il suo primo rappresentante storicamente definibile.[2]

Nella sua *dottrina della sapienza e della creazione* – ricostruibile purtroppo solo in modo approssimativo, data l'esiguità dei frammenti superstiti – troviamo una singolare combinazione del riposo di Dio al settimo giorno e della creazione della luce al primo con l'esistenza della sapienza prima del tempo (secondo *Prov.* 8,22) e certune concezioni filosofiche:

«Dio, (che) creò l'intero cosmo, diede anche a noi il settimo giorno per il riposo, poiché per noi tutti è faticoso procurarci i mezzi di sussistenza. Questo potrebbe, secondo la sua autentica natura (φυσικῶς), essere chiamato anche il primo (giorno) (e) la creazione della luce (spirituale) (φωτὸς γένεσις),[3] in virtù della quale si ha la visione complessiva del tutto (ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται). La medesima interpretazione potrebbe applicarsi metaforicamente anche alla *sapienza*, poiché tutta la luce proviene da essa (μεταφέροιτο δ'ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς); anche alcuni filosofi della scuola peripatetica dissero che la sapienza svolge l'ufficio di una fiaccola (λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν): infatti coloro che la seguono senza intermissione trascorreranno l'intera loro vita liberi da turbamenti (ἀτάραχοι). Ma in modo più chiaro e più bello uno dei nostri antenati, Salomone, disse che essa esisteva prima del cielo e della terra (*Prov.* 8,22 ss.). E questo concorda con quanto si è affermato sopra».[4]

1. A. Schlatter, GI[3], 81 s. suppone, probabilmente a ragione, che il «movimento teologico», che scorgiamo attraverso l'opera di Aristobulo, fosse «in pieno corso» già da tempo. N. Walter, *op. cit.*, 39 s. contempla la possibilità che Aristobulo «si trovasse tra i dotti del Museo».

2. Questo complesso di idee diventerà una componente essenziale dell'apologetica giudaica e cristiana, v. K. Thraede, RAC V, 1242 ss. Tuttavia né Aristobulo, né i suoi contemporanei, né l'apologetica giudaica in genere conoscono ancora l'argomento polemico del «furto dei filosofi», ricorrente più tardi in ambiente cristiano; esso comincia ad apparire soltanto con Filone, *quaest. in Gen.* 4,152 (nel testo armeno) e con Taziano (*or. Graec.* 40,1, v. K. Thraede, *op. cit.*, 1251).

3. Sulla concezione della creazione della luce «noetica» in Filone v. K. Schubert: Judaica 9 (1953) 72 ss., cf. *op. mund.* 29 e 31: la luce «spirituale» fu il settimo oggetto intelligibile a essere creato, essa è *eikōn* del *logos* divino; esauriente trattazione in A. Wlosok, *Laktanz*, 85 ss. 88 ss.: il *logos* è «sostanza pneumatica di luce». W.L. Knox, *St. Paul and the Church*, 69 n. 4 rinvia anche a Iside come «luce degli uomini» in CIG 3724. Per esempi palestinesi v. sotto, pp. 347 n. 3 e 352 n. 4. Cf. anche sotto, p. 483 n. 4.

4. Eus., *praep. ev.* 13,12,9-11, Mras 2,195; cf. Clem. Al., *strom.* 6,16,138; qui si scorge la

Singolare è innanzitutto l'identificazione del settimo e del primo giorno della creazione. Per Aristobulo, tuttavia, Dio non era soggetto al principio della successione cronologica. Il presunto «riposo di Dio» al settimo giorno non significava la cessazione della sua opera, ma solo il «compimento dell'ordinamento delle cose», e i sei giorni di attività erano da intendere come la fondazione del tempo cronologico (ἵνα τοὺς χρόνους δηλώσῃ) e la definizione gerarchica all'interno del mondo creato (13,12,11 s.). Aristobulo cercava in questo modo di conciliare la concezione veterotestamentaria della creazione di Dio nel tempo con l'idea greca della atemporalità dell'agire divino. Non Dio, ma solo il mondo da lui creato è soggetto alla successione temporale.[1] I singoli giorni di festa tradizionalmente fissati, soprattutto il sabato come giorno di riposo, sono simboli dell'ordinamento divino del mondo. Anche le considerazioni di carattere astronomico per la determinazione del giorno di pasqua lasciano supporre un tale significato «cosmico» di questa festa.[2]

Il motivo del settimo giorno acquista quindi senso, solo se si riconosce il suo profondo significato: ricollegandosi alle speculazioni aritmologiche pitagoriche, platoniche e ippocratiche,[3] Aristobulo lo interpreta come espressione del *numero sette*, principio ordi-

fondamentale importanza del concetto di sapienza, che può essere sostituito dal «sette» o dal «logos». Per la questione nel suo complesso v. N. Walter, *op. cit.*, 65 ss., che sottolinea giustamente come il pensiero di Aristobulo «rappresenti, all'interno della filosofia giudaica alessandrina, una fase di sviluppo assai meno avanzata» rispetto a quello di Filone (82 s.); cf. anche A. Schlatter, BFCTh 1, 5/6, 1897, 174 ss.

1. Sulle questioni che ponevano i pagani (perché Dio non rispettasse il sabato, che cosa egli avesse fatto dopo i sei giorni della creazione) riferisce anche la più antica tradizione rabbinica, v. W. Bacher, *Agada der Tannaiten* 1, ²1903, 79.

2. V. Anatolio in Eus., *hist. eccl.* 7,32,17 s.; v. anche sotto, p. 481 n. 1.

3. N. Walter, *op. cit.*, 73 e, sui versi sul «sette», 150-171. Evidentemente già prima di Aristobulo esisteva ad Alessandria un pitagorismo giudaico; v. anche sotto, p. 502 n. 4. Sulle fonti greche della speculazione numerica sul «sette» v. N. Walter, *op. cit.*, 156 n. 1 e 168 n. 1, e, a integrazione, K. Ziegler, PW XXIV, 226 ss. e, su Filolao, 238 ss.; v. anche la controversia intorno allo scritto pseudoippocratico περὶ ἑβδομάδων, ed. W.H. Roscher, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VI, 3. 4, 1913 (bibliografia in Ueberweg-Praechter, *Philosophie des Altertums*, ¹²1926, 41*). V. inoltre W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, 1962, 445 s. 448 ss., v. anche l'indice, 495 (sotto «Zahl 7»). Per il significato antropologico dell'ebdomade cf. SVF III, 83. 764. Aristobulo e Filone poterono così trovare sufficienti agganci, sia nella tradizione veterotestamentaria sia in quella greca, per la loro speculazione sul «sette». Questo simbolismo aritmologico viene poi ripreso e sviluppato da Filone, cf. *op. mund.* 100 ss. (M 24); *rer. div. her.* 170 (M 487); 216 (M 503), dove l'ebdomade è in parte personificata.

natore del cosmo. In virtù di esso «tutto il cosmo degli esseri animati e delle piante compie il suo movimento ciclico» (δι'ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται τῶν ζωογονουμένων καὶ τῶν φυομένων ἁπάντων).[1] L'intero processo naturale, anche e soprattutto nei suoi aspetti organici e fisiologici, è modellato secondo una struttura settenaria, che per l'occhio esperto è la dimostrazione dell'ordinamento divino del mondo. Aristobulo, tuttavia, non si arresta a queste speculazioni cosmologiche, bensì procede a considerare la loro utilità pratica per l'uomo: il settimo giorno è da considerare sacro «come simbolo del nostro '*logos* settenario', al quale dobbiamo la conoscenza delle cose umane e divine» (ἕνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων, 13,12,12).[2] La «struttura settenaria» spirituale che compenetra e ordina il mondo costituisce nondimeno il fondamento della capacità cognitiva e della sapienza dell'uomo. Aristobulo riprende qui, palesemente, la definizione stoica di sapienza. In modo simile il quarto libro dei Maccabei, risalente all'inizio del I sec. d.C., descrive la «sapienza», secondo la maniera stoica, come «conoscenza di fatti divini e umani», anche se poi ne limita la portata definendola come ἡ τοῦ νόμου παιδεία (1,16 s.). Anche per Aristobulo la retta conoscenza ha conseguenze etiche, pertanto attribuisce al «*logos* settenario» un esplicito «significato salvifico»: egli interpreta il verso omerico apocrifo: «Alla settima aurora lasciammo la corrente dell'Acheronte» come riferimento alla liberazione dell'uomo dall'«oblio» che affligge l'anima – λήθη come corrispondente di Acheronte – e dalla malvagità (κακία), grazie al «*logos* settenario», che corrisponde alla verità e dal quale «riceviamo la conoscenza della verità» (γνῶσιν ἀληθείας λαμβάνομεν, 13,12,15).[3] Si

1. Eus., *praep. ev.* 13,12,13, cf. Clem. Al., *strom.* 5,14,107; 6,16,141 s.

2. Al riguardo v. N. Walter, *op. cit.*, 68-81; cf. anche A. Schlatter, GI³, 85 s.: l'ἑβδομος λόγος non deve essere inteso come la settima facoltà dell'anima, secondo la dottrina stoica, ma come principio cosmico; ciò tuttavia non esclude che questo principio cosmico intervenga attivamente come facoltà psichica anche nel pensiero e nell'agire dell'uomo. Che del resto concezioni stoiche siano presenti e concorrano alla formazione del suo pensiero, mostra il parallelo con la definizione stoica della σοφία come ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, v. N. Walter, *op. cit.*, 84 s. n. 4 (= J. v. Arnim, SVF II, 35 s. e 1017); cf. però anche i paralleli pitagorici, *op. cit.*, 164 n. 4.

3. Per l'interpretazione del difficile passo v. A. Schlatter, BFCTh 1, 5/6, 1897, 164 s. e N. Walter, *op. cit.*, 75-78; cf. l'ulteriore sviluppo di questo pensiero in Philo, *leg. all.* 1,16-19 (M 46/47). L'idea del *logos* settenario appare anche nella glossa aggiuntiva *Sir.* 17,5.

potrebbe quasi ritenere che il pensiero di Aristobulo sia qui già del tutto sostanzialmente greco: la retta conoscenza conduce anche alla retta volontà, in quanto essa sa tenere a freno il potere delle cattive inclinazioni dell'anima. Ma forse egli non intendeva dire effettivamente niente di diverso da quanto insegnavano i maestri di sapienza palestinesi, che, cioè, la «sapienza» libera e guida al retto agire (cf. 13,12,10 s.). Anche il senso delle nove citazioni relative al «sette» di Esiodo, Omero e Lino, tutte, tranne una, falsificate o apocrife e derivate probabilmente da una fonte giudaica pitagorica, sta meno nella dimostrazione dell'autorità del divieto sabbatico – questa è solo la conseguenza – che nella conferma del significato spirituale cosmico del numero sette (13,12,13-16). Qui il cerchio si chiude: *il principio strutturale divino e universale del numero sette*, che come «*logos* settenario»[1] elargisce all'uomo la retta conoscenza, *si identifica con la sapienza*, «dalla quale scaturisce tutta la luce»; che, secondo Salomone, il sapiente giudeo, «esisteva prima del cielo e della terra»; che i filosofi peripatetici paragonano a una fiaccola; che dona agli uomini che la seguono l'autentico «riposo del sabato», rendendoli ἀτάραχοι (13,12,10 s.).[2] Questa connessione di «sapienza» e «luce primigenia» verrà poi ripresa e ampiamente sviluppata in *Sap.* 7,22-26. In sostanza Aristobulo ha qui fuso insieme l'originaria rappresentazione giudaica palestinese della *ḥokmâ* personificata, assistente di Dio durante la creazione del mondo, non-

1. Insieme con Ezechiele tragico, parimenti vissuto probabilmente nel II sec. a.C. (v. Eus., *praep. ev.* 9,29,8a, GCS Mras 1, 530 r. 18), Aristobulo ci offre la più antica testimonianza di una incipiente «teologia del *logos*» ad Alessandria, v. A. Schlatter, BFCTh 1, 5/6, 1897, 168. Tuttavia il *logos* non viene ancora inteso come ipostasi divina, al modo di *Sap.* 18,14 ss. e di Filone; esso è piuttosto espressione dell'agire divino; in *praep. ev.* 13,11,3 si dice che il mondo, secondo *Gen.* 1, sarebbe stato creato per mezzo di θεοῦ λόγοι, che naturalmente devono essere intesi non come ῥητὸς λόγος, ma come ἔργων κατασκευαί. Un accenno in direzione dell'ipostatizzazione si può tutt'al più rinvenire nel fatto che il *logos* attraverso la «legge del sette» venne connesso alla sapienza. La funzione decisiva della «sapienza» viene troppo poco considerata da N. Walter, *op. cit.*, 80 s.

2. L'espressione ἀτάραχοι è qui da intendere come un'interpretazione del «giorno di riposo». Sul problema relativo all'atarassia, che Aristobulo considera concetto «peripatetico», v. N. Walter, *op. cit.*, 11 n. 10. Essa non dovrà essere necessariamente intesa nel senso della *apatia* stoica, ma più semplicemente in quello di «dominio della ragione», v. P. Wilpert, RAC 1, 845 e al riguardo Aristot., *eth. Nic.* 1125b rr. 33-35: βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ'ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτω... χαλεπαίνειν. Sulla «luce primigenia» (noetica) e sull'allegoria del sabato v. A. Wlosok, *op. cit.*, 174 s.

ché il racconto biblico della creazione di *Gen.* 1-2,4a (soprattutto 2,1-4a) con le concezioni cosmologiche e gnoseologiche della filosofia greca, senza peraltro che la sapienza smarrisse la propria specifica fisionomia. Inoltre egli non si lega a una determinata scuola filosofica, ma con spirito libero ed eclettico accoglie quelle concezioni che giudica conciliabili con la tradizione giudaica. Egli concepì Dio come onnipresente, al di fuori dello spazio e del tempo; cercò di interpretare antropomorfismi e di mostrare l'esistenza nel cosmo di un ordine divino unitario, comprendente mondo e uomini: tutto questo deve essere positivamente valutato come un serio tentativo di adeguare il patrimonio religioso della tradizione giudaica alle istanze spirituali dei nuovi tempi. Il mondo giudaico, se non voleva languire in un ostinato e logorante isolamento, ma intendeva far valere le ragioni del proprio essere di fronte a una civilizzazione più forte e potente, e passare quindi a una controffensiva missionaria, doveva assolutamente accettare la sfida. A questo riguardo non è di poco significato che gran parte delle idee esplicitamente formulate ad Alessandria aveva conosciuto una fase preparatoria nella tradizione giudaica palestinese.[1] Ciò che il Siracide aveva soltanto adombrato, diventò adesso esplicito insegnamento: la «sapienza» era il principio spirituale del cosmo creato da un Dio che è al di fuori del tempo e dello spazio, il fondamento dell'ordine e della conoscenza, paragonabile al *logos* stoico, alla legge del mondo o all'anima del mondo, riconoscibile per la sua struttura settenaria. Di questo principio partecipava il singolo uomo, attraverso il retto intendimento (8,10,4: καλῶς νοεῖν) e il conseguente retto agire; secondo di esso doveva dirigere la propria vita, se voleva essere felice. È comprensibile che in una simile prospettiva l'orientamento psicologico cosmologico dovesse prendere il sopravvento rispetto a

1. Sulla ubiquità di Dio v. il Siracide, sopra, pp. 302 ss. Primi accenni alla concezione della sovratemporalità di Dio si trovano in *Sal.* 90,4; 102,27, inoltre nelle aperture escatologiche di *Am.* 9,13; *Is.* 60,19 s.; *Zacc.* 14,7, e, derivata da questi passi, nella visione apocalittica della fine dell'ordine temporale determinato dagli astri, cf. *Sib.* 3,81-90; *2 Hen.* 65,7 e, per la Palestina, *1 Hen.* 72,1 e *Iub.* 50,5. Tuttavia la modificazione della concezione del tempo ha determinato probabilmente la più decisa divaricazione tra lo sviluppo del pensiero palestinese da una parte e quello del giudaismo alessandrino dall'altra; al riguardo v. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*[4] II, 108 ss. e T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, [5]1968, 109 ss. Un pensiero prevalentemente orientato in senso psicologico cosmologico ha offuscato la comprensione della storia intesa sotto l'aspetto del tempo sperimentato come salvezza e giudizio.

quello «storicosalvifico»; ma poiché la «storia della salvezza» nel pensiero giudaico precristiano implicava in modo predominante l'esclusiva limitazione della salvezza stessa a Israele e l'isolamento dalle «genti», negli ambienti più aperti della diaspora, in funzione di un impegno missionario teso a superare gli angusti confini nazionali, si rendeva necessaria una certa inversione di tendenza. Proprio su questo punto si innestò più tardi – in contrasto col giudaismo palestinese e della diaspora – la profonda novità del messaggio escatologico e universale del primo cristianesimo.

I tratti mitologici e personali della «sapienza» ricevono in Aristobulo un rilievo assai minore rispetto a *Prov.* 8,22, *Sir.* 24 o, in età successiva, *Sap.* 6,12-8,18 e Filone (v. sopra, p. 334 n. 3); così non ritroviamo in lui nemmeno il legame esclusivo della sapienza con Israele, come si realizzava nel Siracide attraverso l'identificazione con la legge.[1] In luogo di tutto questo abbiamo l'identificazione della sapienza con il principio cosmico del sette, che era stato rivelato in modo particolare a Israele attraverso il comandamento del sabato.

Anche questa concezione risale nella sua sostanza a precedenti palestinesi: già nello Scritto Sacerdotale il comandamento del sabato rappresentava un segno di salvezza universale, che riguardava l'intera creazione; perciò esso fu ricondotto dal redattore sacerdotale in *Es.* 20,11 al riposo di Dio secondo *Gen.* 2,1-4a come causa fondante.[2] Secondo il libro dei *Giubilei*, composto sullo scorcio del II sec. a.C. in ambiente sadduceo-essenico, il sabato – come anche la festa delle settimane – veniva celebrato nel mondo celeste molto prima che per bocca di Mosè venisse prescritto a Israele, in quanto queste feste erano considerate l'espressione dell'ordinamento divino del mondo e del tempo.[3] L'*Apocalisse delle dieci settimane*, che probabilmente risale agli inizi del medesimo movimento, è a conoscenza anche di un significato noetico cosmico del numero sette (*1 Hen.* 93 e 91,12-17). Nella

1. *Contra* W.L. Knox, *St. Paul and the Church*, 62 n. 2.

2. Cf. *Es.* 31,12-17; al riguardo v. N. Walter, *op. cit.*, 170 s., cf. R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* II, 1962, 337 s. e G. v. Rad, *op. cit.* I, 161.

3. *Iub.* 1,10.14; 2,1 ss.18 ss.31 ss.; cf. 50,6 ss. Un'applicazione dello schema dei sette giorni alla cronologia della storia del mondo in generale è il computo dei giubilei, cf. 1,26.29; 50,1-5. Sulla celebrazione celeste delle altre feste v. 6,18 ss.: festa delle settimane (pentecoste); la festa dei tabernacoli e la pasqua erano iscritte sulle tavole del cielo, 16,29; 49,8. Per l'anno solare essenico v. sotto p. 481 nn. 1 e 2. Anche in Palestina, segnatamente nell'essenismo, si sapeva di una «simpatia» (regolata da leggi precise) tra ordine cosmico e vita dell'uomo. Cf. anche S. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, 1951, 152 ss.

settima settimana del mondo comincerà la grande apostasia, ma al tempo stesso anche la raccolta degli eletti, che ricevono l'«insegnamento *settenario* sull'intera creazione».[1] Analogo significato soprannaturale ha il numero sette nella *Liturgia celeste sabbatica dei sette arcangeli*, edita da J. Strugnell: qui il sette rappresenta in certo qual modo la struttura fondante dell'intera liturgia celeste.[2]

Nemmeno la concezione della particolare natura della luce primigenia, creata il primo giorno della creazione, era sconosciuta in Palestina; così come non era ignota l'identificazione di luce e sapienza. L'uno e l'altro motivo compaiono sia nella letteratura rabbinica tannaitica, sia in quella apocalittica; la luce primigenia venne poi interpretata significativamente non in senso noetico cosmologico, ma escatologico: Dio stesso l'ha custodita per l'era messianica.[3] È singolare come in questo modo confluiscano e si fondano in Aristobulo concezioni giudaiche palestinesi, pitagorico-platoniche e stoiche. In quel tempo ad Alessandria – e verisimilmente anche nelle scuole sapienziali di Palestina (v. sopra, pp. 177 s. e sotto, pp. 351 s.) – non si avevano atteggiamenti di rifiuto di fronte a sollecitazioni che provenivano dal pensiero greco, in quanto, sostanzialmente, il confronto mostrava la maggiore antichità e la superiorità della religione giudaica. Ma mentre in Palestina, in seguito alla sollevazione maccabaica, sempre più prendeva vigore nelle cerchie dei devoti alla legge la tendenza alla chiusura spirituale nei confronti del mondo non giudeo, le migliori forze della diaspora grecofona rimasero ancora più aperte al mondo circostante. In contrasto con la limitazione a Israele del precetto sabbatico, propria di ambienti zeloti esclusivisti e come la vediamo predicata nel libro dei *Giubilei*

1. *1 Hen.* 93,9 s., cf. 91,6 dalla medesima apocalisse e *Is.* 30,26b con la glossa esplicativa.

2. Il numero «sette» ricorre, in questo frammento di nove righe, 14 volte: v. J. Strugnell, SVT VII, 1960, 322 = 4QS1 39 1,1, 17-26; per ulteriori esempi del significato «celeste» del numero sette v. *op. cit.*, 328 s.; cf. anche H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, 1951, v. l'indice alla voce «Sieben».

3. V. sopra, p. 341 n. 3 e sotto, p. 352 n. 4. Per la concezione rabbinica della luce primigenia v. K. Schubert: Judaica 9 (1953) 73 s.; S. Aalen, *op. cit.*, 262 ss.; H.J. Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, 1956, 46 ss. e Bill. IV, 960 ss. Per l'identificazione apocalittica di luce e sapienza v. *Bar. syr.* 54,13 e S. Aalen, *op. cit.*, 175 ss. L'identificazione deriva verisimilmente dalla concezione, diffusa a Qumran, della luce perfetta della rivelazione divina, v. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, 1960, 111-114. Sullo sfondo si trovano probabilmente passi come *Sal.* 36,10. Cf. inoltre la designazione di David come «saggio, luce come luce del sole», DJDJ IV, 92 = col. 27,2 (11QPs[a]DavComp).

e nella più tarda tradizione rabbinica,[1] Aristobulo adduce come «testimoni principali» di questa «legge vitale del cosmo» i più antichi saggi della Grecia, e fa così di Pitagora, di Socrate e di Platone i fautori di un monoteismo etico che avevano appreso da Mosè. Questo atteggiamento non è segno di pericoloso cedimento di fronte alle seduzioni di una cultura straniera, ma testimonia una consapevolezza spirituale e religiosa profondamente fondata. Sebbene il pensiero di Aristobulo ci sia giunto solo frammentariamente, possiamo tuttavia riconoscere in lui una «tempra spirituale lucida e coraggiosa».[2] Mentre in Palestina nello scontro con il libero pensiero ellenistico il carattere universale della tradizione sapienziale antica andava sempre più riducendosi, nella diaspora esso riuscì a conservarsi, per quanto assumendo forme diverse, e anche più tardi lo troverà rappresentato, in veste più o meno filosofica, in opere quali la *Lettera di Aristea*, la *Sapientia Salomonis*, lo Ps. Focilide e nelle citazioni apocrife o falsificate di poeti greci. Questi scritti, pur rivolgendosi per lo più a un pubblico di giudei o di simpatizzanti (v. sopra, pp. 157 s.), pretendono di rappresentare, al di là di ogni confine nazionale, la vera «sapienza», la vera «filosofia», e sono insieme espressione dell'espansione missionaria del giudaismo di lingua greca in età ellenistico-romana. In questo sforzo divulgavano un monoteismo etico fondato sulla dottrina della creazione, al quale poté richiamarsi la predicazione missionaria della chiesa primitiva.

f) *Sapienza e torà nel giudaismo rabbinico farisaico*

Nella tradizione sapienziale giudaica palestinese, invece, gli orizzonti speculativi si fecero più angusti. L'identificazione, istituita dal Siracide, della *ḥokmâ* cosmica con la torà si mantenne viva soprattutto in quel ramo degli hasidim, dal quale, dopo la separazione degli esseni (v. sotto, pp. 457 ss.) in età asmonea, pressappoco a partire da Simone e da Giovanni Ircano I (143-134 e 134-104 rispettivamente), sorse e si sviluppò il movimento farisaico.[3] Così il

1. Per la limitazione a Israele della festa del sabato, fonte di benedizione per tutta la terra, v. *Iub.* 2,31 s.; cf., in età successiva, *Sanh.* 58b = Bill. I, 362: Šim'ôn b. Laqîš, intorno al 250 d.C.: «Se un non giudeo festeggia il sabato, merita la morte»; al riguardo v. M. Hengel, *op. cit.*, 204. 2. A. Schlatter, GI³, 407.

3. Al riguardo v. R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*, BAL 110,2, 1965, 44 ss.; cf. Ios., *ant.* 13,171 s.

libro di Baruc[1] contiene in 3,9-4,4 un salmo penitenziale, redatto originariamente in ebraico e derivato da *Sir.* 24, che riprende il motivo della sapienza nascosta, già noto da *Giob.* 28, variandolo tuttavia con la precisazione che essa rimase nascosta ai dominatori stranieri delle genti, ai cananei e ai mercanti arabi, che vengono caratterizzati come «favoleggiatori» (μυθολόγοι) e «ricercatori dell'intelligenza», e persino ai giganti della preistoria, mentre fu rivelata solo a Israele nella forma della legge: solo adesso «essa è comparsa sulla terra e ha stabilito rapporti con gli uomini (cioè con Israele)».[2]

> «Essa stessa è il libro dei comandamenti di Dio
> e la legge, che sussiste per l'eternità».
> αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων θεοῦ
> καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα (4,1, cf. *Is.* 40,8b).

Si riconoscono certo anche qui tracce di una più antica concezione universalistica, ma essa fu deliberatamente rovesciata nel suo contrario: l'inno sapienziale culmina nel richiamo penitenziale: Israele deve convertirsi e a nessun popolo straniero lasciare la legge, la propria δόξα (4,2 s.). È qui evidente la polemica contro tutti quei tentativi di rinvenire tracce di «sapienza» anche in popoli stranieri – fossero essi arabi o greci – o anche di far parte a non giudei della propria sapienza, la legge.[3]

Ma se ora la sapienza, intesa come ordine cosmico divino e preesistente, si identificava con la torà d'Israele, rivelata a Mosè sul Sinai, ne derivava una conseguenza che corrisponde in modo sorprendente alla concezione stoica dell'unità del *nomos* del mondo e della legge morale che dirige la vita del singolo individuo: il pio israelita, per conformarsi al significato «cosmico» della torà, doveva «realizzarla nella vita di tutti i giorni»,[4] senza intermissione e senza limitazioni, di guisa che tutta la sua esistenza da essa fosse determinata. Esemplare, a questo proposito, era l'applicazione della purità rituale levitica, che riguardava propriamente il tempio e gli addetti al servizio del tempio, alla vita tutta dei pii, laici inclusi. L'attuazione di questa prescrizione normativa, che fu propria an-

1. Al riguardo v. R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 417 ss.: 180-100 a.C.; su *Sir.* 24 e *Bar.* 3,9-4,4 v. *op. cit.*, 418 e O.C. Whitehouse, in Charles, *Apocrypha* I, 570 s.

2. *Bar.* 3,23.26 s.38; al riguardo v. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, 1959, 167 ss.

3. M. Hengel, *op. cit.*, 210. 204 n. 4: *Sanh.* 59a parallelo a *S. Deut.* 33,4 § 345.

4. R. Meyer, *op. cit.*, 42. 44; per l'ideale di purità v. 22 s.

che dell'ideale essenico (v. sotto, pp. 453 ss.) e che deriva probabilmente dalle comuni radici hasidiche, portò alla costituzione delle prime *ḥăbûrôt* farisaiche.[1] In certo qual modo il mondo intero era santuario di Dio (ὦ Ἰσραηλ, ὡς μέγας ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ καὶ ἐπιμήκης ὁ τόπος τῆς κτήσεως αὐτοῦ, *Bar.* 3,24) ed esigeva pertanto una costante santità. Anche in questa idea confluiscono e si fondono insieme concezioni veterotestamentarie, giudaiche e orientali ellenistiche.[2] Poiché oltrepassiamo qui i limiti cronologici che abbiamo fissati per la nostra indagine, possiamo solo sommariamente accennare alle conseguenze di ampia portata provocate dalla identificazione che si istituì tra la sapienza intesa come principio di ordine cosmico e la torà.

Per quanto concerne lo sviluppo che, prendendo le mosse da *Prov.* 8,22 ss., attraverso *Sir.* 24, ha portato ai Proverbi dei LXX e ad Aristobulo, si potrebbe parlare di un «processo di razionalizzazione». Lo stesso vale, *cum grano salis*, anche per l'interpretazione della «sapienza» tra i rabbi.[3] La *ḥokmâ* ipostatizzata e provvista di tratti mitologici non scompare del tutto,[4] ma passa decisamente in

1. R. Meyer, *op. cit.*, 23 ss.; cf. anche 43 ss.

2. Cf. anche gli zeloti, Ios., *bell.* 5,458 s.; al riguardo v. M. Hengel, *op. cit.*, 312 e Michel-Bauernfeind: Fl. Josephus, *De Bello Judaico* II,1, 269 n. 185; Ios., *bell.* 5,212 s.217 ss.; *ant.* 3,122 ss.179 ss. e spec. 8,107; inoltre Philo, *plant.* 126; *som.* 1,149; 2,248 ecc. Sullo sfondo stanno probabilmente *1 Re* 8,27 e *Is.* 66,1 ss. Per paralleli greci, soprattutto stoici, v. E. Norden, *Agnostos Theos*, 1912, 22 (Panezio), H. Wenschkewitz: Angelos 4 (1932) 87 s. e G. Schrenk, ThWb III, 237. 241 (Posidonio, Seneca); paralleli orientali in G. Boström, *Proverbiastudien*, 1935, 8 s. Esempi giudaici rabbinici in J. Weill, in T. Reinach, *Flavius Josephus* I, 184 n. 3 (su *ant.* 3,180). Inoltre *Tg. Is.* 40,22 e 66,1 ss., cf. *Ber.* 8a: il tempio di Dio è là dove si studia la *halaka*. È questa una tipica concezione comune all'Oriente e all'ellenismo.

3. R. Meyer, *op. cit.*, 84: la soppressione «delle correnti mistiche... a favore di un razionalismo nomistico». Per quanto segue v. anche H.-F. Weiss, *op. cit.*, 283-300.

4. Cf. ad es. *Es. r.* 15,22: prima della creazione c'erano tre elementi primordiali: l'acqua, il fuoco e la *rûăḥ*; la *rûăḥ* diventò gravida e generò la *ḥokmâ*. È qui particolarmente evidente la «terminologia gnostica». Secondo Rab (inizio del III sec. d.C.) il mondo fu creato per mezzo di dieci principi spirituali, primo fra i quali era la *ḥokmâ*. R. 'Abîn (300 d.C. circa) vedeva nella torà l'immagine (imperfetta) della «superiore sapienza»: *Gen. r.* 17,5 e 44,17, v. H.-F. Weiss, *op. cit.*, 289 s. e L. Baeck, *Aus drei Jahrtausenden*, 1950, 153 n. 1. Verisimilmente si temeva che la diffusione di speculazioni di tal fatta favorisse la penetrazione di pensiero gnostico e pertanto si cercò di arginarle con esplicito divieto, v. Bill. I, 977 s. e II, 307: *mḤag.* 2,1 e *tḤag.* 2,1.7 (rr. 233 s.); soprattutto accenni in senso dualistico vennero duramente condannati: v. O. Betz, *Was am Anfang geschah. Das jüdische Erbe in den neugefundenen Koptisch-gnostischen Schriften*, in *Abraham unser Va-*

secondo piano rispetto alla torà, che proprio nella più antica tradizione tannaitica per noi ricostruibile veniva considerata, sulla scorta di *Prov.* 8,22 ss., come prima creatura preesistente, la più vicina a Dio.[1] La «sapienza» ha «ceduto le proprie funzioni cosmiche... alla torà».[2] Soprattutto in similitudini la torà poteva essere chiamata «figlia di Dio», e in tale denominazione si potrà scorgere un parallelo alla designazione, che troviamo in Filone, della «sapienza» come «figlia di Dio» e del *logos* come «figlio di Dio».[3] Di maggiore efficacia furono però le concezioni, fondate su *Prov.* 8,22 ss., riguardanti la funzione della torà nella creazione del mondo:

Già per r. 'Aqîbā la sua funzione mediatrice era presupposta come tradizione dottrinale ovvia e universalmente riconosciuta: «Prediletta è Israele, poiché ad essi è stato dato uno strumento (*k^{e}lî*), col quale fu creato il mondo».[4] R. Hôša'jā di Cesarea, contemporaneo di Origene, compendiò le diverse possibili interpretazioni di *Prov.* 8,30: «*'mwn* è un 'architetto' (*'ûmān*). La torà dichiara: Io ero lo strumento dell'abilità creatrice di Dio (*klj 'wmntw šl hqb"h*)». Se un re costruisce un palazzo, non lo costruisce personalmente, ma si avvale «del sapere di un architetto» (*md't 'mwn*). L'architetto, a sua volta, consulta progetti e disegni; allo stesso modo «Dio guardò nella torà» (*mbjṭ btwrh*), quando creò il mondo. In questo contesto l'inizio di *Gen.* 1,1 fu interpretato, mediante l'applicazione della *g^{e}zērâ šāwâ* dalla *rē'šît darkô* di *Prov.* 8,22, e il *b^{e}rē'šît* fu inteso come *b^{e}ḥokmâ*, nel senso di «attraverso la torà», col cui aiuto Dio creò il mondo.[5] A r. Hôša'jā furono at-

ter, Festschrift f. O. Michel, 1963, 41 s. e H.-F. Weiss, *op. cit.*, 79-86; intorno alla polemica contro il dualismo v. 324 ss.

1. V. *S. Deut.* 11,10 § 37, Bill. III, 256: la torà è amata da Dio sopra ogni altra cosa (*ḥbjbh mkl*), in quanto, secondo *Prov.* 8,22 ss., è stata creata prima di tutte le cose; cf. anche *S. Deut.* 32,6 § 309; 31,14 § 317 e *Pes.* 54a bar.: le sette cose create prima della creazione del mondo, la torà prima fra tutte, testimonianza scritturale ricavata da *Prov.* 8,22; cf. Bill. II, 353 s. e IV, 435 s. e G.F. Moore, *op. cit.* I, 266. 2. H.-F. Weiss, *op. cit.*, 289.

3. Bill. II, 355 s.: *Sanh.* 101a bar.; cf. inoltre *Es. r.* 30,5; 33,1; *Lev. r.* 20,10; *Deut. r.* 8,7; *Cant. r.* 8,11 § 2. Riguardo alla sapienza come figlia di Dio in Filone, v. *fug.* 50 (M. 533), inoltre Leisegang, PW 2ª s. III, 1033 e riguardo al *logos* come figlio di Dio PW XIII, 1074 s.; cf. anche K. Schubert: Judaica 9 (1953) 76.

4. *Ab.* 3,14, cf. R. 'El'āzār b. Ṣādôq, 100 d.C. circa, secondo *S. Deut.* 11,22 § 48.

5. *Gen. r.* 1,1, al riguardo v. Bill. II, 356 s., con ulteriori paralleli. Secondo *Tanh. B. B^{e}rē'šît* § 5 fol. 2b (Bill. III, 257) la tradizione risale già a r. J^{e}hûdā b. 'Il'aî, intorno al 150. Cf. G.F. Moore, *op. cit.* I, 266 ss.; K. Schubert, *op. cit.*, 72 e O. Betz, *op. cit.*, 37; L. Baeck, *op. cit.*, 162 ss. e H.-F. Weiss, *op. cit.*, 294-300. *Gen.* 1,1 viene collegato a *Prov.* 8,22 anche in *Tg. Jer. I* su *Gen.* 1,1, dove «In principio Dio creò...» viene interpretato come «per mezzo della sapienza Dio creò...» (*bḥwkm' br' "*). Nel *Tg. Neofiti I*, da poco scoperto, *Gen.* 1,1 suona in maniera ancora più arcaica, v. A. Díez Macho, SVT VII, 1959, 232: *mlqdmjn bḥwkm' br' mmr' djhwh*; cf. H.-F. Weiss, *op. cit.*, 197 s. Per il collegamento di *Prov.*

tribuiti, per via della sua dottrina della creazione, potenza creativa e poteri magici (*Sanh.* 67b).

Già G.F. Moore ha qui ravvisato paralleli con la dottrina platonizzante della creazione di Filone, così come essa è formulata nel suo *De opificio mundi*. Mentre lì il κόσμος νοητός fu creato come primigenia immagine spirituale della creazione visibile, nei rabbi la torà è il modello perfettamente compiuto, fondamento della creazione. Filone ricorre a un'immagine simile, paragonando il creatore a un re che vuole fondare una nuova città e chiama in aiuto un architetto, che realizza ogni cosa secondo un preciso progetto.[1] K. Schubert rileva che tra la torà intesa secondo l'interpretazione rabbinica e il *logos* filoniano sussiste un'autentica, profonda analogia.[2] L'«architetto» corrisponde, in sostanza, al «demiurgo» platonico, che si orienta secondo il modello delle idee. Difficilmente, tuttavia, i rabbi avranno derivato la loro concezione da Filone; gli uni e l'altro dovranno essere ricondotti a una più antica tradizione comune. I rapporti stretti tra Alessandria e Gerusalemme nel II e I secolo a.C. determinarono molte possibilità di reciproca influenza.[3]

Le conseguenze di questa *interpretazione «ontologica» della torà*, trasposta in una dimensione cosmica, furono varie e profonde: la torà poté, a partire dal Siracide, essere intesa come luce spirituale che illumina gli uomini;[4] essa aveva una eterna durata[5] ed era in-

8,22 alla torà v. G.F. Moore, *op. cit.* III, 82 n. 32: «References... could be multiplied almost indefinitely». È presumibile che la concezione della sapienza(-torà) come mediatrice della creazione stia sullo sfondo di enunciazioni quali *1 Cor.* 8,6 e *Ebr.* 1,2.10, dove Cristo prende il posto della sapienza.

1. G.F. Moore, *op. cit.* I, 267; cf. Philo, *op. mund.* 15-25 (M. 4), cf. Plat., *Tim.* 27d ss.; cf. anche W. Knox, *Pharisaism and Hellenism*, in *Judaism and Christianity* II, 1937, 75 ss. e H.-F. Weiss, *op. cit.*, 284, che richiama le «speculazioni» platoniche sul rapporto «modello originario - copia» e *Tim.* 28a 5 ss. Cf. L. Wächter: ZRGG 14 (1962) 36-56.

2. K. Schubert, *op. cit.*, 74 ss., cf. Idem, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, 1955, 18 ss. Secondo Filone, *op. mund.* 20 e 24-25, l'immagine noetica originaria di questo mondo aveva come suo luogo (τόπος) la ragione (λόγος) di Dio.

3. V. *jḤag.* 77d rr. 35 ss. sulla fondazione di una scuola ad Alessandria intorno al principio del I sec. a.C., da parte di Jᶜhûdā b. Ṭabai, lì rifugiatosi; passo parallelo *Sanh.* 107b; similmente si raccontava di Jᶜhôšûaᶜ b. Pᶜraḥjā, *Soṭ.* 47a; cf. anche il colofone del libro greco di Ester e il prologo del Siracide, v. sopra, pp. 218 ss. Per ulteriore documentazione v. H.-F. Weiss: Klio 43-45 (1965) 322 s.

4. Al riguardo v. S. Aalen, *op. cit.*, 183 ss. e Bill. II, 357. Questa concezione già si trova attestata in *Sir.* 45,17 e *Bar.* 4,2, nonché nella letteratura apocalittica: *4 Esd.* 14,20 s.; *Bar. syr.* 59,2 e altri testi ancora, ad es. *test. Lev.* 14,4; 19,1; *S. Num.* 6,25 § 41, sulla base di

commensurabile;[1] nel suo significato assoluto valeva come il «bene» per eccellenza.[2] Divenne quindi la *mediatrice della creazione e della rivelazione tra Dio e mondo*. Questo sviluppo implicava, come naturale conseguenza, la formazione di una dottrina dell'ispirazione, o meglio «della mediazione», formulata in termini estremi: «la torà nella sua interezza discende dal cielo» e nessun verso di essa doveva essere escluso.[3]

In questo modo anche i 613 tra comandi e divieti particolari ricevettero un «significato cosmico» sovraindividuale, essi erano «forme d'espressione materializzate» dell'ordinamento che Dio ha dato

Prov. 6,23: «Una lampada (*nēr*) è il comandamento e l'istruzione (*tôrâ*) una luce». Troviamo la medesima concezione anche ad Alessandria, v. *Sap.* 18,4: per il bene d'Israele Dio ha «dato nel mondo la luce incorruttibile della legge». V. anche *Mek. Es.* 19,1 (L. II, 220): «La torà è fuoco, è stata estratta dal fuoco ed è paragonabile al fuoco». V. inoltre H.-F. Weiss, *Kosmologie*, 87, sul nesso istituito tra la luce della creazione e la torà in *Gen. r.* 3,1 e 3,5 e sulla speculazione di Rabbi intorno ai sette libri della torà in *S. Deut.* 10,35 § 87. Tutto questo richiama Aristobulo e Filone.

5. Così anche nell'inno alla sapienza di *Bar.* 4,1 (v. sopra, p. 349); cf. anche *1 Hen.* 99,2; *4 Esd.* 9,37; *Bar. syr.* 48,47; 77,15; Ios., *Ap.* 2,277: ἀθάνατος διαμένει; Philo, *vit. Mos.* 2,14 (M. 2,136). Numerosi esempi rabbinici in Bill. I, 245 ss. e IV, 1 ss. Per la verità si diceva che nel mondo futuro Profeti, Agiografi e persino certi comandamenti e certe proibizioni sarebbero diventati inutili, ma questo avrebbe tutt'al più modificato gli aspetti formali relativi alla spiegazione della torà: la torà in sé, come preesistente manifestazione personale di Dio, nulla avrebbe perduto del suo valore. Talvolta troviamo espressa l'opinione che Dio stesso (cf. *Is.* 51,4) o il messia l'avrebbe interpretata in modo nuovo e perfetto. Al riguardo v. anche H.J. Schoeps, *Paulus*, 1959, 178 s. e W.D. Davies, *Torah in the messianic age*, JBL Monogr. Ser. 7, 1952, 50 ss. 85 ss. Si potrebbe forse parlare di modificazioni formali della torà, allo stesso modo in cui nel nuovo eone verrà modificata anche la struttura di questo mondo. Accenni in direzione della dottrina di una «nuova torà» in età messianica non mancarono, ma questa prospettiva non fu mai chiaramente ed esplicitamente formulata e riconosciuta. V. W.D. Davies, *op. cit.*, 85 s. Sulla concezione, diffusa nel giudaismo prerabbinico, della torà come «forza ordinatrice di ciò che è stato creato», v. M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*, 1971.

1. V. *Peah* 1,1a, cf. anche Bill. I, 961.

2. Col richiamo a *Prov.* 4,2 il motivo è accennato da r. 'Aqîbā in *Ab.* 3,14. Il medesimo passo è citato in *Ab.* 6,3: «Non c'è però alcun bene fuori della torà». Cf. anche *S. Deut.* 11,17 § 43. V. inoltre Bill. I, 809 e III, 238.

3. Cf. *Sanh.* 99a e la corrispondente mishna di *Sanh.* 10,1; v. anche *S. Deut.* 1,65 e r. 'Aqîbā, *S. Deut.* 14,7 § 102, nonché le considerazioni in *S. Num.* 15,31 § 112. Numerosi esempi in Bill. IV, 435-451; il Pentateuco deriva, senza mediazione alcuna, da Dio; a Mosè esso fu o direttamente insegnato, o dettato o lasciato perché lo ricopiasse. Di ispirazione nel senso proprio del termine si può parlare solo per i «Profeti» e per la «Scrittura», cf. Bill. III, 238 a *Rom.* 7,14. Anche *ep. Ar.* 177. 313 sa che la legge deriva direttamente da Dio; in modo simile si esprime Ios., *Ap.* 1,37; Per l'essenismo v. O. Betz, *Offenbarung u. Schriftforschung*, 1960, 6 ss. 14 ss.

al mondo e alla salvezza.[1] Ogni singolo comandamento, anzi persino ogni singola consonante, aveva una rilevanza assoluta, ogni violazione, consapevole o no, di un comandamento, ogni omissione di una lettera nella trascrizione della torà significava in sostanza un attentato alla divina struttura del mondo, i cui fondamenti erano costituiti dalla torà, in quanto «la torà è indivisibile».[2]

Quando r. Me'îr venne da r. Jišmā''ēl (morto nel 135 d.C.) e si qualificò come scriba (della torà), questi lo esortò a un'estrema accuratezza, «perché se tu lasciassi mancare una sola lettera e se aggiungessi una sola lettera di troppo, verresti giudicato come uno che distrugge l'intero mondo».[3] Secondo r. Šim'ôn b. Lāqîš (III secolo) l'esistenza del mondo dipende dal fatto che Israele accoglie la torà; in caso contrario il mondo ritornerebbe al caos (*lthw wbhw*).[4] Una baraita, risalente a r. 'Elî'ezer b. Hyrkanos (100 d.C. circa), movendo da *Ger.* 33,25, conclude: «Se non ci fosse la torà, cielo e terra non esisterebbero». Anche «le leggi del cielo e della terra» (*Ger.* 33, 25) sono una componente della torà (*Ned.* 32a). La conseguenza estrema fu tratta da r. Bannājā (intorno al 200 d.C.): il mondo fu creato «per la torà» (*bzkwt twrh*), con riferimento a *Prov.* 3,19 (v. sopra, p. 322).[5]

Da questo atteggiamento derivarono conseguentemente tanto la determinazione casistica dei comandamenti, attuata attraverso la torà orale, la siepe posta a difesa intorno alla legge,[6] quanto la fissazione minuziosa e scrupolosa del testo tràdito.[7] Un ulteriore inevitabile sviluppo fu il particolare prestigio che acquisì lo studio della torà, in quanto solo su questo fondamento era possibile osservare i

1. K. Schubert: Judaica 9 (1953) 78. Per il significato dei singoli comandamenti v. D. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, ²1962, 16 s. e Bill. I, 900 s.; IV, 438 s.; cf. tuttavia la precisazione di H.-F. Weiss, *op. cit.*, 287 s. 2. E. Käsemann, *Exegetische Versuche* II, 1964, 60.

3. *'Er.* 13a bar. secondo Bill. IV, 130. Cf. *Ab.* 6,3.

4. *Shabb.* 88a par. *A.Z.* 3a.5a, v. H.-F. Weiss, *op. cit.*, 285.

5. *Gen. r.* 1,4. Per la questione nel suo complesso v. H.-F. Weiss, *loc. cit.*, par. v. n. 2, cf. *Ass. Mos.* 1,12 e sopra, p. 301 n. 2.

6. Sull'eternità di ogni singola lettera e di ogni parola della torà v. Bill. I, 244 s. 247 ss. Per la siepe intorno alla torà v. già gli «uomini della grande sinagoga», *Ab.* 1,1 e, successivamente, 'Aqîbā, *Ab.* 3,13b. V. inoltre Bill. IV, 439 ss. e I, 691 ss. Cf. Crisippo, SVF II, 38: la logica come un muro intorno al giardino dell'etica.

7. Già la *Lettera di Aristea* esige per la torà una trasmissione del testo quanto più possibile precisa, v. 30 ss. 176 s. e, al riguardo, A. Pellétier, *Lettre d'Aristée*, 1962, 119 s. In modo simile si esprime Giuseppe, *Ap.* 1,29; cf. G. Maier, RAC VI, 1199 ss.; J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, 75 ss.; R.P.C. Hanson, *Allegory and Event*, 1959, 11 ss. Sulle norme a cui dovevano attenersi gli scribi v. Bill. IV, 126 ss. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 1950, 20-46 segnala in modo particolare paralleli tra l'attività critico-testuale dei *sôf'rîm* e la filologia alessandrina.

comandamenti nella giusta maniera. Uno studio incessante e ininterrotto della torà fu preteso in modo assoluto e quasi esasperato. Esso costituì uno dei fondamenti del trattato *Pirqe Abot*.[1] Che esso ottenesse poi la ricompensa più alta nell'altro mondo era verità incontestata. Al tempo stesso si spiega la crescente influenza spirituale degli scribi: essi erano gli unici interpreti autorevoli della torà e come «sapienti» ne possedevano le chiavi della retta comprensione, che disvelava loro i segreti del mondo attuale e di quello futuro.[2]

Il prestigio di cui godeva chi si dedicava allo studio della torà trovava plastica evidenza in espressioni che ritroviamo pure nella sfera rappresentativa della mistica ellenistica: la torà «lo rende grande e lo solleva al di sopra di tutte le cose» (*Ab.* 6,2a). In riferimento a questa sentenza r. Jᵉhôšûaʿ b. Lewî (inizio del III sec. d.C.), fondandosi su un'interpretazione allegorica di *Num.* 21,19, poté dire: «Chiunque si dedichi allo studio della torà, guarda!, si innalza sempre più. Infatti è detto: 'Dal dono (*mimmattānâ*) all'eredità di Dio (*naḥăli'ēl*) e dall'eredità di Dio all'alto dei cieli (*bāmôt*)'».

La concezione secondo la quale la torà possedeva autorità assoluta e di per sé sola bastevole in tutti i campi della conoscenza ebbe come conseguenza che i contenuti halakici tradizionali delle scuole rabbiniche farisaiche, desunti dai costumi diffusi tra il popolo e dall'insegnamento giuridico pratico, dovettero ora essere ricondotti alla torà attraverso nuovi metodi esegetici, derivati dalla filologia alessandrina, e grazie ad essi furono risolte anche apparenti contraddizioni presenti nella torà.[3] I libri canonici non appartenenti al Pentateuco, i «Profeti» e gli «Agiografi», così come la torà orale, possedevano autorità, in sostanza, solo indirettamente, in quanto interpretazione della torà data a Mosè.[4] Ogni concezione della sto-

1. V. *Ab.* 2,8b; 2,16; 3,2b.3 s.6 s. e tutto il cap. 6; *Peah* 1,1b ecc.; v. G.F. Moore, *op. cit.* II, 239-247 e III, 192 s. e Bill. II, 185. 273; IV,488a ecc. La questione del rapporto tra «studiare la legge» e «fare la legge» non fu risolta in modo univoco, ma prevaleva la tendenza a giudicare superiore lo studio in quanto presupposto dell'azione.

2. Cf. *Lc.* 11,52; *Mt.* 23,13 e Bill. I, 923, nonché la facoltà di legare e sciogliere, che vale anche per il cielo, I, 736 ss. 742 ss. Già il *talmîd* (il discepolo che si dedica all'apprendimento della Scrittura e della tradizione religiosa del giudaismo) era tenuto in grande considerazione, v. K.H. Rengstorf, ThWb IV, 436.

3. Per l'interpretazione rabbinica della Scrittura v. E.L. Dietrich, RGG³ V, 1515 ss. (bibl.) e F. Maass: ZThK 52 (1955) 129-161. Per l'influsso alessandrino v. G. Maier, RAC VI, 1195 ss.; J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, 75 ss.; R.P.C. Hanson, *Allegory and Event*, 1959, 11-36. Sulla dipendenza dalla filologia alessandrina v. sopra, pp. 354 n. 5 e 178 n. 6.

4. Bill. I, 246 s.; IV, 439 s. 443 ss. 446 ss.: sulla natura della rivelazione degli scritti profetici e agiografici sussistevano opinioni divergenti.

ria come spazio in cui si manifesta la rivelazione divina di salvezza era così esclusa. Poiché la torà conteneva tutto ciò che meritava di essere conosciuto e il suo studio non doveva essere limitato da nessun'altra occupazione intellettuale, la frequentazione di scritti stranieri, non riguardanti la vera dottrina, e in modo particolare di quelli relativi alla sapienza greca, era osteggiata, in parte addirittura proibita.[1] Ciò nonostante continuarono a riversarsi nel giudaismo concezioni straniere, provenienti dalle fonti più diverse, dalla filosofia popolare sino agli strati più oscuri e tenebrosi della superstizione popolare e della magia; quest'ultima soprattutto trovò particolare impulso nella concezione del significato cosmico della torà e dello straordinario potere del misterioso nome di Dio in essa contenuto.[2] Questi influssi stranieri non erano tuttavia avvertiti come tali, ma già solo attraverso la traduzione nella propria lingua «si fondevano» nel pensiero giudaico, e i rabbi erano ben lontani dal vedere in certe testimonianze di filosofi greci una conferma della verità della legge mosaica e dal richiamarsi a esse, come invece ac-

1. Bill. IV, 406 ss. 411 ss. Tipico è *tA.Z.* 1,20 (r. 461): il comandamento che prescrive lo studio incessante della torà non lascia tempo per insegnare il greco. V. anche S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 1942, 16. 24 e Idem, *Hellenism*, 100-114; inoltre R. Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*, 1937, 136 ss. Gli ambienti più elevati, come la famiglia del patriarca, mostravano naturalmente un atteggiamento più liberale, v. *op. cit.*, 140 e S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 17 ss. 20 ss., cf. sopra, p. 171 n. 2. Si dovrà anche distinguere tra diffusa conoscenza della lingua greca (v. sopra, pp. 136 ss.) e studio della letteratura greca. Che i ceti socialmente superiori si siano opposti al rigorismo rabbinico appare evidente, ad esempio, dalla spiccata impronta ellenistica delle sepolture dei giudei di condizione elevata a Bet Shearim, al riguardo v. E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* I, 89-102 ecc. D'altro lato un confronto tra le iscrizioni sepolcrali giudaiche di Leontopoli, in Egitto, intorno al volgere dell'era, e le iscrizioni catacombali giudaiche di Roma, risalenti al periodo tra il II e il IV sec. d.C., mostra con chiarezza una certa tendenza all'isolamento: v. J.B. Frey, CIJ II, nrr. 1451-1464 e I, nrr. 1-529. È in ogni caso significativo che non sia giunta a noi nessuna opera giudaica in lingua greca che non si sia salvata se non per essere stata accolta dalla chiesa; all'interno del giudaismo la tradizione giudaica in greco fu totalmente rigettata.

2. Bill. IV, 405 s. e 408 s.; J. Freudenthal, *op. cit.*, 67-74; R. Meyer, *op. cit.*, *passim*; cf. anche Idem, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*, BAL 110,2, 1965, 35 s., dove attribuisce l'accettazione di queste dottrine orientali ellenistiche ai «sapienti» farisaici. Forse, tuttavia, gli inizi di siffatte speculazioni sono da ricondurre già a cerchie apocalittiche hasidiche: v. sotto, pp. 368 s. Altro materiale in S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 180-193: «The Natural Science of the Rabbis». Sulla magia giudaica v. sotto, p. 494 n. 3. L'esuberante sviluppo della demonologia – che contrasta con l'atteggiamento di cauto e moderato riserbo tenuto in questa materia dall'Antico Testamento – è da connettere con l'abbondanza di influssi sincretistici, v. Bill. IV, 501-535 e J. Trachtenberg, *op. cit.*, 25-77.

cadeva nel giudaismo della diaspora, nel quale deve qui essere fatto rientrare anche Giuseppe, palestinese e sedicente fariseo. All'esortazione al continuo studio della legge corrispondeva il dovere della permanente osservanza dei comandamenti; all'infinita estensione della discussione casistica sui singoli comandamenti era sotteso il proposito di conformare alla torà la condotta quotidiana del pio israelita in ogni suo aspetto.

In questa prospettiva il pio giudeo di formazione rabbinica era, al pari dello stoico, continuamente impegnato «a vivere in piena conformità con la legge del mondo», con la differenza che egli incontrava questa legge non tanto come una norma interiore, quanto nell'aspetto di un numero sterminato di singole prescrizioni minuziosamente fissate.[1] Tuttavia l'idea stessa che la torà fosse «stata posta» dentro l'uomo non era del tutto estranea ai rabbi. Essa anzi si manifesta, nei modi propri del loro pensiero, concreto e immaginoso insieme, nella concezione, attestata in molteplici variazioni sin dall'età tannaitica, secondo la quale l'uomo sarebbe stato creato con 248 membra e 365 vene, in esatta corrispondenza con i 248 precetti e i 365 divieti della torà (*Tg. Jer. I* su *Gen.* 1,27). Una tarda tradizione amorea ne trae la seguente applicazione pratica: «Ogni singolo membro dice all'uomo: ti prego, osserva attraverso di me questo comandamento».[2] In questo modo l'ontologia della torà professata dai dotti rabbinici si affiancava, con la sua «pretesa di assolutezza... alle scuole filosofiche del tempo e ai loro tentativi di comprendere il mondo» (K.H. Rengstorf, ThWb IV, 443). Ordinamento del mondo e legge si conformavano l'uno all'altra non meno che nella filosofia stoica.[3]

1. *Rom.* 2,14 s. è detto nella prospettiva di un giudeo della diaspora impegnato in attività missionaria: v. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, ^{12}1963, 78 ss. Per i rabbi, invece, i sei comandamenti adamitici e i sette noachici costituivano *miṣwôt* rigidamente definite, non una semplice norma interiore, v. Bill. III, 36 ss. Influsso ellenistico è evidente nella concezione per cui Dio insegnerebbe la torà alle anime prima della nascita, sul Sinai (Bill. I, 342 ss.), o anche all'embrione umano (*op. cit.* III, 90). Abbiamo qui qualcosa che può richiamare l'anamnesi. Per la preesistenza dell'anima v. R. Meyer, *Hellenistisches*, 49 ss. 62 s.: questa dottrina dovrebbe essere attestata, stando a *Lev. r.* 34,3, già presso Hillel. Diversamente E. Sjöberg, ThWb VI, 378: II sec. d.C.

2. *Pesiqta* 101a, v. Bill. I, 901e, cf. *Makk.* 23b, la baraita di '*Er.* 53b, Bill. II, 687; III, 448 e *A.R.N.* 16, Bill. IV, 472b. La torà deve quindi essere considerata principalmente come unità, v. A. Nissen: NovTest 9 (1967) 253 ss. e M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*, 1971, *passim*.

3. Cf. anche *Ap.* 2,168 ss., dove Giuseppe sostiene la dipendenza della filosofia greca (da

Recentemente J. Baer ha richiamato l'attenzione sull'analogia esistente tra pensiero giudaico rabbinico e filosofia greca. A questo riguardo propone alla considerazione l'antica mishna di *Sanh.* 4,5: Dio ha «impresso in tutti gli uomini l'impronta del primo uomo», e vi ravvisa un parallelo con la dottrina filoniana della *eikon* e del *typos*.[1] Si potrebbe citare forse anche, in un passo di poco precedente, il paragone secondo cui l'annientamento di una vita umana equivale all'annientamento di un «mondo intero» (*'wlm ml'*), mentre la salvezza di un uomo corrisponde alla conservazione di un «mondo intero». In questa equiparazione l'uomo, inteso come microcosmo, è l'immagine del macrocosmo (vedi sotto, p. 375 n. 3). Di interesse ancora maggiore è il fatto che J. Baer pone l'interpretazione rabbinica della torà in rapporto con l'interpretazione platonica del *logos*. La torà, al pari del *logos* in Platone, sarebbe intesa come un organismo vivente, comparabile all'opera di un tessitore. La discussione dialettica condotta intorno a essa innalzerebbe il dotto in un mondo superiore. Già Filone avrebbe interpretato in questo senso lo studio della legge – che egli equiparava al *logos* divino.[2] Certamente non si dovrà dei rabbi fare dei «platonici», ma una certa analogia è innegabile. Lo studio profondo e assiduo della torà, intesa come progetto creativo di Dio, conduce vicino al mondo divino l'anima di chi vi si dedica intensamente. L'interpretazione cosmica della torà ha potuto così divenire la porta d'ingresso alla mistica giudaica.

A questo punto occorrerà porsi la domanda se in siffatta interpretazione della legge non si debba vedere una trasformazione della concezione veterotestamentaria della rivelazione storica di dio al suo popolo; tale trasformazione non sarebbe di certo meno profonda di quella che si compì nel giudaismo alessandrino prima con Aristobulo, poi con Filone. Certamente l'influsso dello spirito dei tempi ellenistico sul pensiero e sugli atteggiamenti dei dotti farisei non fu da essi consapevolmente avvertito, e nel «filosofo» greco c

Pitagora agli stoici) dall'insegnamento di Mosè. La differenza tra Mosè e i filosofi consisterebbe solo nel fatto che questi impartivano il loro insegnamento a pochissime persone, quello fu il legislatore di tutto un popolo, in quanto in lui parola e azione si trovavano in perfetto accordo. In queste argomentazioni avvertiamo l'eco del programma farisaico, che imponeva la realizzazione della legge nella vita di ogni giorno e l'educazione di tutto il popolo nella legge stessa. Per il rapporto tra fariseismo e Stoa v. anche J. Bergmann, *Die stoische Philosophie und die jüdische Frömmigkeit*, Judaica, Festschrift H. Cohen, 1912, 145-166 e A. Kaminka: REJ 82 (1926) 233-252. Anche i tratti stoicheggianti della dottrina di Paolo derivavano probabilmente non tanto da contatti diretti con la filosofia stoica a Tarso (come pretende M. Pohlenz: ZNW 42 [1949] 69), quanto piuttosto dall'insegnamento orale della sinagoga di lingua greca.

1. J. Baer: Zion 23/24 (1958/59) 22 s.; cf. anche L. Baeck, *Aus drei Jahrtausenden*, 1958, 152 ss.; v. *Gen. r.* 17,5 e 44,17 e εἰκών nella letteratura talmudica.

2. J. Baer, *op. cit.*, 141-160. «English Summary» II-III.

nell'«epicureo» si vedeva pur sempre l'avversario da combattere;[1] ma tale influsso non mancò tuttavia di esercitare la propria efficacia, non solo per quanto riguarda la connessione, realizzata attraverso la torà, dell'ordinamento divino del mondo con la norma di vita personale, bensì anche nella insistita e incondizionata accentuazione della necessità di uno studio assiduo come unico e sicuro fondamento di una condotta di vita irreprensibile dal punto di vista religioso e morale; nel rapporto maestro-scolaro (inclusa la catena della tradizione, v. sopra, pp. 177 s.), modellato sull'esempio delle scuole filosofiche greche; nella concezione di un *corpus* di scritti sacri dato direttamente da Dio o ispirato; nello sviluppo di un metodo esegetico differenziato; infine anche nella ricezione di una quantità di concezioni forestiere, sia nel campo della cosmologia, sia in quello dell'antropologia e dell'escatologia, dove pure ancora perdurava la dipendenza dall'eredità apocalittica hasidica.[2] Contrariamente al giudaismo della diaspora, che, a causa della propria situazione maggiormente esposta e della conseguente tendenza missionaria che lo caratterizzava, non si stancava di sottolineare il valore universale della legge mosaica eticamente interpretata,[3] fra i rabbi – a parte certe significative eccezioni[4] – l'accento cadeva sul carattere

1. V., tra gli altri testi, *Lam. r.* introd. II: Bileam ed Enomao (di Gadara, v. sopra, p. 181 n. 2) sono i più grandi «filosofi». Discussioni polemiche su «filosofi» sono attribuite soprattutto a r. Gamlî'el II, che pure era personalmente aperto nei confronti della cultura greca (v. sopra, p. 171 n. 2): v. *A.Z.* 3,4; *bA.Z.* 54b; v. inoltre W. Bacher, *op. cit.* I, 76 ss.; *Gen. r.* 1,9; cf. anche *Gen. r.* 11,6 s.; 20,4 s.; *tA.Z.* 6,7 (r. 469); *tShebu.* 3,6 (rr. 449 s.) e il quadro complessivo in S. Krauss, *Lehnwörter* I, 446 s. Il termine «epicureo» ricorre già in *mSanh.* 10,1b e *Ab.* 2,14a, ed è riferito probabilmente al «libero pensiero» giudaico; al riguardo v. A. Marmorstein: REJ 54 (1907) 181-193; cf. S. Krauss, *op. cit.* II, 107 s.; W.L. Knox, *Pharisaism and Hellenism*, in *Judaism and Christianity* II, 74 e E. Bi(c)kerman(n): RB 59 (1952) 47 n. 4. L'espressione potrebbe forse essere stata introdotta durante la controversia che oppose sadducei e farisei nel I sec. a.C.; secondo *Qidd.* 66a Alessandro Janneo si sarebbe reso colpevole di *'appikorsut*. Cf. Ios., *ant.* 10,277 s. e *Atti* 17,18.

2. R. Meyer, *Hellenistisches*, 15-133 *passim*; W.L. Knox, *op. cit.*, 76 ss.; v. anche J. Baer: Zion 23/24 (1958) 3-34. 141-165.

3. Sul valore universale della legge, destinata a diventare in futuro «legge del mondo», v. *Sib.* 3,757 s., cf. 772; v. anche i giudei come portatori di salvezza, *Rom.* 2,17 ss.; *Sib.* 3,194 s. 582 ss. Sui successi della missione giudaica v. Philo, *vit. Mos.* 2,17-31 (M. 2,13) e Ios., *Ap.* 2,123.281 ss.; v. anche G.F. Moore, *Judaism* I, 323-353; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, 1963, 15 ss.; Bousset-Gressmann, 80-85 e, per il periodo successivo, M. Simon, *Verus Israel*, 1948, 315-355: l'atteggiamento dei rabbi non fu omogeneo (318 ss.); cf. anche il post-scriptum, 1964, 482 ss. (con bibliografia).

4. Cf. ad esempio Hillel, *Ab.* 1,12b e *Shabb.* 31a bar.; il suo discendente Šim'ôn b. Gam-

esclusivo della torà, rivelata a Israele. Le genti, alle quali un tempo la torà era stata offerta da parte di Dio, l'avevano rifiutata.[1] Anche il fatto, certo unico nel mondo antico, che la torà costituisse il fine ultimo ed esclusivo dell'educazione dell'intero popolo (v. sopra, pp. 175 ss.), trovava qui la sua spiegazione. La torà, infatti, era dono che Dio aveva fatto non ai dotti, ma a tutti gli israeliti. L'indottrinamento «pedagogico» di ampie cerchie di popolo, che allora cominciava ad attuarsi, unitamente al crescente isolamento spirituale dal mondo esterno, contribuì in modo sostanziale alla salvezza del popolo giudaico e della sua religione, pur attraverso tutte le catastrofi nazionali. Di contro si smarrì la capacità di avvertire il libero agire di Dio nella storia, il cui aspetto escatologico passò ugualmente in secondo piano, sino a fissarsi definitivamente in una «dottrina delle ultime cose». La torà divenne una «entità essenzialmente astorica».[2] Nel momento in cui i rabbi, dopo Jabne, presero il definitivo sopravvento all'interno del giudaismo palestinese, la grande tradizione storiografica israelitica giudaica, antica di circa un millennio, conobbe la sua fine. Anche la letteratura apocalittica si spense a poco a poco, e al suo posto subentrò la mistica giudaica. Sotto la guida dei rabbi il pio giudeo trovò piena soddisfazione occupandosi della torà, per lui insondabile in quanto conteneva la stessa sapienza di Dio.

lî'el, *Lev. r.* 2,9 a 1,2, o la conversione al giudaismo della casa reale di Adiabene, Ios., *ant.* 20,17-96. Dopo il 70 d.C., tuttavia, presso i maestri palestinesi si affievolì notevolmente l'interesse a guadagnare nuovi proseliti, v. Bill. I, 924 ss. Con l'editto di tolleranza di Antonino Pio (139-140 d.C. circa) il proselitismo venne di fatto proibito, in quanto la circoncisione era consentita solo ai giudei, v. J. Juster, *Juifs* I, 254 ss. Le autorità romane si mostrarono tuttavia tolleranti, v. M. Simon, *op. cit.*, 325 ss. Sulla discussione se nei giorni del messia i proseliti sarebbero stati accolti, v. Bill. I, 927b e 929. V. anche K.G. Kuhn, ThWb VI, 737 s. (con bibliografia).

1. V. *Mek. Es.* 20,2 (L. II, 234 ss.). I pagani non potevano osservare i sette comandamenti noachici, tanto meno la torà (236). Altre testimonianze in Bill. III, 38 s. Anche nel tempo messianico ai pagani sottomessi il messia non insegnerà la torà, ma solo una selezione di trenta comandamenti, v. W.D. Davies, *op. cit.*, 76 s., secondo *Gen. r.* 98,9; questa è tuttavia solo una dottrina particolare di tarda età. La questione riguardante le genti e il loro rapporto con la torà nel tempo messianico non sembra abbia suscitato particolare interesse nei rabbi.

2. D. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, ²1962, 42. Le tradizioni apocalittiche non furono rigettate, ma conservate e addomesticate.

6. *Gli hasidim e la prima fioritura dell'apocalittica giudaica*

a) *Gli hasidim come partito giudaico al tempo della riforma ellenistica*

All'inizio della sollevazione maccabaica, negli anni 167/166 a.C., incontriamo la «assemblea dei pii» (συναγωγὴ Ἀσιδαίων = *'ădat ḥăsîdîm* o forse anche *q^{e}hal ḥăsîdîm*, *1 Macc.* 2,42), configurata come un partito giudaico dai contorni ben definiti,[1] che si unì a Mattatia e ai suoi figli nella lotta comune in difesa della fede giudaica. L'iniziativa di questa alleanza partì presumibilmente dai Maccabei, che speravano, grazie all'aggregazione di questo forte gruppo, di rendere più vigoroso e incisivo il loro sforzo bellico.[2] Dal momento che tale gruppo appare a quel tempo già stabilmente organizzato, la sua nascita andrà collocata almeno qualche anno prima. Un aiuto può essere fornito dal nome degli esseni e dalla storia della loro origine: il nome che li designa deriva probabilmente dal termine aramaico equivalente all'ebraico *ḥāsîd*, «pio» = *ḥăsē'* stato assoluto plurale *ḥăsên* = greco Ἐσσηνοί, ovvero stato costrutto plurale *ḥăsajjā'* = Ἐσσαῖοι, ipotesi che appare avvalorata dalla traduzione di Ἐσσαῖοι con ὅσιοι in Filone, e da un frammento di lettera del tempo di Bar Kochba, che definisce verisimilmente il territorio di Qumran «rocca dei pii» (*mṣd ḥsjdjn*).[3] Tutto questo porta alla con-

1. Cf. *1 Macc.* 7,13 e *2 Macc.* 14,6 s., e, più tardi, *Ps. Sal.* 17,16: συναγωγαὶ ὁσίων. K.D. Schunck, *Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches*, 60 s. propone di leggere in *1 Macc.* 2,42, con Sin. e altri testimoni, συναγωγὴ Ἰουδαίων, ma la lezione è assai poco probabile; poco verisimile è pure l'ipotesi di L. Gulkowitsch, *Die Entwicklung des Begriffs Ḥasid im Alten Testament*, Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis B 32,4, 1934, 29, secondo la quale l'espressione andrebbe intesa nel senso di «tutto il popolo che lotta per la libertà religiosa». M. Schlössinger, JE VI, 251, M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, 1955, 274 e J.O. Dell: RQ 3 (1961/62), 257 vedono negli *ḥasidim* soltanto pii giudei in senso generale: così tuttavia non colgono l'evidente significato dell'espressione. Lo stesso vale per R. Meyer, ThWb VII, 38 n. 27 (e similmente in *Tradition und Neuschöpfung*, BAL 110,2, 1965, 16), che intende «gruppi di giudei del tutto eterogenei». Bene, invece, interpreta O. Plöger, *Das Buch Daniel*, 1965, 30: «caratterizzati come una comunità compatta». Cf. anche K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, 1958, 33 ss. e Abel-Starcky, 56-59; W. Grundmann, in UU 1, 220-234 e, in modo più particolareggiato, O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick*, WMANT 23, 1967, 205 ss.

2. O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, 1959, 16 s.; cf. il testamento di Mattatia, *1 Macc.* 2,67 e Ios., *ant.* 12,284. Che essi, come suppone Tcherikover, HC, 196 ss., siano stati i promotori della rivolta armata contro gli ellenisti, è tuttavia poco probabile.

3. Per la derivazione del nome v. Schürer II, 655; cf. R. Meyer, ThWb VII, 38 n. 27 e *Tradition*, 17 s. Un prospetto dei diversi tentativi d'interpretazione è offerto da G. Vermes:

gettura che gli esseni siano sorti dagli hasidim.[1] Sulla preistoria degli esseni siamo ora meglio informati grazie all'introduzione del *Documento di Damasco*. Stando ad essa «la radice della piantagione» – ovvero, presumibilmente, degli hasidim – è germogliata al «tempo dell'ira», vent'anni prima della comparsa del Maestro di Giustizia. Poiché il Maestro e i suoi seguaci si separarono dal tempio di Gerusalemme, con ogni verisimiglianza, dopo che la carica sommosacerdotale fu occupata da Gionata, nel 152 a.C., fondando così propriamente il movimento essenico, il momento in cui i «pii» si riunirono a formare un gruppo rigidamente organizzato andrebbe collocato pressappoco negli anni tra il 175 e il 170 a.C., quando la riforma ellenistica a Gerusalemme si trovava al suo culmine.[2] Anche due profili storici apocalittici del libro di *Enoc*, la visione della bestia,[3] risalente all'età maccabaica e composta ancor prima della morte di Giuda Maccabeo, e l'*Apocalisse delle settimane*, forse di poco anteriore, inducono a supporre che il movimento si sia costituito entro quest'arco di tempo.[4]

RQ 2 (1959/60) 427 ss., la cui proposta di derivazione da *'sj'* «guaritore» è tuttavia da respingere. Per Filone v. *omn. prob. lib.* 91 (M. 2,459); per la lettera del tempo di Bar Kochba v. DJD II, 1961, 163 nr. 45,6. Il dr. Rüger mi segnala che spesso nella Peshitta *ḥāsîd* è reso con *ḥasjā*: cf. *Deut.* 33,8; *1 Sam.* 2,9; *Mich.* 7,2; *Sal.* 16,10; 18,26; *Prov.* 2,8.

1. V. già S. Wagner, *Die Essener*, 1960, 85-88, le derivazioni proposte nel XVIII secolo; inoltre Jackson-Lake, *The Beginnings of Christianity* I, 1920, 87-89; Bousset-Gressmann, 457 e Oesterley, *History* II, 316 s. Cf. anche K. Schubert, *op. cit.*, 36 ss.

2. CD 1,5-12 (citato sotto, p. 370). Per la «piantagione» cf. *Is.* 60,21 e *1 Hen.* 93,5, e, direttamente per quanto riguarda Qumran, 1QS 8,5; 11,8; 1QH 6,15; 8,6 ss. Già R.H. Charles, *Apocrypha* II, 800 *ad loc.* pensa agli hasidim. Sulla scelta del Maestro v. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963, 71 ss. 76. Sulla «radice» della «piantagione» cf. sotto, p. 457 n. 1; analoga è l'interpretazione di J.T. Milik, *Dix ans*, 1957, 56 e di Abel-Starcky, 56-59, che vedono nella fondazione di «Antiochia» a Gerusalemme la causa che determinò la formazione del gruppo; cf. anche O. Plöger, *Theokratie*, 138.

3. *1 Hen.* 83-90; cf. spec. 90,6-19: Michele aiuta Giuda, poi viene la fine, v. in proposito R.H. Charles, *op. cit.* II, 170 s. 257 e Idem, *The Book of Enoch*, 1912, LIII. 180 ss. 206 ss.; H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, ³1950, 54. 59 s.; S.B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, 1952, 173 ss.; K. Schubert: BZ N.F. 6 (1962) 192 n. 56. Le visioni risalgono senz'altro all'epoca maccabaica; al tempo di Ircano I i pii non avrebbero più glorificato in tal maniera i Maccabei (90,9 ss.). Frammenti della visione sono stati ritrovati a Qumran, v. J.T. Milik, *op. cit.*, 30 s. e C. Burchard, *Bibliographie* II, 1965, 333 s. Cf. J.T. Milik: HThR 64 (1971) 358 s.: 164 a.C.

4. *1 Hen.* 93,1-10 e 91,12-17, cf. spec. 93,10; al riguardo R.H. Charles, *Apocrypha* II, 171 e Idem, *The Book of Enoch*, LIII. 228 ss. Poiché qui manca ogni accenno a una persecuzione, il testo potrebbe risalire al periodo immediatamente precedente alla crisi religiosa. Le obiezioni avanzate da H.H. Rowley, *op. cit.*, 83 non escludono questa possibilità.

Sotto due aspetti questi «pii» furono significativi per la religione del giudaismo: da una parte si suppone che proprio all'interno delle loro cerchie siano da cercare gli *autori* delle più antiche «*apocalissi*», nel senso autentico del termine, il libro di *Daniele*, composto durante il momento culminante della lotta di liberazione maccabaica, 164 a.C., ancor prima della morte di Antioco IV e della riconsacrazione del tempio, e le *parti più antiche* del libro di *Enoc*, composte più o meno nei medesimi anni o poco dopo. Come mostra il ritrovamento di un'intera serie di frammenti di Daniele dalla grotta 4Q, anche quest'opera era costituita non da *un* libro, bensì, analogamente a Enoc, da un intero ciclo, dietro il quale stava probabilmente una scuola.[1] Dall'altra presso gli hasidim si ricercano anche

1. Su Daniele v. O. Plöger, *op. cit.*, 19 ss. 27 ss. 33 e Idem, *Das Buch Daniel*, 30; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, 304; M. Noth, GI², 354 s.; L. Finkelstein, *The Pharisees* I, ³1962, 154 s.; II, 592; A. Jaubert, *La notion d'Alliance*, 1963, 74 s.; cf. anche E.W. Heaton, *The Book of Daniel*, 1956, 24 – l'autore tuttavia spinge Daniele troppo vicino alle posizioni del Siracide (v. 20 ss. 42 ss.); v. le obiezioni mosse al riguardo da N.W. Porteous, *Das Danielbuch*, 1962, 10 s. – e D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964, 16. 49. Per la datazione di Daniele v. A. Bentzen, *op. cit.*, 8 e E. Bickermann, GM, 144: l'autore non conosce né la riconsacrazione del tempio né la spedizione in Oriente di Antioco IV. Il *terminus ad quem* è pertanto il 165 a.C.; il *terminus a quo* la fine del 167 a.C., poiché il testo presuppone il «piccolo aiuto» della rivolta maccabaica. Sui frammenti apocrifi di Daniele provenienti da 4Q v. J.T. Milik: RB 63 (1956) 411-415.

Su *1 Hen.* v. R.H. Charles, *The Book of Enoch*, XLII ss.; D.S. Russell, *op. cit.*, 51 ss.; O. Eissfeldt, *Einl.*³, 838 ss. e K. Schubert: BZ N.F. 6 (1962) 190 n. 53. Oltre alle sezioni 83-90 e 93,1-10 + 91,12-17 (vedi sotto, p. 365 nn. 1 e 2), sono probabilmente ancora hasidici preessenici: il libro angelologico 12-36 e forse parti di un più antico *Libro di Noè*, cf. 6-11; 54-55,2; 65-69,25; 106 s., la cui conoscenza è probabilmente presupposta in *Iub.* 10,13; 21,10 e 7,25 ss. Per i discorsi parenetici di 91-104 v. sotto, p. 411 n. 2. Sicuramente essenico è il *Libro dell'astronomia*, 72-82, v. sotto, p. 479 n. 2. Il *Libro delle parabole* – senza le interpolazioni noachiche, che riprendono materiale più antico – risale certamente a non prima della seconda metà del I sec. a.C., in quanto 56,5 presuppone l'invasione dei parti. All'infuori del *Libro delle parabole*, di tutte le parti che costituiscono *1 Hen.* sono state ritrovate tracce a Qumran, nelle grotte 1Q (Noah) e 4Q, v. C. Burchard, *op. cit.* II, 333 s. Secondo P. Grelot: RSR 46 (1958) 18 s. *Iub.* 4,17-22 presupporrebbe praticamente tutte le parti di *1 Hen.*, tranne il *Libro delle parabole*. Dal momento che il libro dei *Giubilei* viene a sua volta nominato nel *Documento di Damasco* (16,3 s.), composto presumibilmente nella prima metà del I sec. a.C., e che a Qumran di *1 Hen.* (o di materiale che ne fu alla base) sono stati rinvenuti dieci frammenti (v. C. Burchard, *op. cit.* II, 333 e O. Eissfeldt, *op. cit.*, 823 s.), anche quest'ultima opera sarà di origine essenica, e viene collocata da M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, 1960, 33. 39 verso la fine del II sec. a.C. Non convincente, in considerazione di 23,16-26, che allude a sviluppi successivi in tarda età maccabaica (v. sotto, p. 461), è la datazione preessenica del libro dei *Giubilei* proposta da A. Jaubert, *op. cit.*, 86 ss. e O.H. Steck, *op. cit.*, 158 s. Nell'ambito del medesimo genere l'*Apocrifo della Genesi*, invece, sembra essere più antico –

le comuni *radici* dei due gruppi religiosi più rappresentativi del giudaismo postbiblico, gli *esseni*, già menzionati, e i *farisei*.[1]

Che gli hasidim abbiano una lunga preistoria, che, ben prima del momento in cui le circostanze storiche li costrinsero a una più stretta unione, risale al III secolo, forse addirittura all'età persiana, è stato dimostrato in modo convincente da O. Plöger. Presumibilmente essi erano in un certo contrasto con il giudaismo «ufficiale», rappresentato dalla gerarchia sacerdotale e dalla ricca aristocrazia laica, che si accontentava di incontrare Dio nel culto e nella torà e guardava con diffidenza alle concezioni apocalittiche profetiche. Nelle conventicole dei «pii», maggiormente apprezzate dal popolo semplice, invece, veniva trasmessa e ampliata soprattutto la tradizione escatologica dei profeti.[2] Mentre a partire dalla metà del III

per via del suo atteggiamento meno rigido e improntato a un maggior spirito di comprensione –, forse anche di età premaccabaica. Per altri simili frammenti provenienti da Qumran v. O. Eissfeldt, *op. cit.*, 901 ss. Il confine tra tradizione essenica e tradizione hasidica è spesso incerto, in quanto esse confluiscono una nell'altra. Per *1 Hen.* fondamentale è adesso J.T. Milik: HThR 64 (1971) 333-378.

1. Sul legame tra hasidim e farisei v. spec. R. Meyer, *Tradition*, 18 ss.; cf. W. Grundmann, UU I, 269.

2. O. Plöger, *op. cit.*, 34 s. 37 ss. 57-68. L'opposizione all'ideale cultuale della «teocrazia» è qui forse, nel complesso, eccessivamente accentuato, v. la critica mossa da R. Tournay: RB 68 (1961) 444 s.; con ogni verisimiglianza il conflitto si fece veramente acuto solo con l'ellenizzazione dell'aristocrazia sacerdotale, a partire dalla seconda metà del III secolo. Anche L. Finkelstein, *op. cit.*, v. l'indice II, 980, colloca l'origine degli hasidim, da lui visti come precursori del fariseismo, molto indietro nel tempo, all'inizio dell'età postesilica, cf. anche la prefazione alla terza edizione, LXV ss. Il termine «Hasidean», tuttavia, dovrebbe essere opportunamente differenziato, come mostra la distinzione, peraltro non sufficientemente chiarita, tra «early Hasideans», CX ss., e «New Hasidim», II, 593; la letteratura apocalittica ed essenica, inoltre, è troppo poco considerata, mentre eccessivo rilievo è dato allo sfondo sociologico. Infine non è sostanzialmente rilevata la differenza tra i pii degli inizi e il più tardo partito farisaico, v. già le recensioni di R. Meyer: OLZ 44 (1941) 70 ss. e di P. Winter: RQ 4 (1963/64) 592 ss. D'altro lato si può concordare con L. Finkelstein, quando afferma che lo sviluppo dell'apocalittica e della halaka non dovette portare ad alcuna fondamentale opposizione (XLIX ss.). L'esempio migliore è offerto dal libro dei *Giubilei* (e da *test. Lev.*), che è strettamente imparentato con il ciclo enochico; per esso, tuttavia, L. Finkelstein propone una datazione troppo alta (CII ss. e II, 641 ss.). Si potrebbero citare anche la halaka del *Documento di Damasco* e il frammento di una «halaka» essenica, pubblicato da J.M. Allegro: JSSt 6 (1961) 71-73 = DJDJ V, 6 ss. 4Q 159 e da J. Strugnell: RQ 7 (1969/71) 175 ss.; presso i farisei, invece, speculazioni apocalittiche sono presenti in maniera evidente: v. sotto, pp. 516 s. e M. Zobel, *Gottes Gesalbter*, 1938; sul problema v. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1955, 391 ss., cf. W.G. Kümmel, *Heilsgeschehen und Geschichte*, 1965, 450. L'opposizione fondamentale, rilevata da S.B. Frost, *op. cit.*, 125 s., tra la concezione della legge «apocalittica» e quella farisaica non sussiste nella misura e nella forma che questi suppone. I hasidim e più tardi gli

sec. a.C. una gran parte della classe superiore sacerdotale e dell'aristocrazia laica – non da ultimo «in conseguenza di uno smarrimento spirituale che nasceva dalla perdita di un orizzonte d'attesa escatologico» – sempre più subiva il fascino della cultura ellenistica e da essa si lasciava assimilare,[1] queste cerchie, fino ad allora scarsamente coese, elaborarono quel patrimonio ideale che successivamente, al tempo della persecuzione di Antioco IV, venne improvvisamente alla luce. Forse certi accenni di alcuni salmi agli *ḥăsîdîm* (ad es. *Sal.* 149,1, che menziona il *qᵉhal ḥăsîdîm*) si riferiscono alle più antiche conventicole di questi «pii», anche se questi salmi non possono essere affatto datati al tempo della rivolta maccabaica, come pure talora si è fatto.[2]

Soprattutto in un salmo sapienziale della grotta 11Q, edito da J.A. Sanders, gli hasidim paiono parlare in prima persona.[3] Sorprendente è l'esortazione:

«Riunitevi insieme in comunità per annunciare la sua salvezza (*ḥḥbjrw jḥd lhwdj' jš'w*), e non siate pigri nel far conoscere la sua potenza» (v. 4).

La «sapienza», secondo questo salmo, non è più possesso esoterico, ma è stata data per annunciare la gloria di Jahvé al popolo semplice e indotto, in quanto la lode rivolta a Dio vale tanto quanto il sacrificio cultuale. Il possesso della sapienza viene ristretto ai «giusti» e all'«assemblea dei pii» (*qhl ḥsjdjm*), al cui banchetto comune essa è presente (vv. 12 s.). Essa non si lascia trovare né presso i «senza dio» (*rš'jm*), né presso i superbi (*zdjm*). Il riferimento alla liberazione dell'umile dalla mano dello straniero e al giudizio di Dio sui popoli all'infuori d'Israele[4] è un'inequivocabile testimonianza della minaccia rappresentata dalla dominazione straniera. Lingua e stile sono ancora del tutto privi di quella tipica caratteristica qumranica, sorprendono i paralleli con il Siracide, dal quale però si differenzia per lo spirito settario e lo zelo quasi missionario da cui è animato. L'editore ha visto

esseni si distinguevano dai farisei, tra l'altro, proprio per la loro halaka, più rigorosa e realizzabile solo nell'isolamento o nella *vita communis*. Il fatto che le cosiddette «apocalissi» non comprendano alcuna halaka si spiega con la loro forma compositiva, e non dipende dal contenuto. Cf. adesso A. Nissen: NovTest 9 (1967) 260 ss.

1. O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, 58 ss. (cit. 59).

2. Per l'impossibilità che alcuni salmi risalgano all'età maccabaica, v. P.R. Ackroyd: VT 3 (1953) 131 s.; H.J. Kraus, *Psalmen* I, 1960, XVII. 550 s. e II, 966; O. Eissfeldt, *Einl.*³, 608. In *Sal.* 149 i «pii» vengono più volte menzionati: cf. vv. 1. 5. 9; poiché il salmo, già per il posto che occupa all'interno del salterio, mostra di essere di età tarda, si potrebbe forse supporre che sia stato composto all'interno di cerchie «prehasidiche» nel III sec. a.C.

3. DJDJ IV, 64 ss. 11QPsᵃ 154. Cf. D. Lührmann: ZAW 80 (1968) 87-98.

4. Qui è secondo il testo siriaco, v. M. Noth: ZAW 48 (1930) 6; in *Sal.* 2,34 occorre leggere probabilmente *mjd zr[jm*, come equivalente del siriaco *men idā d-nukrā*. Mentre nel nuovo rotolo esso appare come salmo di David, nel testo siriaco è attribuito a Ezechia.

giusto nel caratterizzare il testo come «forse... protoessenico o hasidico, risalente al periodo della 'separazione'».[1] Il salmo mostra pure chiaramente che anche i «pii» possedevano proprie *scuole sapienziali*, il cui insegnamento si fondava sulla «loro meditazione sulla torà» (*šjḥtm btwrt 'ljwn*, v. 14). Anche negli altri salmi – non canonici – di questo rotolo appare più volte il termine *ḥsjdjm*. Un verso dell'Inno a Sion propone l'elemento apocalittico:

«Accogli una visione (*ḥzwn*),
(che) fu detta su di te
e i sogni dei profeti
(che) per te furono indagati».[2]

Nello stesso salmo si manifesta l'intensità della speranza escatologica:

«Grande è la tua speranza, Sion,
che (la) salvezza e la tua agognata redenzione giungeranno.
Generazione dopo generazione abiteranno in te,
le generazioni dei pii (*ḥsjdjm*) saranno la tua gloria,
essi anelano al giorno della tua redenzione
e gioiscono della pienezza della tua gloria.
Al seno della tua gloria (*Is.* 66,11) essi succhiano nutrimento,
e nelle tue splendide strade saltellano.
Ricordati delle opere di fede (*ḥsdj*) dei tuoi profeti,
e glorifica le azioni dei tuoi pii (*ḥsjdjk*)».

Al tempo stesso l'uomo viene qui concepito in modo diverso rispetto all'Antico Testamento: l'antropologia del salmo è tendenzialmente orientata verso una dottrina della redenzione, quale troverà la sua piena formulazione presso gli esseni:

«Perdona, Jhwh, il mio peccato
e purificami dalla mia iniquità.
Concedimi lo spirito di fede e di conoscenza,
non lasciarmi cadere nel disonore per la mia iniquità.
Non fare che *Satana* domini su di me,
né uno spirito di impurità.
Né dolore né istinto malvagio (*jṣr r'*, v. sopra, pp. 292 s.)
si impossessino delle mie ossa».[3]

Verisimilmente in considerazione del pericolo costituito da una eccessiva penetrazione della cultura ellenistica le cerchie ossequien-

1. J.A. Sanders, DJDJ IV, 70.

2. *Op. cit.*, 77 col. 19,7.13; 86 col. 22,3.6; per la «visione» v. 87 col. 22,13 s., cf. 22,5.

3. *Op. cit.*, 86 col. 22,2-6 e 77 col. 19,13-16; «Śāṭān» è qui da intendere non ancora in senso dualistico cosmico, ma come in *1 Cron.* 21,1, v. anche sotto, p. 392 n. 3. Per il testo nel suo complesso cf. D. Flusser: IEJ 16 (1966) 194-205, che segnala i passi paralleli nella preghiera aramaica di Levi, J.T. Milik: RB 62 (1955) 400, col. 1,17, e chiama a confronto preghiere giudaiche di epoca più tarda. Un precedente potrebbe essere *Sal.* 119,133b.

ti alla legge e di orientamento nazionalistico conservatore, quali vediamo rappresentate, per esempio, dal Siracide e, più tardi, dalla famiglia di Mattatia di Modein, che traeva origine dagli strati inferiori della classe sacerdotale, si erano molto avvicinate al «pietismo» degli hasidim. Anche il Siracide mostra, nell'elogio dei padri, un accentuato interesse per la tradizione profetica, ed è anzi il primo autore che mostra già di conoscere, nella sua formulazione definitiva, il «canone dei profeti»; tuttavia, per quanto condivida l'attesa messianica (v. sopra, pp. 283 s.), non fonda la sua argomentazione su una qualche dottrina esoterica di carattere apocalittico, ma vede nei profeti, al pari dei sacerdoti e dei re timorati di Dio, innanzitutto le grandi figure della storia nazionale d'Israele.[1] Questo fronte comune di lotta non era tuttavia destinato a durare a lungo, e si spezzò rapidamente dopo l'abolizione del divieto di praticare la religione giudaica.[2]

Una caratteristica essenziale dei «pii» era il loro *rigoroso ossequio alla legge*, che già risalta nei libri dei Maccabei e che va ben oltre il senso comune di un Siracide. Per il retto intendimento della legge occorreva illuminazione divina, e al tempo stesso il maestro di legge hasidico aveva un compito quasi missionario:

> «Rendimi, Jhwh, capace di comprendere la tua legge,
> e insegnami i tuoi comandamenti;
> affinché molti desiderino ascoltare le tue imprese
> e popoli onorino la tua gloria» (DJDJ IV, 71 col. 24,8).

I rabbi, in epoca successiva, chiamarono i «pii» «uomini dell'azione» (*'nšj m'śh*).[3] Tra di essi, verisimilmente, si trovavano, per esempio, quei fuggiaschi che preferivano lasciarsi uccidere piuttosto che ubbidire all'ordine del re e profanare il sabato.[4] Che, con-

1. Cf. *Sir.* 46,1.13; 48,1 ss.; 48,22; 49,7 s.; cf. anche gli analoghi giudizi sui giudici, 46,12, e sui Dodici Profeti minori, 49,10b; v. anche sopra, pp. 284 s. La formazione del canone dei Profeti potrebbe essere stata completata, in cerchie conservatrici e nazionalistiche, al tempo di Simone il Giusto, cf. O. Plöger, *op. cit.*, 35, intorno al 200 a.C.

2. V. già *1 Macc.* 7,12 ss.; sulla rottura tra Maccabei ed esseni v. sotto, pp. 457 ss. Da ultimo ci fu la rottura dei farisei con la nuova dinastia, v. sotto, pp. 462 s.

3. Cf. *1 Macc.* 2,42: πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ. Sugli «uomini dell'azione» v. *Sukk.* 5,4, cf. S. Safrai: JJSt 16 (1965) 15 e K. Schubert, *op. cit.*, 33. Significativo è che il termine potesse anche applicarsi ai «taumaturghi», v. *Soṭ.* 9,15m; cf. sotto, p. 495 n. 4.

4. *1 Macc.* 2,29-38; al riguardo v. O. Plöger, *op. cit.*, 16 e L. Finkelstein, *op. cit.* 1, 156: il diritto alla difesa personale il giorno di sabato rappresenta per gli hasidim «a moral revolution». V. inoltre M. Hengel, *op. cit.*, 293 s.

trariamente ai Maccabei, all'inizio della persecuzione nel giorno di sabato essi non opponessero resistenza testimonia un'incondizionata sottomissione al volere di Dio come esso si manifesta nella torà. Pertanto anche in epoca successiva riponevano le loro speranze meno in una loro propria azione politica che in un intervento miracoloso di Dio, e non appena fu ristabilita la libertà religiosa cercarono al più presto di concludere la pace.[1] Già in *Dan.* 11,34b il veggente lamenta che in seguito ai successi iniziali dei Maccabei – il «piccolo aiuto» – «molti si uniscono a loro ipocritamente». Accanto alla rigorosa osservanza del sabato, che vediamo sopravvivere sia nella tradizione essenica sia in quella farisaica,[2] troviamo la non meno rigorosa osservanza dei divieti alimentari. Un esempio ci è offerto da *Dan.* 1,8 ss.: né la circostanza che Daniele apprenda la sapienza dei caldei, né quella che egli entri al servizio di un re pagano è riprovevole per l'autore hasidico del libro, se solo egli osserva scrupolosamente il comandamento di Dio e non si contamina con cibi impuri.[3] Un analogo atteggiamento riferisce *2 Macc.* 5,27, ovvero Giasone di Cirene, a proposito di Giuda Maccabeo, che nel deserto si cibò solo di alimenti erbacei, per rimanere puro, e viene rappresentato, in contrasto con la verità storica, come un asideo (14,6, cf. sopra, pp. 210 s.). Un tratto ulteriore, che ritroviamo pure in Daniele e si conserva nella tradizione rabbinica, è il grande zelo

1. *1 Macc.* 7,12 ss. Anche la svalutazione della rivolta maccabaica in *Dan.* 11,34a va nella medesima direzione, cf. 2,34.45; 8,25c e, in proposito, A. Bentzen, *op. cit.*, 87: l'autore «si fonda su *Is.* 10,5 ss.». Più profonda è l'efficacia dei sapienti come maestri del popolo: 11,33; 12,3. Al riguardo v. A. Bentzen, *op. cit.*, 83 e M. Noth, GI², 332; cf. anche la funzione svolta dalla συναγωγὴ γραμματέων in *1 Macc.* 7,12: i γραμματεῖς sono certo da distinguersi dagli «hasidim», v. O. Plöger, *op. cit.*, 17, ma erano a essi molto vicini.

2. Cf. *Iub.* 50,12 s.; 1QM 2,8 s. e, in modo già più attenuato, CD 10,14 ss. Per i «primi hasidim» *ḥsjdjm hr'šnim* nella tradizione rabbinica v. S. Safrai: JJst 16 (1965) 15-33: l'autore tuttavia ne colloca gli inizi in epoca troppo tarda (20 s.). Anche secondo la tradizione rabbinica possedevano una propria halaka, che, tra le altre cose, proibiva il giorno di sabato l'uccisione di scorpioni e serpenti e lo stesso pensiero di un lavoro (*Shabb.* 121b e 150b). Essi limitavano al mercoledì il rapporto matrimoniale, al fine di evitare, per quanto possibile, una nascita in giorno di sabato (*Nidd.* 38a/b bar.). Il mercoledì era, secondo l'insegnamento essenico, il giorno in cui furono creati gli astri e cominciò così il computo del tempo. Un altro tratto caratteristico – conforme alle loro tendenze pacifiste – sembra essere stata la loro «filantropia» altruistica, v. S. Safrai, *op. cit.*, 22 ss. Il rigorismo hasidico ha continuato ancora per lungo tempo a esercitare la sua influenza sul fariseismo, ma suscitò la protesta e l'irrisione da parte dei rabbi di età più tarda.

3. Cf. *Gdt.* 10,5; 12,1 ss. e *Tob.* 1,10.

per il dovere, la capacità di immergersi totalmente nella preghiera.[1] Sorprende infine, nel libro di Daniele, l'incondizionato lealismo nei confronti dei dominatori pagani, un fatto che, data la struttura unitaria dell'opera, non può spiegarsi soltanto con l'accoglimento di più antiche tradizioni narrative.[2] Pur con tutto il loro rigoroso ossequio alla legge, questi «pii», come mostrano i molteplici elementi non giudaici presenti nell'apocalittica più antica, si aprirono più di altri gruppi giudaici all'influsso di concezioni straniere, a condizione che l'incontro con il circostante mondo straniero non portasse a rinnegare la volontà di Dio rivelata nella legge.[3] La grave crisi conseguente al tentativo di riforma ellenistica mutò tuttavia in modo sostanziale questo atteggiamento: a partire dalla rivolta maccabaica si accentuò infatti la tendenza a chiudersi nei confronti del mondo esterno, mentre, d'altra parte, l'ideale di pietà hasidico divenne prevalente per la maggior parte del giudaismo palestinese. Con questo rafforzamento del loro influsso spirituale andò di pari passo un progressivo ed esteso smembramento del movimento hasidico, determinato, tra le altre cose, dall'atteggiamento differenziato e non univoco tenuto nei confronti del nuovo stato asmoneo. Già l'*Apocalisse della visione degli animali* mostra nei confronti di Giuda Maccabeo un atteggiamento assai più favorevole che non il libro di Daniele (cf. *1 Hen.* 90,9 ss. e *Dan.* 11,34). In conseguenza degli straordinari successi conseguiti dai figli di Mattatia un tale sviluppo era pressoché inevitabile (sotto, pp. 591 ss.). Con ogni verisimiglianza oltre agli esseni e ai farisei ci furono nel giudaismo postmaccabaico altri gruppi di ispirazione pietistica, a noi sconosciuti, sorti dalla frantumazione del movimento hasidico e caratterizza-

1. *Dan.* 6,11 s. e, per le testimonianze rabbiniche concernenti l'intensa devozione che gli hasidim mostravano nella preghiera, *Ber.* 5,1 e 32b, v. S. Safrai, *op. cit.*, 25 e W. Grundmann, UU 1, 220. 222; cf. anche Bill. 1, 405k; queste testimonianze, tuttavia, risalgono a età considerevolmente più tarda.

2. Considerata nel suo complesso l'opera presenta un aspetto fondamentalmente unitario: v. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 715 e Idem: ZAW 72 (1960) 143; v. inoltre O. Plöger, *Theokratie*, 26 e Idem, *Das Buch Daniel*, 25 ss.

3. Cf. O. Plöger, *Theokratie*, 37 ss. 61 ss. Questa relativa apertura al mondo esterno anche da parte di ambienti ossequienti alla legge è tipica per la situazione di età premaccabaica. Lo stesso vale pressappoco anche per il Siracide. Un atteggiamento opposto si manifesta nel libro dei *Giubilei*, essenico e di età postmaccabaica. D.S. Russell, *op. cit.*, 19 s. riconduce questi influssi stranieri all'attività di propaganda religiosa svolta da giudei rimpatriati provenienti dalla diaspora.

ti da una severa concezione della legge e da tendenze apocalittiche.[1]

L'aggregazione dei «pii» in una comunità relativamente chiusa presentava la fisionomia di un *movimento penitenziale*. Il *Documento di Damasco* lo rappresenta retrospettivamente in questo modo:

«E al tempo dell'ira, trecentonovant'anni dopo che li aveva consegnati nelle mani di Nabucodonosor, re di Babilonia, li visitò. Ed egli fece germogliare da Israele e da Aronne una radice della piantagione... ed *essi compresero la loro iniquità e riconobbero di essere uomini colpevoli*. Ed essi furono come ciechi e come coloro che cercano a tentoni la strada per vent'anni (cf. *Dan.* 12,4b). E Dio considerò le loro opere, poiché con cuore perfetto lo avevano cercato, e fece sorgere per essi il Maestro di Giustizia, per guidarli sulla via del suo cuore».[2]

Nella visione degli animali di *1 Hen.* gli agnelli appena nati, ovvero gli hasidim, gridano alle pecore, ovvero a Israele, di convertirsi, ma queste rimangono sorde e cieche.[3] Incontriamo ancora il pentimento per le colpe del popolo nella preghiera penitenziale inserita in *Dan.* 9,4-19, un testo che presenta analogie con una liturgia hasidica preessenica rinvenuta nella grotta 4Q.[4] Nei discorsi ammonitori di *1 Hen.* 91-104 Enoc appare soprattutto come un predicatore che esorta alla penitenza e preannuncia il giudizio, in qual-

1. Cf. O. Plöger, *op. cit.*, 17 s.: la differenziazione assai per tempo manifestatasi all'interno dei pii con la formazione di gruppi tra loro diversi. Questi gruppi di «pii» giudei, di carattere strettamente congregazionistico e non costituiti in forma di partito, ebbero verisimilmente considerevole importanza per il successivo sviluppo del giudaismo palestinese. Da ambienti di questo genere potrebbero forse provenire, ad esempio, scritti non rinvenuti a Qumran, quali il *Libro delle parabole* (*1 Hen.* 37-71), i *Testamenta XII Patriarcharum*, esclusi *Levi* e *Neftali* (v. C. Burchard, *op. cit.* 1, 334 s.), l'*Assumptio Mosis* e forse anche l'*Ascensio Isaiae*. Occorrerebbe anche valutare la possibilità che da qui siano usciti, in epoca successiva, uomini come Giovanni Battista e Banno (Ios., *vit.* 11); cf. W. Grundmann, UU 1, 228 s.

2. CD 1,5-11, traduzione secondo E. Lohse; per gli hasidim come movimento penitenziale v. W. Grundmann, UU 1, 220. Per l'epoca del loro costituirsi v. H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, diss. Bonn, 1971, 242 ss.: intorno al 172/171 a.C.

3. *1 Hen.* 90,6 s.; cf. anche *Dan.* 9,24; 11,33-35. In *Iub.* 1,22 ss. e 23,26 si parla parimenti dell'espiazione escatologica in Israele: cf. anche, permeato di pietà hasidica, *2 Macc.* 12,42 s.; 13,12.

4. Edita da M. Baillet: RB 68 (1961) 195-250; cf. spec. col. 5 e col. 6, pp. 207 ss. e 224 s. Il testo di col. 5 presenta punti di contatto particolarmente con *Dan.* 9,7 e 16. L'editore vede in questa liturgia «une relique de la piété assidéenne» (250); con lui concorda K.G. Kuhn: RQ 4 (1963/64) 168 s. Al riguardo cf. O.H. Steck, *Israel*, 113 ss.; 208 ecc., che annovera tra queste preghiere penitenziali hasidiche anche *Bar.* 1,15 ss. e la preghiera di Azaria.

che modo avvicinabile alla figura di Giovanni Battista. Infine anche il particolare significato che assume il termine «convertirsi» negli scritti essenici potrebbe essere eredità hasidica.[1] Alla consapevolezza di essere movimento penitenziale corrisponde anche una *visione radicale della storia*: l'età presente, trecentonovant'anni dopo che la Giudea venne consegnata in potere di Nabucodonosor, è per Israele un «tempo dell'ira»;[2] per Daniele essa appare come «il tempo della sventura, quale non è mai stato, da quando esistono popoli» (*Dan.* 12,1; cf. 11,36; 8,19 e invece *1 Macc.* 9,27). Le cause che l'hanno determinato sono però da cercare nei peccati del passato, perché furono necessarie settanta settimane di anni «per rinchiudere l'empietà e sigillare il peccato ed espiare l'iniquità».[3] Secondo la più tarda *Apocalisse dei simboli di animali* (vedi sotto, pp. 386 s.) nemmeno il ritorno dall'esilio e la costruzione del secondo tempio poterono mutare questa situazione, in quanto i sacrifici che allora vennero offerti «erano contaminati e impuri».[4] A non minore durezza è improntato il giudizio sul tempo successivo all'esilio che leggiamo nell'*Apocalisse delle dieci settimane*, forse ancora più antica:

«Successivamente nella settima settimana sorgerà una generazione di rinnegati, numerose saranno le sue azioni, e tutte le sue azioni saranno apostasia».[5]

Questa condanna generale – formulata non contro una minoranza di apostati, ma contro tutto lo sviluppo storico d'Israele a partire dall'esilio, culto del tempio incluso – è una prova dell'isolamento di tipo settario in cui si trovavano le conventicole dei «pii» rispetto alla comunità di culto ufficiale – alla quale non è detto che esse negassero una sorta di riconoscimento puramente formale. Il fatto si

1. Su Enoc come predicatore penitenziale v. H.L. Jansen, *Die Henochgestalt*, 1939, 12. 60 ss.; per Qumran v. K.G. Kuhn, *Konkordanz*, 217 s.: particolarmente il verbo *šwb* al participio plurale *qal*; v. anche 237: *tšwbh* e gli *addenda*: RQ 4 (1963/64) 229.

2. G. Jeremias, *op. cit.*, 158 ss.; i 390 anni derivano da *Ez.* 4,5: essi rappresentano un numero apocalittico e non devono essere intesi come una indicazione cronologica. V. in proposito H.H. Rowley, *The 390 Years of the Zadokite Work*, Mélanges Bibliques André Robert, 1957, 341-353.

3. *Dan.* 9,24; ciò significa che tutto il tempo a partire dall'inizio dell'esilio è un tempo del giudizio, che adesso, con il tempo della persecuzione, trova il suo culmine e il suo compimento, cf. O. Plöger, *Das Buch Daniel*, 140.

4. *1 Hen.* 89,73, cf. 90,28. Si tratta probabilmente di una generalizzazione di *Mal.* 1,7.

5. *1 Hen.* 93,9; traduzione secondo G. Beer, in E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* II, 200. Al riguardo cf. R.H. Charles, *Enoch*, 231: «the period from the Captivity to the time of the author. It is an apostate period».

spiega nel modo migliore con la profonda crisi interna, culminata negli anni dal 175 a.C. in avanti, che colpì lo stato-tempio giudaico, in conseguenza del crescente influsso esercitato, a partire dal III sec. a.C., da modelli di vita e di pensiero ellenistici. I «pii» proiettarono retrospettivamente la loro indignazione per la situazione in cui si trovava al loro tempo Gerusalemme su tutta la storia giudaica, sin dalla distruzione del tempio, di guisa che per essi quell'epoca divenne un tempo dell'apostasia, che ora, con la costituzione di un movimento penitenziale, raggiungeva il suo culmine e, al tempo stesso, la sua fine. Infatti al termine della settima settimana dell'apostasia, secondo quanto recita l'*Apocalisse delle dieci settimane*, «i giusti scelti dalla eterna piantagione della giustizia saranno scelti, per ricevere settemplice insegnamento su tutta la sua creazione» (*1 Hen.* 93,10). La conversione dei «pii» introduce la svolta dei tempi, che comincia con l'ottava settimana del mondo. Spicca qui il contrasto col Siracide, che, se pure, esasperando l'interpretazione storica del Cronista, riconosce come pii, nell'età preesilica, solo tre sovrani, David, Ezechia e Giosia, esalta tuttavia, con accenti di vivo entusiasmo, l'oniade Simone il Giusto, allora da poco morto.[1] Ai giusti, che da Dio «ricevono settemplice insegnamento», corrispondono in Daniele i «saggi» (*maśkîlîm*),[2] che rappresentano in certo qual modo l'avanguardia della comunità escatologica di salvezza. Ci troviamo così di fronte al più significativo contributo spirituale di questi «pii»: proprio grazie a loro l'apocalittica giudaica raggiunse la sua prima fioritura.

b) *La prima fioritura dell'apocalittica giudaica*

L'apocalittica giudaica ebbe naturalmente dietro di sé una lunga preistoria, i cui inizi risalgono sostanzialmente a Ezechiele e al Deutero-Isaia; tuttavia solo con Daniele e nelle parti più antiche di Enoc etiopico essa raggiunse la sua piena e caratteristica fisiono-

1. *Sir.* 49,4; 50,1-21. O. Plöger rileva, a ragione, il fatto che anche in *1 Macc.* 9,27 manca ogni interpretazione escatologica delle presenti tribolazioni, v. *Theokratie*, 27 s.

2. *Dan.* 11,33.35; 12,3.10. In *Daniele* il termine *maśkîlîm* indica sempre il gruppo di coloro che nella persecuzione hanno dato buona prova di sé come maestri e martiri. Essi saranno certo da identificare con l'*élite* hasidica, cf. O. Plöger, *Theokratie*, 26 e Idem, *Das Buch Daniel*, 165. A Qumran l'espressione sopravvive come *terminus technicus* per indicare gli «istruttori» all'interno della comunità, v. K.G. Kuhn, *Konkordanz*, 134.

mia. Per la verità anche *Is.* 24-27 è stato considerato, e non senza qualche ragione, come la più antica «apocalisse»; tuttavia questi capitoli presentano una struttura poco omogenea, mancano di una visione storica unitaria e universale e, nonostante la presenza di elementi apocalittici, contenutisticamente e cronologicamente sono più vicini alla tarda profezia dell'Antico Testamento che non a Daniele e a *1 Hen.*[1] Concentreremo la nostra attenzione, pertanto, soprattutto sulle due ultime opere nominate – tralasciando il tardo *Libro delle parabole*, *1 Hen.* 37-71 –, ben consapevoli che il confine con la letteratura essenica, di poco posteriore, rimane fluttuante e non sempre facilmente determinabile (v. sopra, p. 363 n. 1, e sotto, p. 443 n. 2).

aa) *La visione storica universale della prima apocalittica*

L'apocalittica riprese temi che già erano presenti nella profezia veterotestamentaria: Jahvé signore della storia, il suo giudizio sui popoli, la liberazione di Israele e l'instaurazione della signoria di Dio;[2] ma li collocò in una prospettiva affatto nuova, storico-universale e persino cosmica. Per conferire sistematicità e razionalità al dramma convulso della storia mondiale venne adottata la diffusa concezione delle età storiche, una successiva all'altra secondo un

1. Questi capitoli risalgono probabilmente all'età tardopersiana o a quella di Alessandro; per la loro interpretazione come apocalisse più antica v. S.B. Frost, *op. cit.*, 143 ss. La questione dell'unità e la datazione di tutta la sezione e delle sue singole parti sono tuttavia ancora controverse, v. Sellin-Fohrer, *Einl.*, 403 ss.; Eissfeldt, *Einl.*[3], 437 ss. Il periodo di pace al tempo della dominazione tolemaica non può essere preso in considerazione; il periodo della quarta e della quinta guerra siriaca, al tempo di Antioco III, è probabilmente troppo tardo, in quanto *Sir.* 48,24 s. mostra già di conoscere come opera di Isaia il Deutero-Isaia e il Trito-Isaia, cioè l'intero libro. J. Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse Jes. 24-27*, 1938, 63 ss., con cui concorda W. Baumgartner: ThR 11 (1939) 225, inclina a considerare il passo sulla risurrezione (26,15-19) come un'aggiunta successiva, databile intorno al 145 a.C., argomentando che la risurrezione universale di tutti gli uomini sarebbe concezione più tarda rispetto alla forma ristretta che è attestata in *Dan.* 12,2 s. Tuttavia il rotolo di *Isaia* di 1Q rende inverisimile questa supposizione. Non del tutto impossibile, invece, è che l'aggiunta non sia così recente e risalga anche all'inizio del II sec. a.C. (ma v. sotto, p. 402 n. 2). In ogni caso, tuttavia, l'apocalittica trova la sua piena espressione solo con *Daniele* e *1 Hen.*, v. H. Ringgren, RGG[3] I, 464 e Idem, *Israelitische Religion*, 1963, 302 s.; W. Baumgartner, RGG[3] II, 29 s.; H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, [2]1947, 16.

2. Sullo sviluppo dell'escatologia profetica prima della nascita dell'apocalittica v. G. Fohrer: ThLZ 85 (1960) 401-420.

ordine predeterminato. Il corso della storia mondiale, tuttavia, non fu concepito come un divenire immanente ai fatti e dotato di proprie leggi, ma rimase strettamente legato, nelle sue singole fasi, al *progetto* di Dio, imperscrutabile e da lui decretato in assoluta libertà, e aveva il suo fine e la sua realizzazione nel tempo, ardentemente atteso, dell'imminente salvezza per Israele, ovvero per i pii eletti da Dio.[1]

I materiali utilizzati per delineare questa «storia universale» culminante nel tempo della salvezza furono desunti in larga misura dalle rappresentazioni mitologiche del circostante mondo orientale ellenistico; essi si presentano esteriormente multiformi e diseguali, ma in certi tratti essenziali mostrano sorprendenti analogie e somiglianze tra loro.[2]

Un esempio istruttivo dei problemi che qui si presentano ci è offerto da *Dan.* 2, un passo dove nel sogno di Nabucodonosor, ovvero nell'interpretazione che di esso viene data, si intrecciano e si fondono tre diversi motivi:

Si dovrà essere cauti – e questo vale in generale per la questione della *origine* storico-religiosa dei motivi apocalittici – a specificare i termini «ellenistico» o «orientale» in modo più preciso, come ad esempio, «iranico-babilonese» o addirittura «indiano»;[3] e sarà buona norma non intendere queste due designazioni, fondamentalmente vaghe e generiche, in radicale opposizione tra loro, in quanto le realtà a esse sottese spesso confluiscono una nell'altra e, in questa età tarda, sono difficilmente distinguibili una dall'altra. Questo tanto più dovrà essere tenuto in considerazione, in quanto la questione della *mediazione* di motivi stranieri – che è da tenere separata dal problema dell'origine – viene per lo più trascurata. Probabilmente, per accreditare una derivazione esclusivamente iranico-babilonese,[4] si concede trop-

1. In modo specifico su *Daniele* v. A. Bentzen, *Daniel*, ²1959, 29; M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ²1960, 248 ss.; K. Koch: HZ 193 (1961) 7 ss.; sull'apocalittica in generale v. D. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, ²1962, 55 ss., sulla «salvezza come fine della storia» 60 ss. Critico nei confronti di Rössler M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*, cit., 63 ss. ecc. 2. K. Koch, *op. cit.*, 7: «le approssimazioni successive».

3. Sull'ambiguità del termine «orientale» e sugli equivoci a cui esso può dar luogo v. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 1961, 28 ss.

4. Questo vale, ad es., per A. v. Gall, *op. cit.*, 83-162; Bousset-Gressmann, 502 ss. e spec. E. Meyer, UAC II, 51 ss. e 58-120, che ha voluto riconoscere quasi esclusivamente influssi iranici e (55 s.), in contrasto con Bousset-Gressmann, ha decisamente negato – a torto – ogni possibile influsso dell'astrologia e della religione babilonesi. Il problema storico-religioso non si lascia certo risolvere con soluzioni unilaterali. V. invece, per un atteggiamento più critico, Bo Reicke, RGG³ III, 881 ss.; T.F. Glasson, *Greek Influence in*

po poca considerazione alla possibilità di una mediazione attraverso la diaspora di lingua greca, particolarmente ricettiva, di Egitto e di Siria o Fenicia. L'irradiazione spirituale che emanava da Alessandria, da Antiochia e dalle città fenicie era, nella Gerusalemme del III e II secolo a.C., verisimilmente più intensa di un eventuale influsso diretto iranico-babilonese, tanto più che Babilonia e l'Iran, da Alessandro Magno sino alla metà del II secolo a.C., furono parimenti sotto il dominio ellenistico.[1] Occorrerà pertanto considerare la possibilità che anche motivi originariamente orientali antichi siano stati trasmessi attraverso la mediazione di fonti ellenistiche.

1. Sullo sfondo della statua colossale che simboleggia i quattro regni universali sta la concezione per cui il mondo o, per Daniele, la storia mondiale, viene rappresentato da «figure allegoriche», ovvero viene raffigurato come «microcosmo... per mezzo dell'immagine di una grande figura umana»:[2] è questa una concezione che si ritrova nell'astrologia antica, nell'orfismo, nel *Corpus Hermeticum* e anche in Iran.[3]

2. La concezione di quattro metalli di valore decrescente (oro, argento, bronzo e ferro) per caratterizzare altrettante età storiche potrebbe risalire alla fine del secondo millennio e aver trovato impulso nel passaggio dall'età del bronzo a quella del ferro. Il paralle-

Jewish Eschatology, 1961, *passim*, e l'iranista J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, 1963, 71-84: «En somme, dans l'évolution du judaïsme postexilique, l'influence iranienne sûrement établie paraît moindre que celle de l'hellénisme» (83). Cf. anche il suo confronto critico in *The Western Response to Zoroaster*, 1958, 56 ss. e Idem, *La Religion de l'Iran Ancien*, 1962, 257-264. Cf. H.D. Betz: ZThK 63 (1966) 391-409.

1. W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, ²1951, e E. Meyer, *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien*, 1925, *passim*. Esempi concreti dell'influsso ellenistico in Babilonia offre A. Falkenstein, *Topographie von Uruk I, Uruk in der Seleukidenzeit*, 1941, 2 ss. 5 s. 7 s. Pur nel mantenimento delle forme antiche si fece strada anche qui uno «straordinario rinnovamento... determinato da una profonda trasformazione religiosa». Sulla mescolanza di elementi diversi in età ellenistica v. F. Cumont: RHR 104 (1931) 93, sui magusei iranici in Siria settentrionale e in Asia Minore: «Ce système est né de la combinaison de vieilles traditions mazdéennes avec l'astrologie babylonienne, et quand l'hellénisme eut conquis l'orient, la doctrine chaldéo-persique s'adapta à la cosmologie stoïcienne».

2. A. Bentzen, *op. cit.*, 27, cf. W. Baumgartner, *op. cit.*, 213 e K. Koch, *op. cit.*, 9.

3. J. Festugière, *Révélation* I, 92 ss. 141 (= CCAG VI, 1903, 83). Già Platone, *Tim.* 32c, parla del τοῦ κόσμου σῶμα composto di quattro elementi. Per testimonianze iraniche v. A. Goetze: Zeitschrift für Indologie und Iranistik 2 (1923) 60-98 e 167-177: l'autore suppone la presenza di influssi iranici nell'orfismo e nello scritto ippocratico *Peri hebdomadōn* (v. sopra, p. 342 n. 3), nonché nella speculazione giudaica su Adamo. Cf. ad es. *Tg. Jer. I* su *Gen.* 2,7: la creazione di Adamo dalla «polvere del santuario», dai quattro venti e da tutte le acque del mondo: l'uomo è l'immagine dell'universo.

lo più prossimo è dato tuttavia dalla descrizione delle età del mondo in Esiodo (VIII sec. a.C.). Il motivo si trova anche – ma in una versione molto più recente e meno precisa – nella tarda tradizione iranica, dove in luogo del bronzo compare l'acciaio.[1]

3. L'interpretazione della visione apparsa in sogno come allusione alle quattro *monarchie universali*, che vengono infine sostituite dal dominio di Dio e del suo popolo,[2] si svolge in modo parallelo a quella della visione degli animali in *Dan.* 7. Rientra in questo medesimo ambito anche un frammento inedito, proveniente da 4Q e presumibilmente appartenente al ciclo di Daniele: i quattro regni sono qui simbolicamente rappresentati per mezzo di altrettanti alberi e viene fatta menzione di Babele e della Persia.[3] Che poi la conoscenza di questo «schema storico-universale» fosse diffusa nella Palestina giudaica di quel tempo mostra *test. Neph.* 5,8 (parimenti derivato, con ogni probabilità, da fonti hasidiche), dove, nella consueta successione tradizionale, «assiri, medi, persiani ( ) siri» vengono menzionati come i dominatori delle dodici tribù disperse. Questo raggruppamento mostra al tempo stesso l'atteggiamento antiseleucide dell'opera (v. E. Bickerman[n]: JBL 69 [1950] 254 s.). Lo schema della successione di monarchie universali era già conosciuto da Erodoto (1,95, cf. 130) e, più tardi, lo ritroviamo in Ctesia, il medico personale di Artaserse II.[4] La successione: assiri, me-

1. Hes., *op.* 109-201; ai vv. 156-173 viene inserita una «età eroica»; cf. anche *1 Hen.* 52, v. sotto, p. 398 n. 1. Per paralleli iranici v. *Denkard* 9,8 = E.W. West, *Pahlawi Texts* IV, 181; *Bahman Yašt* 1,3 = West 1, 192 e 2,14 = West 1, 198; al riguardo v. E. Meyer, UAC 1, 190 ss. e A. v. Gall, *Basileia*, 1926, 126 ss. Queste notizie si ricavano però da fonti molto tarde, difficilmente anteriori al IX sec. d.C., mentre incerta è l'età a cui risale la corrispondente tradizione. Cf. anche F. Cumont: RHR 104 (1931) 50 ss.; R. Reitzenstein - H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, ²1965, 45 s. 57 ss. e 223. 228; inoltre A. Bentzen, *op. cit.*, 29 e K. Koch, *op. cit.*, 8 s. Secondo quanto attesta uno scolio di Servio alla quarta ecloga di Virgilio, anche la Sibilla cumana sembra aver conosciuto la suddivisione degli imperi mondiali per età caratterizzate ciascuna da un metallo diverso: *saecula per metalla divisit, dixit etiam quis quo saeculo imperaret*; v. E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, 15 n. 1.

2. In polemica con O. Procksch e M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ²1960, 274-290, C.H.W. Brekelmans: OTS 14 (1965) 305-329 ha dimostrato in modo convincente, utilizzando tutto il materiale di Qumran, che in *Dan.* 7 l'espressione «popolo dei Santi dell'Altissimo» indica Israele, e non la «schiera» degli angeli. In Daniele, pertanto, il regno eterno è da intendere come la signoria del popolo di Dio – forse in unione con gli angeli (cf. 7,14.27). 3. J.T. Milik: RB 63 (1956) 411 n. 2.

4. FGrH 688 F 1-8 = prevalentemente Diod. Sic. 2,1-34.

di, persiani, attestata in questi autori, è presupposta da Daniele, che, per rispettare l'ambientazione storica del racconto, sostituisce l'impero assiro con quello (neo)babilonese.[1] Questo è un segno dell'originaria prospettiva persiana della storia, che tuttavia già da tempo, grazie agli storici sopra menzionati, era divenuta patrimonio comune del mondo greco, come mostra, ad esempio, il fatto che il medesimo schema (integrato con l'aggiunta dell'impero macedone) fu accolto da Polibio, nel suo racconto del pianto di Scipione sulle rovine di Cartagine (146 a.C.).[2] Già in precedenza, nel primo terzo del II sec. a.C., due scrittori romani, l'altrimenti sconosciuto Emilio Sura e presumibilmente anche Ennio,[3] avevano espresso l'idea che Roma, dopo le vittorie su Filippo di Macedonia e su Antioco III, aveva fatto sua l'eredità dei macedoni e, così, dei quattro imperi universali.[4]

In considerazione del significato fondamentale che riveste, nell'economia dell'intero libro di Daniele, il quadro storico prospettato in *Dan.* 2 – insieme con quello di *Dan.* 7 –, è difficile supporre che il racconto della visione dei quattro regni e della loro sostituzione finale con il regno di Dio sussistesse già come unità narrativa autonoma prima della composizione dell'opera e sia stato dall'autore della stessa solo accolto e introdotto. Inoltre non soltanto 7,8.24, ma già anche 2,43 allude chiaramente ad avvenimenti storici vicini ai tempi dell'autore.[5] *Dan.* 2 non è, come lo sono invece i

1. M. Noth, *op. cit.*, 260 s. Il *vaticinium ex eventu* di *Tob.* 14,4-7, presentato come predizione di Tobit in punto di morte, presuppone il passaggio dall'impero assiro al regno di Media, v. J. Lebram: ZAW 76 (1964) 328-331.

2. Appian., *Rom. hist.* 8,132 = Polyb. 38,22; Polibio, come maestro e accompagnatore di Scipione, deve essere stato testimone della scena; cf. M. Noth, *op. cit.*, 256 ss.

3. J.W. Swain: ClassPhil 35 (1940) 1 ss.; v. anche W. Baumgartner: ThZ 1 (1945) 17-22. Per la glossa in Vell. 1,6,6 su Emilio Sura v. T. Mommsen: RheinMus 16 (1861) 282 s., che già rilevava la dipendenza dallo schema di Ctesia.

4. Questa idea diventò solida tradizione, v. Dion. Hal. (seconda metà del I sec. a.C.), *ant. Rom.* 1,2,2-4 e Tac., *hist.* 5,8,2, nel suo excursus sulla storia giudaica; per altri scrittori greci e romani v. J.W. Swain, *op. cit.*, 13 ss. e, a integrazione, H. Fuchs: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 42 (1943) 49. 50 n. 37. Anche in *Sib.* 4,49-192 un autore giudeo riprende lo schema delle cinque monarchie, compreso l'impero romano, al quale preparano la fine il fuoco del giudizio e Nerone *redivivus* che arriva dall'oriente (il testo risale a poco prima dell'80 d.C.).

5. *Dan.* 2,43 presuppone entrambi i matrimoni tra membri della dinastia seleucide e della dinastia tolemaica, ricordati in 11,6.17. Il secondo di essi avvenne nel 194/193 tra Tolemeo V e Cleopatra I, figlia di Antioco III. Riguardo alla questione molto dibattuta del-

racconti dei capp. 3, 5 e 6, una storia popolare miracolistica, ma nasce, al pari di *Dan.* 7, da una profonda riflessione «di teologia della storia»: la storia dei quattro grandi regni presuppone la fine della storia d'Israele come nazione autonoma, in seguito alla perdita dell'indipendenza e alla distruzione di Gerusalemme; i quattro regni rappresentano così l'arco temporale delle settanta settimane di anni, visto come il tempo dell'ira (v. sopra, p. 371) e del peccato (*Dan.* 9,24). Si potrebbe pertanto, sulla scorta di K. Koch, parlare di una tripartizione della storia del mondo in Daniele:

1. Il tempo della storia, così come essa è fissata dalla tradizione sacra, dalla creazione del mondo sino al 598 o 587 a.C.; la storia nazionale d'Israele ne costituisce il centro ideale.

2. Il tempo dei quattro regni, in cui comincia a manifestarsi un certo declino; nel quarto regno, in modo particolare, si accentua a dismisura la *hybris* umana, che culmina nella persecuzione dei fedeli credenti.

3. Dopo la distruzione di quest'ultimo regno terreno sorge il tempo del «regno eterno», nel quale giunge a compimento il disegno di salvezza di Dio per il suo popolo e per il mondo.[1]

Per quanto riguarda la questione dell'*origine dei motivi*, è facile vedere che l'autore conosceva il mito delle quattro età storiche, ciascuna contrassegnata da un diverso metallo, in una forma popolare e semplificata, largamente diffusa in età ellenistica e risalente in sostanza a Esiodo. Nemmeno all'Anonimo Samaritano, cronologicamente non molto distante da Daniele, e alla più antica Sibilla giudaica Esiodo era sconosciuto. Non è invece dimostrabile l'esistenza di un anello intermedio babilonese, che avrebbe fatto da tramite del mito iranico.[2] Lo stesso discorso vale anche per l'avvento di un quin-

l'«unità» dell'opera si può pensare che l'autore abbia attinto da una più antica raccolta di «storie di corte» (v. sopra, p. 81 n. 1), che comprendeva la cornice del cap. 2 e dei capp. 4-6, rielaborando la sua fonte in modo da mantenere un aspetto unitario alla sua opera, cosa che gli è perfettamente riuscita, v. sopra, p. 369 n. 2. Diversamente E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, 1967, 61 ss. 1. K. Koch, *op. cit.*, 28.

2. Il mito di Esiodo era diventato patrimonio comune di tutto il mondo di lingua greca, v. Seeliger, in W.H. Roscher, *Lexikon* VI, 375-429; T.F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology*, 1961, 2 s. e J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, 1953, 78. Sull'utilizzazione di questo mito in Platone, che lo espone in molteplici variazioni, v. J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, 1945, 161 ss. Per la supposta origine babilonese v. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*: ARW 4 (1901) 243 = 52 ss. della ristampa, 1960; Bousset-Gressmann, 505, che suppongono l'influsso di speculazioni planetarie. W.

to regno che rimpiazza le precedenti quattro monarchie mondiali. Che questa concezione sia giunta a Roma dopo la vittoria di Magnesia, nel 190 a.C., proveniente da ambienti di coloni persiani stanziati in Asia Minore, è ipotesi assai artificiosa.[1] Già il fatto che tale schema interpretativo sia stato utilizzato da Polibio e da altri lascia supporre che si trattasse di un motivo largamente diffuso nella storiografia greca di età ellenistica. Ai greci della madrepatria e dell'Asia Minore il dominio degli stati dei diadochi era odioso non meno che agli orientali, e Roma nei loro confronti si atteggiò, per breve tempo, a restauratrice dell'antica libertà greca. Che l'autore del libro di Daniele avesse dimestichezza con la storiografia greca, mostrano le sue particolareggiate conoscenze riguardo alla storia tolemaico-seleucidica del III sec. a.C.[2] Anche Roma, a quel tempo, già era entrata nell'angolo visuale dei giudei, come si evince dalla

Baumgartner, *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*, 1959, 158-160 e *addenda*, 177 (con bibliografia), giudica troppo positivamente gli studi di R. Reitzenstein (Reitzenstein-Schaeder, *op. cit.*, 57 ss., v. sopra, p. 376 n. 1). Si deve piuttosto pensare che questa tradizione iranica *molto* tarda abbia subìto l'influsso di Esiodo o della tradizione popolare ellenistica. Uomini politici e letterati greci soggiornarono alla corte persiana già a partire dal V sec. a.C. Le obiezioni di M.P. Nilsson e del Wilamowitz (v. W. Baumgartner, *op. cit.*, 159 nn. 5 e 6) sono pertanto giustificate. Se per Babilonia «continuano a mancare testimonianze dirette», allora neanche si può postulare un'origine babilonese. V. anche J. Kerschensteiner, *op. cit.*, 166 ss. su *Dan.* 2 e, in generale, 178 ss. Per l'Anonimo Samaritano e per la Sibilla v. sopra, pp. 192 ss.

1. Così J.W. Swain, *op. cit.*, 4; cf. W. Baumgartner, ThZ 1 (1945) 18; più cauto M. Noth, *op. cit.*, 256 s. n. 16. I più accaniti avversari dei regni dei diadochi macedoni non erano gli orientali, che nel III sec. a.C. ancora non disponevano di una significativa forza militare – i parti, stanziati, a partire dalla fine del III sec. a.C., a oriente del Mar Caspio, solo dopo il 160 d.C. cominciarono a premere in direzione della Media, v. H. Bengtson, GG[3], 401 s. 484 ss. –, ma i piccoli stati greci, come Pergamo, Rodi, Sparta, la lega achea e gli etoli, che in un primo tempo salutarono con favore il ridimensionamento dei grandi regni dei diadochi in Grecia e in Asia Minore. La dominazione romana, tuttavia, mutò rapidamente la situazione. Indimostrabile rimane la supposizione di W. Schottroff, RGG[3] VI, 1633 s., secondo cui la teoria dei quattro regni sarebbe stata elaborata «in seno all'opposizione orientale contro la dominazione greca». Questa generica «opposizione» orientale dovrebbe essere definita con maggior precisione. Ci furono certo oracoli antiellenici in Egitto e antiromani in Asia Minore e in Grecia, in cui si trattava anche della questione del dominio mondiale (v. sotto, pp. 380-385); ma di uno schema «orientale» riguardante i regni mondiali non si può assolutamente parlare. Cf. per tutta la questione H.E. Stier, *Roms Aufstieg zur Weltmacht und die griechische Welt*, 1957, *passim*.

2. *Dan.* 11,1-30a propone una corretta ricostruzione storica delle relazioni tra i Tolemei e i Seleucidi, con l'omissione però di Antioco I, 281-261 a.C. L'autore, probabilmente, utilizza qui una fonte non giudaica, cf. Sellin-Fohrer, *op. cit.*, 524 n. 23; O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 712; O. Plöger, *Das Buch Daniel*, 158 s.

menzione delle «navi dei kittim» (*Dan.* 11,30) e dai primi contatti che poco più tardi (intorno al 161 a.C.) allacciò con Roma Giuda Maccabeo (*1 Macc.* 8).

Sullo sfondo della rappresentazione degli animali e dei diversi personaggi nella scena del giudizio in *Dan.* 7 si affolla invece una gran quantità di differenti concezioni, parte iranico-babilonesi, parte nordsire-fenicie, sulle quali non è qui necessario approfondire il discorso.[1] L'autore (ovvero la sua scuola) disponeva, per i motivi e le immagini utilizzati, di un ampio ventaglio di possibilità, e non era limitato da alcuna restrizione di ordine nazionalistico o storico-culturale. Tutto questo patrimonio servì a esprimere la ricchezza di sapere, quasi «enciclopedica», della prima apocalittica (hasidico-essenica) (v. sotto, pp. 424 ss.).

Così in *Dan.* 8,2-8 appare con chiarezza la conoscenza dell'antica *geografia astrale*, per cui l'ariete rappresenta il segno zodiacale della Persia e il caprone che lo affronta vittoriosamente quello della Siria seleucide.[2] Queste allusioni astrali, e probabilmente anche altre, sono tanto più sorprendenti, in quanto in *Dan.* 2,21 ss. viene negato l'influsso degli astri sul destino e sulla storia, e proclamata l'onnipotenza di Dio. Una simile contraddizione si trova – in modo ancora più evidente – a Qumran, dove l'astrologia fu al tempo stesso ripudiata e praticata (v. sotto, pp. 485 ss.).

Tipici sia per tutta la letteratura apocalittica in generale, e qui particolarmente per Daniele, sia per l'*Apocalisse dei simboli di animali* e l'*Apocalisse delle settimane* (v. sopra, p. 365 nn. 1-3), che appartengono alla medesima epoca e provengono dai medesimi ambienti, sono i *vaticinia ex eventu*, che espongono avvenimenti storici passati o presenti nella forma di profezia proferita in un tempo

1. W. Baumgartner, *op. cit.*, 214-222 e A. Bentzen, *op. cit.*, 57-67.

2. F. Boll, *Sphaera*, 1903, 297 e F. Cumont: Klio 9 (1909) 263-273. Cf. R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ II, 1930, 646 s. 661 s., che suppone la presenza di motivi astrali anche in *Dan.* 7; v. inoltre W. Baumgartner, *op. cit.*, 142 ss.; A. Bentzen, *op. cit.*, 69; A. Caquot: Semitica 5 (1955) 10 ss., secondo il quale gli animali raffigurati in *Dan.* 7,1 ss. deriverebbero dai simboli animali del *dodekaoros* egiziano, l'equivalente dello zodiaco: cf. F. Boll, *op. cit.*, 295 s. F. Cumont pensa che questo schema geografico-astrale risalga all'età persiana, ma fosse ben noto in Egitto intorno al 200 a.C. La versione di *Dan.* 8,2 ss., in cui la Siria appare come vittoriosa sulla Persia, poté essere elaborata solo dopo la definitiva instaurazione del regno seleucide. Verisimilmente la notizia di Ammiano Marcellino (19, 1,3), secondo cui il sovrano sassanide Sapore II portava come copricapo una testa d'ariete d'oro, risale a questa concezione; la costellazione dell'ariete era considerata nell'ermetismo come κεφαλή... τοῦ κόσμου, v. A.J. Festugière, *Révélation* I, 141 n. 3 = CCAG VI, 1903, 83. Sulla terminologia astrale v. anche *Dan.* 12,3.

precedente il fatto stesso, proponendosi così come segno della predeterminazione divina della storia e rafforzando nel lettore la fiducia nelle profezie dello scrittore apocalittico.[1] Al tempo stesso essi sono pure espressione dell'interesse storico-politico dell'autore. In Daniele essi costituiscono una parte rilevante dell'opera, ovvero cap. 2, capp. 7-11 e, qui nella sua forma classica, il grande quadro storico di 11,1-39, che trapassa, senza soluzione di continuità, nella profezia di 11,40-12,3. Siffatti *vaticinia* sono relativamente frequenti in età ellenistica, soprattutto in Egitto. Il più significativo è la *Cronaca demotica*, composta da un sacerdote egiziano nella prima età tolemaica: il testo asserisce di risalire al tempo del re Tachos, 360-359 a.C., e preannunzia, in oscuro stile oracolare, la storia successiva sino all'inizio della dominazione greca, per concludere con l'annuncio dell'annientamento del dominio straniero greco e del ristabilimento dello stato nazionale, sotto la guida di un signore locale amato da Iside:

> «Gioisci del signore che verrà,
> perché egli non abbandonerà le leggi» (col. 3,16).[2]

La cronaca inoltre si propone come spiegazione di oscuri oracoli, che in realtà sono solo di poco più antichi, e l'interpretazione profetica, condotta frase per frase, ricorda i *commentari ai Profeti* essenici. In comune con Daniele e l'*Apocalisse dei simboli di animali* ha, infine, il fatto che sullo sfondo c'è probabilmente una rivolta nazionale egiziana, a quel tempo in pieno svolgimento.[3] Immediatamente vicino all'età di Daniele va collocato l'*Oracolo del vasaio*, violentemente antimacedone, che dal suo autore venne retrodatato alla diciottesima dinastia, al tempo del faraone Amenophis.

Secondo questo testo tale indicibile dolore arrecano in Egitto i «portatori di cintura», ovvero i dominatori greci macedoni (rr. 26. 33. 43. 49 ecc.), che il

1. Sul problema v. E. Osswald: ZAW 75 (1963) 27-44, che riporta anche un elenco dei numerosi *vaticinia* dell'apocalittica giudaica. Cf. anche l'*Apocrifo di Daniele*, J.T. Milik: RB 63 (1956) 413 s.

2. C.C. McCown: HThR 18 (1925) 387-411; H. Gressmann, *Der Messias*, 1929, 417-445; G. Lanczkowski, *Altägyptischer Prophetismus*, 1960, 3-9. Questi testi oracolari egiziani risalgono in gran parte a una più antica tradizione egiziana. Sulla *Cronaca demotica*, pubblicata da W. Spiegelberg, *Die sogenannte demotische Chronik*, Demotische Studien, fasc. 7, 1914, v. E. Meyer, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, SAB, 1915, 286-304 e Idem, UAC II, 187; A. v. Gall, *op. cit.*, 77 ss.; F.K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens*, 1953, 136 ss.; E. Osswald, *op. cit.*, 42 s.

3. Al riguardo v. W. Spiegelberg, *op. cit.*, 5 ss. 9.

sole si oscura (rr. 16 s.). L'irruzione di un «re della Siria, che è odiato da tutti gli uomini», è presumibilmente da riferire, sulla scorta di R. Reitzenstein, ad Antioco IV (rr. 3 s.). La città dei «portatori di cintura» in riva al mare, cioè Alessandria, viene abbandonata e diventa luogo dove i pescatori stendono le reti. Il dio «Agathos Daimon» (cioè Knephis-Chnun) abbandona Alessandria e ritorna a Menfi (rr. 43 ss. 50 ss.). Sotto il governo di un re proveniente da oriente (dal sole?) e insediato dalla dea suprema Iside, l'Egitto gode di un'età aurea dell'abbondanza, «al punto che gli uomini scomparsi e già defunti pregano di risorgere (dalla morte), per aver parte di quei beni» (rr. 65-71). «Infatti nel tempo dei tifonii (i seguaci di Typhon-Set) il dio del sole si era oscurato»; ma egli «tornerà a risplendere, dopo che avrà portato punizione per i malvagi e bisogno per i portatori di cintura» (testo dell'ultima frase secondo PRainer, col. 2,14 s.).[1]

In entrambe le profezie significativi sono gli elementi messianici. Nel frammento di un altro oracolo, pur esso animato da sentimenti ostili contro gli stranieri, aspri attacchi sono mossi ai giudei «senza legge» (παράνομοι): essi devono essere cacciati dall'Egitto per l'«ira di Iside».[2] Già Manetone aveva collegato l'espulsione dei giudei dall'Egitto come lebbrosi, al tempo di Mosè, a un oracolo dato al faraone (Ios., *Ap.* 1,232 ss.). Sono ancora da menzionare, infine, le «profezie» astrologiche, quali ad esempio conteneva l'opera classica dell'astrologia antica, composta nell'Egitto tolemaico approssimativamente negli stessi anni di Daniele e attribuita al faraone Ne-

1. La versione più completa è ora quella che si legge in POxy 22,2332, 1954, ed. C. Roberts, 89-99; il papiro Rainer, più antico, è in G. Manteuffel, *De opuscolis Graecis*, 1930, 99 ss. nr. 7, al riguardo v. A. v. Gall, *op. cit.*, 69 ss.; H. Gressmann, AOT², 49 ss. e R. Reitzenstein - Schaeder, *op. cit.*, 38 ss., la cui supposizione di un'origine iranica (seguita da F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens* II, 174 ss.) è da respingere. Affine è la profezia demotica dell'agnello, di età più antica, v. H. Gressmann, *op. cit.*, 425 e Idem, AOT², 48 s., nonché G. Lanczkowski, *op. cit.*, 5. Per la datazione dell'*Oracolo del vasaio* v. R. Reitzenstein, *op. cit.*, 51; non convincenti le obiezioni mosse da C. Roberts, *op. cit.*, 93, cf. la sua stessa concessione, 98 su r. 30; gli elementi essenziali dell'oracolo possono essere molto più antichi, e risalire al III o persino al IV sec. a.C. L'affinità con l'apocalittica giudaica è ben rilevata dalla caratterizzazione delineata dall'editore: «the prophecy is a medley of legend, history and apocalyptic fantasy...». L'oracolo è dominato dalla «its idea of a period of general disaster followed by a period of utopian prosperity», e dal «its strongly nationalist and xenophobic sentiment». Cf. anche H. Gressmann: JThSt 27 (1926) 242 ss. e Idem, *Der Messias*, 422 ss. Altra bibliografia in M.P. Nilsson, GGR² II, 111. Nuova edizione di L. Koenen, ZPapEp 11, 1968, 178-209.

2. CPJ III, 119 ss. nr. 520 = PSI 982, al riguardo v. C. Roberts, *op. cit.*, 89 n. 4. Sull'«ira di Iside» (r. 9) cf. Cheremone in Ios., *Ap.* 1,289 s. Il frammento risale senz'altro a epoca ellenistica. Cf. PSI 760 = G. Manteuffel, *op. cit.*, 107 ss. nr. 8. Per le fonti e per l'influenza che ha esercitato v. L. Koenen, *Proceedings of the 12th International Congress of Papyrologists*, 249 ss.

chepso e al saggio Petosiris. Al pari di *Dan.* 11, tratta minuziosamente, tra le altre cose, gli avvenimenti politici di Egitto e di Siria:

«Se nella costellazione dell'ariete il sole o la luna si oscurano, nei luoghi di Egitto e di Siria sorgerà grande bisogno e sui signori di quei luoghi si abbatteranno morte, insidie e ribellioni, ed eserciti verranno a battaglia e incendi divamperanno...». In ugual modo vengono trattati tutti i segni zodiacali e predette sempre nuove sciagure.[1]

Significativamente «profezie» astrologiche di forma del tutto simile vennero ritrovate anche a Qumran (v. sotto, pp. 485 ss.). Non è inverisimile che l'«apocalittica» egiziana, caratterizzata da un'accentuata coloratura nazionalistica e antimacedone, e, in genere, ostile agli stranieri, e la sua corrispettiva giudaica si siano reciprocamente influenzate.

Tuttavia i paralleli non si limitano solo all'Egitto. Tanto O. Eissfeldt quanto W. Baumgartner richiamano l'attenzione sui numerosi oracoli, per lo più di ispirazione antiromana, della regione microasiatica-siriaca, per i quali entrambi suppongono un forte influsso iranico. Un tipico esempio di questa categoria di testi è – anche se risale a un'età poco più tarda – l'oracolo di Istaspe.[2] Si dovranno tuttavia considerare anche le *raccolte di oracoli* greche in generale, le quali con Alessandro Magno conobbero una nuova fioritura. Solo Varrone conosceva, nella prima metà del I sec. a.C., dieci diverse Sibille, altri ancora di più.[3]

1. CCAG VII, 1908, 129-151; cit. 132 secondo gli *Excerpta Monacensia*. Per questi e simili «calendari di sventure» v. J. Freundorfer, *Die Apokalypse*, BSt 23,1, 1929, 87-123, che segnala (122) il parallelo tra *Bar. syr.* 27 e CCAG VII, 226 ss. In Lattanzio, *inst.* epit. 68, ed. S. Brandt, CSEL 19, 760, cf. H. Windisch, *Die Orakel des Hystaspes*, 1929, 44, accanto alle Sibille e a Istaspe è menzionato, come profeta della fine del mondo, anche (Hermes) Trismegisto, l'iniziatore della sapienza astrologica; cf. anche *op. cit.*, 84: il rinnovamento del mondo nel trattato ermetico *Asclepio* dello Ps. Apuleio, capp. 24-26 = CH II, 326 ss.

2. W. Baumgartner, *op. cit.*, 140; O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 201 s.; cf. anche E. Osswald, *op. cit.*, 28. 33. Sulle «apocalissi» iraniche v. F. Cumont: RHR 103 (1931) 29-96, v. spec. 64 ss. sulla «apocalisse» di Istaspe, e Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés* I, 1938, 215-223 e II, 359-377; F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens* II, 174-184; H. Windisch, *op. cit.*, *passim*, cf. 70: tra il 100 a.C. e il 100 d.C., e G. Widengren, *Die Religionen Irans*, 1965, 199-207, che propone però una cronologia troppo alta.

3. M.P. Nilsson, GGR[2] I, 721. 793 s.; II, 109 ss. Un tipico esempio di letteratura sibillina di età ellenistica è l'*Alessandra* di Licofrone, che dopo il 197 a.C. ad Alessandria predisse l'ascesa di Roma e il declino della Macedonia, v. vv. 1226-1280 e 1436-1450, ed. A.W. Mair, LCL, 1955, v. l'introduzione 308-314 e St. Josifović, PW Suppl. XI, 888-930. Sulle Sibille v. Rzach, PW 2[2] s. II, 2073 ss. 2103 ss. e M.P. Nilsson, GGR[2] II, 109 s. 481 ss.; per

Secondo Svetonio (*Aug.* 31,1) Augusto, quando il 12 a.C. assunse la carica di pontefice massimo, fece raccogliere e bruciare più di duecento scritti profetici, in lingua greca e latina, anonimi o di autori di scarsa considerazione; solo per i libri Sibillini compì una scelta. La «profezia politica» poté quindi diventare un pericolo per l'ordine e la sicurezza dello stato. Un esempio ci è offerto dal re degli schiavi Euno, originario di Apamea di Siria, durante la prima guerra servile, 136-132, in Sicilia. Egli fece credere di aver ricevuto in sogno dagli dei informazioni sul futuro: gli dei stessi, anzi, gli sarebbero apparsi da sveglio (ἐγρηγορότως θεοὺς ὁρῶν... καὶ ἐξ αὐτῶν ἀκούειν τὰ μέλλοντα). Infine vaticinò in stato estatico e asserì, tra le altre cose, che la *Dea Syria* gli aveva preannunciato che sarebbe diventato re. Durante la successiva ribellione, che inizialmente si volse sorprendentemente a favore di Euno e dei suoi seguaci, gli schiavi cercarono di realizzare una sorta di regno utopico fondato sulla giustizia sociale. Anche la rivolta servile di Andronico a Pergamo, divampata dopo il 133 a.C., ebbe tratti utopici sociali.[1]

Diede prova di particolare intuito e perspicacia un giudeo della diaspora egiziana, animato da sentimenti nazionalistici, quando, circa due decenni dopo Daniele, mescolò insieme alla rinfusa le sue immagini apocalittiche del futuro e *vaticinia ex eventu*, rivestendo il tutto dell'abito arcaico della profezia sibillina e creando in questo modo un incisivo strumento di propaganda giudaica.[2] L'apocalittica giudaica poté, da quel momento in avanti, dispiegare tutta la sua efficacia anche nella diaspora.

Un ulteriore esempio di «profezia» politica nel mondo ellenistico è fornito, nel racconto della spedizione romana contro Antioco III, dal «peripatetico» rodiese Antistene, contemporaneo dell'autore del libro di Daniele, fio-

Varrone v. Lact., *inst.* 1,6,8 ss., CSEL 19, 21, cf. Rzach, *op. cit.*, 2076. K. Kerényi: Klio 29 (1936) 1-35 ritiene che l'influsso del chiliasmo persiano sulle Sibille greche abbia cominciato a manifestarsi assai per tempo. All'epoca di Alessandro Magno le Sibille conobbero una nuova fioritura, v. J. Wolff: Arch. f. Kulturgesch. 24 (1934) 312-325, spec. 316 ss. Anche la quarta ecloga di Virgilio è profondamente influenzata dalla poesia sibillina: v. v. 4 e al riguardo E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, 15 s. n. 1 e n. 2, e K. Kerényi, *op. cit.*, 1 ss.

1. Per Euno v. Posidonio, FGrH 87 F 108e = Diod. Sic. 2,5-7, e, al riguardo, Altheim-Stiehl, *Araber* I, 80 ss.; R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ II, 723 ss.; J. Vogt, *Sklavenkriege*, AAMz 1, 1957, 27 ss. 31 ss.; Idem, *Sklaverei und Humanität*, 37 ss., dove si segnalano paralleli con l'insurrezione maccabaica (43). Per Andronico v. *op. cit.*, 43 ss. 61-68.

2. Al riguardo v. Schürer III, 555 s.; Rzach, *op. cit.*, 2128 s. e A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*, 1951, 289 ss.; M.P. Nilsson, GGR² II, 112 s. La più antica Sibilla giudaica (3,97-294.573-623.652-829) risale a un'età di poco posteriore a *Daniele* (140 a.C. circa); se essa poi si riallacciasse a una più antica Sibilla «caldea», è cosa dubbia; contrario a questa ipotesi è A. Kurfess, in Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* II, 498 ss. (con bibl.).

rito nel primo terzo del II sec. a.C. Secondo questo testo sul campo di battaglia di Magnesia il comandante di cavalleria siro Buplago, risuscitato dai morti (ἀνέστη... ἐκ τῶν νεκρῶν) – in modo simile al panfilo Er nella *Repubblica* platonica (614b) – vaticinò in esametri la vendetta di Zeus contro Roma: un grande esercito sarebbe calato in Italia e avrebbe posto fine al dominio romano: una profezia che, in risposta a una richiesta romana, fu confermata dall'oracolo di Delfi. Ancora più miracolose furono le «profezie» del console romano Publio, che nel campo di Naupatto predisse l'annientamento di Roma da parte di uno sterminato esercito proveniente dall'Oriente e guidato da un re d'Asia. In prosa egli spiegò poi, nella forma di un *vaticinium ex eventu*, quali sarebbero stati lo svolgimento successivo e la conclusione della spedizione contro Antioco III, e predisse quindi la sua morte imminente. Dilaniato da un lupo, con la testa divelta dal corpo, continuò a profetizzare in versi, su ordine di Apollo, e descrisse l'uccisione dei romani atti alle armi e la deportazione di donne e bambini in Asia. Siffatti oracoli svolsero un'importante funzione anche nelle guerre mitridatiche e nella guerra giudaica (66-70 d.C.). Proprio sul terreno politico l'apocalittica giudaica entrò in contatto con il mondo circostante, desunse da esso idee e concezioni e lo influenzò a sua volta.[1]

Tuttavia, nonostante tutti i paralleli, sussiste una *differenza* essenziale rispetto alla letteratura profetica e oracolare non giudaica di età ellenistica. Le «profezie» egiziane e greche riguardano di regola periodi storici circoscritti, spesso al di fuori di una seria prospettiva religiosa; manca in esse soprattutto quel *quadro storico*, che include in sé l'intera storia universale, il cosmo persino, e che è orientato verso la realizzazione del disegno divino e l'imminente avvento del tempo futuro della salvezza. Le visioni apocalittiche, dipinte con i colori della mitologia orientale ellenistica, sono così in funzione della rappresentazione della storia mondiale come «unità e tutto», di guisa che la storia, considerata nell'interezza del suo corso, «ha come meta, sin dall'inizio, ... la salvezza alla fine della storia».[2] In Daniele, per il vero, la storia universale appare solo in una sezione – peraltro di importanza decisiva –, e questo perché l'autore non incluse nell'opera le epoche più remote e la storia na-

1. FGrH 257 F 36 III, secondo Flegonte di Tralle. Per Antistene v. E. Schwartz, PW I, 2537. Cf. anche H. Windisch, *op. cit.*, 52 ss.; H. Fuchs, *op. cit.*, 5 ss. 29 s.; M.P. Nilsson, GGR² II, 110 s. Sulla più tarda profezia antiromana v. H. Windisch, *op. cit.*, 55 ss. e H. Fuchs, *op. cit.*, 8 ss. 30 ss.: qui la terza Sibilla è al primo posto, cf. 179 ss. 350 ss. 652 ss. Per l'età di Vespasiano v. M. Hengel, *op. cit.*, 234 s.

2. D. Rössler, *op. cit.*, 68 s. Le obiezioni mosse da A. Nissen: NovTest 9 (1967) 270 ss. sono in questo punto fuori luogo. Cf. M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*, cit., *passim*.

zionale d'Israele, e anche il tempo della salvezza è oggetto più di allusioni che di espliciti riferimenti (2,44; 7,27; 9,24; 12,1 ss.); tuttavia i frammenti di un apocrifo di Daniele dalla grotta 4Q, che abbraccia la storia mondiale dai suoi inizi sino al compimento dei tempi, e l'*Apocalisse dei simboli di animali*, *1 Hen.* 85-90, che deve risalire a poco più tardi, in ogni caso prima della morte di Giuda Maccabeo (v. sopra, p. 362 n. 3), mostrano che anche la prospettiva settoriale di Daniele si staglia sullo sfondo di una visione complessiva della storia mondiale. Secondo l'*Apocalisse dei simboli di animali* la storia del mondo si divide in tre, o meglio quattro epoche: 1. La storia primitiva da Adamo a Isacco (*1 Hen.* 85-89,12): sino a Isacco, padre dell'odiato Esaù e del capostipite Giacobbe, la storia delle genti e quella del popolo eletto non possono ancora essere separate. 2. La storia d'Israele come popolo eletto da Dio, da Giacobbe sino alla consegna del popolo ai settanta pastori da parte del «Signore delle pecore».

Compare qui per la prima volta la concezione dei settanta popoli del mondo e dei loro «angeli protettori»: Israele, a causa delle sue colpe, viene consegnata in loro potere. Forse in origine c'era qui sullo sfondo l'idea della dispersione del popolo tra i settanta popoli del mondo[1] – quindi ancora un motivo *universalistico*; lo scrittore apocalittico associò tuttavia i settanta angeli o pastori dei popoli alle settanta settimane di anni di Daniele (*Dan.* 9), e assegnò a ciascuno di essi un periodo di tempo fisso e determinato (89,65; 90,5 ecc.). Si osserva anche qui quella tendenza, già rilevata in Daniele, a configurare il corso della storia secondo un ordine sistematico. Nemmeno la concezione degli angeli protettori dei popoli è sconosciuta a Daniele (10, 13 s.20): in essi è possibile vedere, sulla scorta di Bertholet, «divinità depotenziate di popoli stranieri», che, come i satrapi dell'impero persiano, talvolta si combattono tra loro e agiscono contro gli ordini del loro sovrano, per essere poi da lui puniti. Per gli dei nazionali dei pagani si trovò così una interpretazione razionale. T.F. Glasson richiama l'attenzione su due singolari paralleli alla concezione degli angeli protettori dei popoli: secondo Platone, *leg.* 713c/d, Crono pose come signori sulle *poleis* degli uomini, non altri uomini, «ma *daimones*, più simili agli dei e di più nobile origine», alla

1. Per i settanta popoli, che probabilmente derivano dalle interpretazioni di *Gen.* 10, v. *Tg. Jer. I* su *Gen.* 11,7 s. e su *Deut.* 32,8 s., dove i LXX accennano al rapporto tra angeli e popoli senza indicazione di numeri. Se in *Sir.* 17,17 ci sia un'allusione agli angeli dei popoli, è dubbio, *śar* potrebbe qui significare semplicemente «capo, signore», cf. *Giud.* 8,23. Questa concezione si trova invece chiaramente espressa in *Iub.* 15,30 ss. e in *test. Neph.* 8 ss. (ebraico), v. Bill. III, 48 ss. Per le settanta lingue v. *Soṭ.* 7,5e. Cf. D.S. Russell, *op. cit.*, 244 ss. e G.F. Moore, *Judaism* I, 226 s.

stessa stregua in cui anche le greggi sono guidate non da animali, ma da uomini. Nel *Crizia* (109b/c) gli dei si ripartiscono la terra e i suoi abitanti mediante sorteggio, per dominare sugli uomini come pastori sulle loro greggi.[1] H. Gressmann, da parte sua, ricorda l'assegnazione dei popoli a diversi dei da parte di Crono, come l'Attica ad Atena, e l'Egitto a Thot, come si legge in Filone di Biblo.[2]

Il primo periodo di dominio, costituito da ventitré tempi di pastori, comincia con la conquista del regno del nord da parte dell'Assiria e si conclude col ritorno dall'esilio, sotto Ciro (89,65-71); il secondo, con dodici «pastori», arriva sino alla fine dell'impero persiano (89,72-77). Il terzo porta un inasprimento dell'oppressione d'Israele – in modo corrispondente alla crudeltà della quarta bestia, che rappresenta l'impero macedone, in *Dan.* 7,7.23 –, e comprende di nuovo ventitré «tempi di pastori», sino al passaggio di dominazione in Palestina, dai Tolemei ai Seleucidi (90,2-6); il quarto, con gli ultimi dodici tempi, riguarda il regno seleucide. In quest'ultimo e, come in Daniele, peggiore periodo compaiono per la prima volta gli hasidim, raffigurati come «piccoli agnelli», ai quali «furono aperti gli occhi»; essi gridano verso le altre pecore, ma queste nella loro sordità non sentono (90,6 s.). Solo con l'apparizione di Giuda Maccabeo, rappresentato da un «capretto» con «un grande corno», che si oppone accanitamente alle «aquile» macedoni e ai «corvi» seleucidi, le pecore aprono gli occhi, e gli animosi caproni corrono verso di lui (90,9-13) (v. sopra, p. 369). Ora seguono gli eventi finali in senso proprio. Dapprima – come in *Dan.* 12,1 – in aiuto delle pecore accorre Michele, poi interviene lo stesso Signore delle pecore, che Michele aveva informato sulle iniquità perpetrate dagli ultimi dodici pastori – ovvero nell'era seleucide. Le pecore vengono armate con una «spada affilata» e combattono la *guerra santa* escatologica contro «tutti gli animali della campagna». Si riceve così l'impressione che i sorprendenti successi di Giuda contro i diversi eserciti seleucidi siano stati intesi da una parte dei «pii» come un preludio alla battaglia escatologica; sembra, anzi, che la concezione di tale combattimento finale, che riceverà la sua for-

1. A. Bertholet, in *Oriental Studies in honour of C.E. Pavry*, 1933, 33-40 (cit. 35); A. Bentzen, *op. cit.*, 78 s. e T.F. Glasson, *op. cit.*, 70 s.

2. FGrH 790 F 2 = Eus., *praep. ev.* 1,10,32.38, al riguardo v. H. Gressmann, *Der Messias*, 217 s., cf. anche 246 s. 326. 504.

ma compiuta in 1QM, solo adesso cominci veramente a svilupparsi.[1] Spicca anche, in questo testo, la sostanziale differenza rispetto a Daniele, dove Dio instaura il suo regno con le sue sole forze (v. sopra, p. 378). Segue il giudizio sugli angeli delle stelle di *Gen.* 6 (v. sotto, p. 474) e sulle «pecore cieche», cioè i numerosi giudei che avevano apostatato (v. sotto, pp. 588 s.): gli uni e le altre vengono gettati in un lago di fuoco. Le bestie e gli uccelli si sottomettono alle pecore, il santuario viene purificato e rinnovato, e tutti si volgono a esso, i martiri risorgono (cf. *Dan.* 12,2 s. e sotto, pp. 402 s.), la diaspora ritorna in patria, nasce il messia e infine tutti gli animali – non solo le pecore, ovvero Israele – riacquistano la perfetta forma originaria che avevano al tempo dei patriarchi, trasformandosi in «torelli bianchi», come i pii padri, da Adamo a Isacco (90,19-42). In questo modo alla fine del racconto vediamo nuovamente restaurato ciò che il Siracide chiamava l'ineguagliabile «splendore» di Adamo e gli esseni la «gloria di Adamo».[2] L'apocalisse si chiude, sul modello degli annunci universali di salvezza della profezia veterotestamentaria – e nonostante tutti i tratti zeloti, presenti nel testo e determinati dalla situazione di guerra dell'età maccabaica – con l'avvento della salvezza per l'umanità intera, un'immagine che infrange ogni barriera nazionale (cf. *1 Hen.* 10,21).

Singolare è che, come in Daniele (10,13.20 s. e 12,1) e in diversi scritti essenici, soprattutto nel *Rotolo della guerra* e nel frammento di *Melchisedeq*, proveniente dalla grotta 11Q e da poco pubblicato, la funzione di intercessore e salvatore escatologico è assunta non dal messia, ma da *Michele*.[3] Ma nemmeno lui, l'angelo a cui è affidata la salvezza d'Israele e che forse deri-

1. Per questo motivo della guerra santa escatologica v. M. Hengel, *op. cit.*, 277 ss.

2. *Sir.* 49,16; v. sopra, p. 307. Per Qumran v. 1QS 4,23; 1QH 17,15; CD 3,20.

3. Per la figura di Michele nell'*Apocalisse della visione degli animali* v. 87,2; 88,3 (cf. 9,1; 10,11 s.; 20,5); 89,61.68 ss.76; 90,14.20.22; al riguardo cf. R.H. Charles, *Enoch*, 1912, 201. Michele ha qui la funzione di uno scriba celeste, come l'egiziano Thot(-Hermes) (v. H. Gressmann, *Der Messias*, 405) o il babilonese Nabu; tale funzione viene anche assunta, sia pure in una forma ascrivibile a un'età più tarda, da Enoc, v. *1 Hen.* 12,3 ss.; 15,1; 92,1, e ancora più tardi essa viene attribuita al *metatron* (v. sopra, p. 318 n. 4): *Hag.* 15a; *Pes. r.* 5 (ed. Friedmann, 22b), v. Bill. III, 701; *Tg. Jer. I* su *Gen.* 5,24, v. Bill. III, 744 s. ecc. Sulla funzione di Michele in generale v. W. Lueken, *Michael*, 1898, *passim*; per Michele a Qumran v. spec. 1QM 9,15 s.; 17,6 s. e Y. Yadin, *The Scroll of the War*, 1962, 235 ss.; cf. O. Betz, *Der Paraklet*, 1963, 63 ss. 103 ss. 112 s., e il testo frammentario di *Melchisedeq*, ed. A.S. v. d. Woude: OTS 14 (1965) 354-373 e M. de Jonge - v. d. Woude: NTS 12 (1966) 301-308. Michele(-Melchisedeq) corrisponde qui al redentore celeste. Cf. J.T. Milik: RB 79 (1972) 85 ss. (4Q'Amram).

va da un depotenziamento del dio cananeo-fenicio Mikal,[1] costituisce il momento centrale del dramma escatologico, che è determinato piuttosto dal piano storico-salvifico di Dio nei confronti del suo popolo e di tutti i popoli: in questa prospettiva universale le figure salvifiche escatologiche hanno di volta in volta solo funzioni limitate.

L'*Apocalisse delle dieci settimane*, *1 Hen.* 93,1-10 e 91,12-17 (v. sopra, p. 362 n. 4) è considerevolmente più breve; essa non mostra quel violento atteggiamento antiseleucide come *1 Hen.* 85-90, e pertanto fu forse composta prima dell'inizio dell'emergenza religiosa e della lotta di liberazione. D'altra parte il racconto è ancor più rigidamente scandito dalla successione delle dieci settimane del mondo, delle quali sette riguardano la «storia del mondo» in senso proprio, che termina con l'apostasia della maggioranza del popolo e con l'illuminazione dei «giusti eletti»; tre il tempo della salvezza, che si svolge gradualmente e al cui compimento nella decima settimana troviamo un «nuovo cielo» (*Is.* 65,17; 66,22) e «molte innumerevoli settimane in eterno nel bene e nella giustizia».

In queste parti del primo libro di Enoc, probabilmente le più antiche, la concezione deterministica e la periodizzazione dell'intero corso della storia mondiale spiccano con un'evidenza ancora maggiore che non nel libro di Daniele, che abbraccia nel suo racconto solo un circoscritto periodo storico:

> «Infatti tutto arriverà e si compirà;
> tutte le azioni degli uomini mi sono state mostrate nel loro ordine»
> (*1 Hen.* 90,41, traduzione secondo G. Beer, in Kautzsch).

Di per sé la suddivisione della storia in epoche, secondo un certo ordinamento cronologico, si trova già accennata – come indizio di una concezione razionale e sistematica del divenire storico – nel *Codice Sacerdotale*, risalente alla prima età persiana; ma qui la meta conclusiva del racconto è costituita dalla consegna della legge sul Sinai e dalla conquista della terra promessa, mentre l'instaurazione di un regno di Dio escatologico non rientra in modo chiaro nella

1. A. Bentzen, *op. cit.*, 79, che fa riferimento a Graham-May, *Culture and Conscience*, 1936, 108. Per Mikal, il cui culto era diffuso soprattutto a Scitopoli - Bet Shean, v. S.A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine*, 1930, 99 s. 128 s. Sembra poi che sia stato venerato anche a Cipro come Rešeph-Mikal e Apollo-Amiclo; v. la bilingue CIS 1, nr. 89, cf. 86 A. 13, B. 5 e 91; 93,5; 94,5. Per altre notizie v. W. Röllig, WM 1, 298 s. Il nome sarebbe poi stato uniformato ai consueti nomi angelici teofori giudaici con l'aggiunta di un alef. La possibile derivazione dalla radice *jkl* «essere superiore, prevalere» si adatterebbe bene al carattere di Michele.

visuale dell'autore.[1] Si potrebbe forse dire che l'apocalittica hasidica ha contaminato la visione sistematica della storia propria della sapienza sacerdotale con un'escatologia fissata nei suoi elementi costitutivi dalla tradizione profetica. Soprattutto nella diramazione essenica l'elemento sacerdotale sadocita emerge con chiarezza tra gli hasidim. Un tipico esempio ci è offerto dall'enfasi con cui sono menzionati i privilegi sacerdotali nel *Testamento di Levi*, opera hasidica o protoessenica, composta interamente in stile apocalittico[2] (v. sotto, p. 419). Non bisogna quindi pensare che l'intera classe sacerdotale si sia lasciata conquistare dall'«illuminismo» ellenistico; alla stessa opposizione tra teocrazia ed escatologia, istituita e teorizzata da O. Plöger, in nessun caso dovrebbe essere attribuito un valore assoluto. È possibile che all'interno del movimento hasidico nel suo complesso abbiano preso il sopravvento presso gli esseni il gruppo sacerdotale, presso i più tardi farisei gli scribi laici.

Nel libro dei *Giubilei* essenico gli accenni cronologici e certe intuizioni teologiche presenti in P vengono sviluppati e condotti a estrema perfezione: si pensi solo al significato cosmico del divieto sabbatico (v. sopra, pp. 346 s.). Inoltre il «sistema» delle settimane di anni e dei giubilei, inclusa la concezione di un'origine «celeste» della successione dei tempi festivi, è astronomicamente fondato sull'anno solare essenico. D'altro canto il libro dei *Giubilei* è in stretto rapporto con la tradizione enochica e incorpora nel suo quadro storico anche il compimento escatologico, la «nuova creazione», nella forma di visioni profetiche dei patriarchi.[3]

1. Per il modo in cui P considera e rappresenta la storia v. K. Elliger: ZThK 49 (1952) 121-143. Composto durante l'esilio babilonese come «testimonianza che fosse di conforto e di monito» (143), esso ebbe funzione analoga a quella di Daniele durante l'oppressione religiosa; v. sotto, pp. 399 s. Cf. anche Sellin-Fohrer, *Einl.*, 199 s. e J. Hempel, PW XXII, 1947 s. G. v. Rad, *op. cit.* II, 329 segnala come possibile passo escatologico *Num.* 14,21; ma si tratterà piuttosto, qui come in *Sal.* 72,19 e in *Is.* 6,3, di una formula di culto sprovvista di ogni significato escatologico. Congetture tutt'altro che sicure sono quella di v. Gutschmid, in T. Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, 1869, 40 ss., che riteneva, fondandosi sulla cronologia di P secondo il testo masoretico, di poter calcolare in quattromila anni la durata complessiva del mondo, e quella di A. v. Gall, *op. cit.*, 208. 276, che ricavava la stessa dall'apocalittica iranica e ne poneva la fine nel 164 a.C.

2. Cf. il fr. della Bodleiana, R.H. Charles, *The Greek Versions*, 1908, 246 rr. 7 s. (v. 6) = *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 364; v. inoltre P. Grelot: RB 63 (1956) 391-406; J.T. Milik: RB 62 (1955) 398-406 e DJD I, 87-91 = 1QTLevi; v. anche sotto, p. 419 n. 2. Per la discussione sulla datazione v. O.H. Steck, *Israel*, 150 ss., che tuttavia distingue troppo poco tra il *Testamentum Levi* e gli altri testamenti, che (a parte *test. Neph.*) non sono stati rinvenuti a Qumran, v. Eissfeldt, *Einl.*[3], 859 s.

3. *Iub.* 1,26.29; 4,26; 5,12; 23,27-31; *1 Hen.* 72,1; 1QS 4,25; 1QH 11,13; 13,12; cf. *Is.* 42,9; 43,19; 48,6. La «nuova creazione» riguarda in ugual misura l'uomo e il mondo.

Non si devono inoltre trascurare le *differenze* che intercorrono tra le forme *più antiche* – hasidiche – dell'*apocalittica* e la loro rielaborazione in epoca più tarda:

1. Mancano ancora indicazioni dirette e univoche sulla durata complessiva del corso storico del mondo, come erano invece molto diffuse nella speculazione astrologica del grande anno, nell'escatologia iranica (v. sotto, p. 393), nell'apocalittica giudaica a partire dall'era volgare e tra i rabbi. Se esse erano già presenti sullo sfondo, come dottrina esoterica, rimane incerto. Le settanta settimane di anni in Daniele comprendono soltanto un periodo circoscritto, quello della grande tentazione, successivo alla distruzione di Gerusalemme, e anche le dieci «settimane» di *1 Hen.* 93 e 91,12-17 nella loro indefinitezza non si lasciano cronologicamente determinare.[1]

2. Anche la coppia antitetica, ben nota al Nuovo Testamento, costituita dall'«eone presente» e da quello «futuro», manca ancora in questa sua forma.[2] Si è certo a conoscenza del regno futuro ed eterno di Dio (*Dan.* 2,44), che verrà dato al suo popolo (7,18.22. 27); tuttavia questo dominio regale di Dio è al tempo stesso già presente (3,33; 4,31; 5,21; 6,26 s.); inoltre proprio l'*Apocalisse delle dieci settimane* e quella con i simboli degli animali mostrano che sussisteva la tendenza a suddividere la storia del mondo in più che solo due periodi.

3. Come figura escatologica di redentore il messia davidico non ha pressoché funzione alcuna (*1 Hen.* 90,37?); maggior rilievo è conferito alla persona del «redentore celeste» Michele, ma pure la sua funzione salvifica appare limitata: al centro sta l'intervento di Dio.

4. Manca ancora un autentico dualismo; Dio è il signore assoluto del mondo e della sua storia, su cui esercita un potere illimitato. Il male è causato dalla disubbidienza degli uomini (*1 Hen.* 98,4 ss.), delle genti e anche d'Israele. E se è vero che la caduta degli angeli secondo *Gen.* 6,1-4 e la presenza dei demoni che da essi derivano

1. Per indicazioni sulla durata complessiva del mondo v. *Ass. Mos.* 1,2 e 10,12: cinquemila anni; *2 Hen.* 33,1: seimila anni; Ps. Philo 28,2: settemila anni. V. inoltre P. Volz, *Eschatologie*[2], 143 s.; Bill. IV, 986 ss.; M. Zobel, *op. cit.*, 69 ss.; A. v. Gall, *op. cit.*, 275 ss., la cui ipotesi di una derivazione dalla dottrina iranica delle età del mondo (v. sotto, p. 397) è discutibile.

2. G. Dalman, *Worte Jesu*, [2]1930, 121 ss.; P. Volz, *op. cit.*, 65; A. v. Gall, *op. cit.*, 272 ss., che tuttavia, al pari di Bousset-Gressmann, 243 ss., tiene in troppo scarsa considerazione la diversità di prospettiva temporale.

(*1 Hen.* 15,8 ss. e v. sotto, p. 474) comportano una significativa accentuazione dell'autonomo potere degli angeli delle nazioni e delle forze terrene nemiche di Dio, tutto questo avviene tuttavia in accordo con la volontà di Dio, che intende in tal modo purificare e mettere alla prova le sue creature, soprattutto quelle del suo popolo.[1] La concezione di un θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (*2 Cor.* 4,4, cf. *Ef.* 2,2 e *Gv.* 12,31) sarebbe stata ancora difficilmente immaginabile.

È significativo che gli angeli caduti, con i loro capi Semiasa e Azazel, non possano agire liberamente sulla terra. Azazel viene legato da Raffaele e condotto in un luogo di punizione nel deserto, Semiasa viene incatenato, insieme ai suoi compagni, da Michele ed è tenuto prigioniero nelle tenebre sino al giudizio finale (*1 Hen.* 10,4-12, cf. capp. 15 s.; 18,11-19,3; 21, e il frammento noachico *1 Hen.* 67). L'analogia con la caduta dei Titani del mito greco è qui più vicina di quanto non lo sia il dualismo iranico (v. sotto, pp. 469 s.), tanto più che gli angeli caduti insegnarono agli uomini, al pari del Prometeo di Eschilo, certi elementi di civiltà e conoscenze segrete.[2]

Solo il primo essenismo, con la sua dottrina dei due spiriti, elaborata sotto l'influsso iranico, orientò in senso decisamente dualistico l'apocalittica giudaica (v. sotto, pp. 443 ss.), teorizzando la derivazione del male da *una* potenza creata sì da Dio, ma intrinsecamente a Dio nemica.[3] Sarebbe pertanto opportuno correggere la consueta designazione dell'apocalittica come «dualistica», almeno per quanto riguarda le prime sue manifestazioni. L'asserzione di M. Buber, secondo la quale «la fede apocalittica in un tempo finale è costruita, per quanto vi è in essa di essenziale, con elementi deri-

1. V. *Dan.* 9,24; 11,32.35; *1 Hen.* 89,59 s.74 ss.; 90,6 ss.18 ss. Al riguardo cf. anche P. Volz, *op. cit.*, 87 s.

2. Aesch., *Prom.* 454-505 e *1 Hen.* 7 e 8; 69,8 ss., v. sotto, pp. 496 s.; cf. T.F. Glasson, *op. cit.*, 62 ss. Si deve naturalmente tener presente che il mito della caduta dei Titani, fondato sul racconto della *Teogonia* di Esiodo, è d'origine orientale antica: v. sopra, p. 229 n. 2.

3. V. in proposito H. Ringgren, *Israelitische Religion*, 1963, 285 ss. Anche *Giob.* 1,6 ss.; 2,1 s. e *Zacc.* 3,1 ss. conoscevano Satana come accusatore, ma in entrambi i casi egli sta al servizio di Dio, non è ancora visto come la personificazione del male. Nemmeno in *1 Cron.* 21,1 è raffigurato come «autonomo antagonista di Dio», v. W. Rudolph, *Die Chronikbücher*, 1955, 142 s. Difficile anche che agisca qui l'influsso di concezioni dualistiche persiane. Soltanto con la letteratura essenica si sviluppa una dottrina, complessa e gerarchicamente articolata, delle potenze nemiche di Dio, v. W. Foerster, ThWb VII, 152-156, che tuttavia accentua troppo la differenza tra lo «spirito della perversità» (v. sotto, pp. 447 s.) e gli angeli caduti secondo il racconto di *Gen.* 6. Recenti frammenti provenienti da Qumran mostrano chiaramente quanto le due cose siano tra loro connesse. I nomi – come nel caso di Michele – potevano cambiare, v., ad es., J.M. Allegro: ALUOS 4 (1962/63) 3-5 = DJDJ V, 77 ss. = 4Q 180. Qui l'influsso iranico è palese; v. sotto, pp. 469 s. n. 4.

vati dal dualismo iranico», conduce inevitabilmente a un'immagine distorta del fenomeno.[1]

Occorrerebbe ancora chiedersi in quale misura la *schematizzazione* apocalittica *della storia del mondo* abbia la propria origine, o per lo meno i propri paralleli, in fonti non giudaiche. Così Bousset-Gressmann annodano l'idea dell'*αἰὼν ὁ μέγας*,[2] che affiora nell'antico libro angelologico di *1 Hen.* in 16,1, e insieme *1 Hen.* 18,16 e 21,6, dove il tempo per cui durerà la punizione di certi angeli ammonta a diecimila anni, alla concezione del «grande anno del mondo». La durata della punizione di questi angeli ha certo uno sfondo diverso (v. sotto, p. 413), tuttavia è d'uopo chiedersi se e in quale misura il «grande anno» significasse qualcosa per gli autori apocalittici di *1 Hen.* R. Bultmann compie un passo ulteriore e vede nel quadro storico apocalittico, così come esso si presenta, ad esempio, in Daniele, una versione storicizzata del mito cosmologico dell'eterno ritorno: «l'anno cosmico del mondo è... ridotto alla storia del mondo».[3]

L'idea del «grande anno del mondo», che si compie quando tutti gli astri, concluso il loro movimento di rivoluzione, ritornano alla posizione di partenza, è attestata in modo uguale in Grecia, Babilonia e India.[4] La testimonianza diretta più antica per la Grecia ci è offerta da Platone (*Tim.* 39c-d); ma secondo Eudemo, uno scolaro di Aristotele, questa dottrina sarebbe stata insegnata – in connessione con quella dell'eterno ritorno – già dai pitagorici. In considerazione dello stato frammentario dei suoi scritti è dubbio se e in quale misura la conoscesse Eraclito.[5] Presso i pitagorici questa dottrina era probabilmente fondata sulla loro fede nella divinità degli astri e nella perfezione dei loro movimenti. «Il ripetersi periodico delle rivoluzioni planetarie... portò necessariamente all'idea che anche gli eventi storici sulla terra ubbidissero alla medesima legge e ritornassero indefinitamente a ripetersi identici a se stessi».[6] Accanto all'anno del mondo Platone cono-

1. M. Buber, *Kampf um Israel*, 1933, 61, seguito da H.L. Jansen, *Die Henochgestalt*, 1940, 76 s. e da P. Vielhauer, in Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* II, 418 s.

2. Bousset-Gressmann, 498; *contra* cf. G. Dalman, *Worte Jesu*, ²1930, 134: da tale espressione «si può ricavare ben poco».

3. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, ²1962, 27 s.; cf. 30 ss.

4. Al riguardo v. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, 1953, *passim*, spec. 77 ss. 163 ss.; B.L. v. d. Waerden: Hermes 80 (1952) 129-155; B. Sticker: Saeculum 4 (1953) 241-249. Il materiale greco-romano è raccolto da Seeliger, in W.H. Roscher, *Lexikon* VI, 426-430.

5. M. Eliade, *op. cit.*, 175; B.L. v. d. Waerden, *op. cit.*, 129 ss.; per Eraclito v. *op. cit.*, 132 s.

6. B. Sticker, *op. cit.*, 245.

sceva anche il mito del periodico alternarsi di inondazioni e conflagrazioni, causate dalla deviazione degli astri dalle loro orbite (*Tim.* 22b-23c, cf. *leg.* 676 ss.). Nel *Politico* (269c-274)[1] è enunciata inoltre la teoria di una periodica distruzione del mondo e dell'umanità, e della loro successiva ricostituzione, l'una e l'altra determinate dal fatto che il demiurgo alternativamente abbandona il mondo a se stesso, ovvero al proprio autonomo movimento, che procede in direzione contraria rispetto a quella da lui stesso imposta nella fase precedente, e poi nuovamente questo movimento riprende personalmente a guidare, portandolo all'assoluta perfezione. Non fu accolta da Platone, invece, la dottrina pitagorica dell'eterno ritorno (*resp.* 10,617a). Aristotele, d'altra parte, sembra, secondo la testimonianza di Censorino, avere collegato tra loro la dottrina dell'anno del mondo e quella delle catastrofi periodiche.[2] I filosofi stoici, da parte loro, accolsero la teoria dell'eterno ritorno, alla quale anzi, per via della loro visione del mondo deterministica e del loro apprezzamento dell'astrologia caldea, assegnarono un posto di rilievo all'interno del loro sistema – in essa si manifestava al tempo stesso la perfezione del mondo –, e facevano finire un periodo cosmico di volta in volta con la *ekpyrosis*.[3]

Come è stato dimostrato soprattutto da B.L. v. d. Waerden, le dottrine del grande anno, delle periodiche catastrofi cosmiche e dell'eterno ritorno – come anche fondamentalmente la matematica e l'astronomia pitagoriche – derivano dalla scienza dei sacerdoti e dei sapienti babilonesi.[4] Questo risulta evidente, tra l'altro, dal fatto che anche (Ps.) Berosso conosceva la connessione del grande anno del mondo con le conflagrazioni e i diluvi periodici, determinati dal corso degli astri. In tale contesto si potrebbe pensare che il motivo della conflagrazione universale sia stato influenzato da concezioni iraniche.[5] La dottrina del grande anno può aver ricevuto impulso dalle os-

1. Sul mito del *Politico* v. J. Kerschensteiner, *op. cit.*, 101-104, che anche in questo caso respinge la possibilità di un influsso da parte di dottrine dualistiche iraniche.

2. Sul testo di Censorino, *De die natali* 18,11 v. B.L. v. d. Waerden, *op. cit.*, 133 s.; Seeliger, in W.H. Roscher, *Lexikon* VI, 428 s.

3. Seeliger, in W.H. Roscher, *Lexikon* VI, 427 s. e M. Pohlenz, *Stoa* I, 79 s. 96; II, 45 ss. Cf. ad esempio la durata del grande anno calcolata astronomicamente in 1753005 anni, in Rhetorios, *Quaest. astrol. ex Antiochi Thesauris excerptae*, CCAG I, 1898, 163, v. B.L. v. d. Waerden, *op. cit.*, 137; questo computo astronomico è di derivazione babilonese, cf. P. Schnabel, *Berossos*, 1923, 176.

4. B.L. v. d. Waerden, *op. cit.*, 138 ss.; di origine babilonese, secondo v. d. Waerden, sono anche le concezioni dell'anno del mondo attestate in India, delle quali riferiva già Megastene, intorno al 300 a.C., v. O. Stein, PW XV, 311 s.

5. Sullo (Ps.) Berosso v. Seneca, *nat. quaest.* 3,29,1 e P. Schnabel, *Berossos*, 1923, 266 s. nr. 37 e 94 ss. = FGrH 680 F 21; in proposito cf. Bousset-Gressmann, 502 s.; F. Cumont, *Die orientalischen Religionen*, ⁴1959, 161 s. e H.L. Jansen, *op. cit.*, 78 s. Per l'origine iranica del motivo della conflagrazione cosmica v. la rappresentazione mitica di questa dottrina nei «Misteri dei Magi» in Dio Chrys. 36,39 ss., testo e commento in Bidez-Cumont, *op. cit.* II, 142 ss. Per l'interpretazione v. F. Cumont: RHR 104 (1931) 42 ss.; M. Pohlenz II, 45 ss. e B.L. v. d. Waerden, *op. cit.*, 147 s., che suppone forti influssi babi-

servazioni degli astronomi babilonesi riguardo alla regolarità e calcolabilità dei fenomeni celesti nella sfera delle stelle fisse; tali osservazioni, collegate con più antiche concezioni relative a «grandi estati» e «grandi inverni» del mondo, portarono alla conclusione che anche tutti gli accadimenti terreni dipendessero dai fenomeni, assolutamente regolari e prevedibili, che si osservano sulla volta celeste. Una versione egiziana di età ellenistica, infine, collegava il grande anno con l'uccello solare della fenice.[1]

Occorre chiedersi innanzitutto se – a parte la concezione del «grande anno del mondo», chiaramente localizzabile e derivata da osservazioni astronomiche – sia possibile ricondurre tutte le dottrine riguardanti periodi cosmici a un mito fondamentale. Analogamente ad altri mitologemi «orientali», strutturati in modo simile e apparentemente «unitari», quali quello dell'uomo primitivo, del viaggio celeste dell'anima (v. sotto, pp. 418 s.), della conflagrazione cosmica o il mito della sapienza, è più verisimile che certi motivi siano stati concepiti in modo autonomo in luoghi e tempi diversi, senza alcun rapporto di dipendenza o filiazione tra le diverse attestazioni. Così, ad esempio, la dottrina delle età del mondo in Esiodo (v. sopra, pp. 375 s.) e anche quella di Platone nel *Politico* presentano una loro fisionomia caratteristica e peculiare, difficilmente riconducibile a un influsso babilonese o iranico. Lo stesso discorso vale per il quadro storico offerto dall'apocalittica giudaica. È certo possibile che il «grande» anno fosse conosciuto non soltanto all'interno del giudaismo ellenistico – come per esempio da Ios., *ant.* 1, 106 e probabilmente anche da *Sib.* 3,91 s.[2] –, ma pure nella tradizione enochica palestinese; ma proprio le trasformazioni che esso subì nel passaggio da un ambito culturale a un altro mostrano quale profondo abisso separasse la visione storica propria del giudaismo dalla dottrina babilonese o greca dei cicli del mondo, astronomicamente fondata, astorica e decisamente orientata in senso cosmologico. Così l'*Apocalisse delle dieci settimane* considera il diluvio nella seconda settimana come il «primo compimento», mentre nella de-

lonesi. Sulla Sibilla e sull'oracolo di Istaspe secondo Iust., *apol.* 20,1 v. H. Windisch, *op. cit.*, 26-33. Cf. inoltre R. Mayer, *Die biblischen Vorstellungen vom Weltenbrand*, 1956, 1-79 e F. Lang, ThWb VI, 932 s. La teoria della conflagrazione cosmica si presenta in età ellenistica solo in forma accentuatamente sincretistica, e, come a ragione rileva R. Mayer, *op. cit.*, 78, non tutte le formulazioni di questo motivo devono essere ricondotte a una origine iranica.

1. Cf. A. Rusch, PW XX, 414 s. e G. Hölscher, *Das Buch Hiob*, ²1952, 73 ss.

2. *Sib.* 3,1-92 è la parte conclusiva della perduta seconda Sibilla, e risale al I sec. d.C.

cima settimana «ha luogo il grande eterno giudizio», nel quale – secondo *1 Hen.* 18,11; 21,7 ss.; 90,24 s. – gli angeli caduti e gli empi vengono puniti nell'abisso di fuoco. L'introduzione ai discorsi parenetici 91,6 ss. dice che – come nel tempo precedente il diluvio – «l'iniquità si ripeterà per la seconda volta» e Dio estirperà col fuoco ogni empietà e idolatria (v. sotto, pp. 413 s.). Anche nella tradizione giudaica di età successiva appare isolatamente il motivo delle periodiche catastrofi alternativamente di acqua e di fuoco.[1] Così anche il «grande eone» di *1 Hen.* 16,1 potrebbe essere il corrispettivo giudaico del grande anno, ma dell'originario mito babilonese è rimasto davvero poco. Il corso della storia non ha un fondamento astronomico, né viene interpretato secondo il movimento degli astri; esso piuttosto riposa completamente sul piano di Dio, che Enoc riesce a scrutare attraverso le tavole celesti (v. sotto, pp. 412 s.). Diluvio e fiamme non sono inevitabili catastrofi cosmiche naturali, ma punizioni mandate da Dio per propria libera e sovrana decisione. Il *Libro dell'astronomia* (*1 Hen.* 72-82) non si propone lo scopo di costituirsi come fondamento e presupposto del quadro storico apocalittico, ma serve solo a spiegare l'anno solare essenico di 364 giorni (v. sotto, pp. 480 ss.). Certe concezioni analoghe al «grande anno», come quella della equivalenza tra tempo della fine e tempo degli inizi o la teoria delle età della terra, non devono essere fatte derivare da esso, ma possono avere le proprie radici nello stesso Antico Testamento.[2] Entrambe le concezioni menzionate, del resto, sono ampiamente diffuse e comuni a tutta l'antichità.

Un parallelo significativo, da tenere fondamentalmente distinto dalla concezione ciclica del grande anno, ci è offerto dalla escatolo-

1. Sul «grande anno» in *1 Hen.* v. H.L. Jansen, *Die Henochgestalt*, 1940, 76 ss., che tuttavia sopravvaluta il suo significato. Per le catastrofi di acqua e di fuoco v. ancora Ios., *ant.* 1,69-71 e *Vit. Ad.* 49-50; cf. anche il rifiuto di questa dottrina da parte di 'El'āzār di Môda'îm (II sec. d.C.), *Zeb.* 116a e par., v. P. Volz, *op. cit.*, 336. Per la concezione del fuoco del giudizio v. sotto, p. 413 n. 3.

2. Sulla distinzione tra le «due età» e sulla corrispondenza tra tempo della fine e tempo dell'inizio v. G. Fohrer: ThLZ 86 (1960) 402 ss. 411 ss. 415 ss.; questa corrispondenza si trova già prefigurata nella profezia veterotestamentaria; cf. anche P. Volz, *op. cit.*, 113 s. 359 s. 370. 383 ss. 388 ss. Per la senescenza della terra v. *Bar. syr.* 85,10; *4 Esd.* 5,50-55; 14,10.16; in proposito cf., ad es., *Sal.* 102,27 s. o anche la diminuzione della durata della vita, nell'età dei patriarchi, secondo la visione storica di P. Su basi «materialistiche» è la medesima concezione in Lucrezio, *de rer. nat.* 2,1144-1174. Per Posidonio v. sotto, pp. 525 ss.

gia *iranica*, con il suo lineare disegno della storia, quale possiamo ricostruire grazie alla testimonianza di Teopompo (IV sec. a.C.).

Lo storico greco riferisce di più periodi storici successivi (tre o quattro), ciascuno di tremila anni, nei quali dominano alternativamente «Horomazes-Zeus» e «Ahriman-Ades». Per ulteriori tremila anni le due divinità combattono tra di loro, fino a che, dopo la vittoria di Horomazes, Ahriman scompare e per gli uomini sorge un'età di perfetta felicità. La successiva tradizione iranica riferisce di una durata del mondo di dodicimila anni, che vengono suddivisi in diversi periodi di tempo. Motivi astrologici, come per esempio il dominio di certi segni zodiacali in determinati millenni, furono variamente accolti; alla fine, in ogni caso, troviamo sempre la vittoria sul male e il sorgere del tempo della salvezza. Anche a volere ammettere – per esempio per lo «zurvanesimo» dei magusei in Asia Minore e in Siria – un influsso astrologico babilonese, fu tuttavia mantenuta una concezione lineare della storia, ed esclusa ogni possibilità di un «eterno ritorno».[1] Attraverso scritti come l'oracolo di Istaspe e la Sibilla caldea, l'escatologia iranica esercitò un considerevole influsso in Occidente.

La quarta ecloga di Virgilio, composta nel 40 a.C., ci offre un interessante esempio di come la concezione del compimento dei tempi e dell'inizio di un nuovo «grande anno», fondata su dottrine astrologiche, potesse fondersi, in una forma mista sincretistica ellenistica, con l'idea, iranica o giudaica, ma in ogni caso filtrata attraverso un modello intermedio sibillino, del definitivo avvento del tempo della salvezza, considerato come conclusione e compimento della storia. Le difficoltà che si incontrano nell'interpretazione di questo testo derivano non da ultimo dalla contraddittorietà e inconciliabilità di questi due motivi sui quali esso è costruito. Il *magnus ab integro saeclorum nascitur ordo* (v. 5, cf. v. 12) sembra tuttavia presupporre, in modo inequivocabile, la concezione, astrologicamente fondata, di un eterno ritorno.[2]

1. FGrH 115 F 65 = Plut., *Is. et Os.* 47; cf. anche F 64 sulla risurrezione, v. sotto, pp. 402 ss.; al riguardo v. Bidez-Cumont, *op. cit.* II, 72. 78 s.; A. v. Gall, *op. cit.*, 124 ss. e B.L. v. d. Waerden, *op. cit.*, 145-149. Sui più tardi Magusei e sulla loro escatologia astrale v. F. Cumont: RHR 104 (1931) 26-96 e sull'apocalittica nel mondo ellenistico-romano, sincretistica e modellata su concezioni iraniche, v. H. Windisch, *op. cit.*, 14. 26 ss. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, 1960, 53 n. 183 suppone influssi zurvanici già nella fonte di Teopompo; tuttavia nel frammento, in parte oscuro, non c'è accenno alcuno che legittimi tale supposizione. Sulla discutibilità di questa ipotesi v. R.C. Zaehner, *Zurvan*, 1955, 20 ss.

2. E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, ⁴1958, 8 ss. Per influssi iranici v. K. Kerényi: Hermes 29 (1936) 1-35; influssi babilonesi suppone H. Gressmann, *Der Messias*, 462-478. Una interessante indicazione riguardo la possibilità che Virgilio conoscesse la dottrina giudaica del messia dà H. Windisch, *op. cit.*, 60 s. Sulla contraddittorietà interna dell'ecloga v. K. Büchner, PW 2ª s. VIII, 1196: «Secondo la concezione sibillina ci si trova... in una fase conclusiva..., secondo la concezione pitagorica... del grande anno, in un momento finale». Cf. anche H. Hommel: Theologia viatorum 2 (1950) 210 ss.

Se la visione giudaico-apocalittica della storia dipenda da concezioni iraniche (e in questo caso in quale misura), o se invece sussista solo un'ampia analogia, è cosa difficile da giudicare. Innanzitutto si presentano difficoltà cronologiche, in quanto le «apocalissi» iraniche a noi note sono di età relativamente recente; inoltre sussistono anche rilevanti differenze obiettive di contenuto. Proprio la prima apocalittica, di orientamento hasidico, non era interessata a periodi cosmici astrattamente interpretati in forma dualistica, e mancava in essa una vera e propria determinazione astrologica dei medesimi – le sette settimane del mondo in *1 Hen.* 93,1-10 non sono sotto l'influsso dei sette pianeti, come invece avviene nelle speculazioni dei magusei ellenizzati, in Siria settentrionale e in Asia Minore;[1] piuttosto si interpretava la «storia del mondo», così come essa si presenta nella Torà e nei Profeti, strutturata attraverso l'idea del «disegno» di Dio, secondo la prospettiva del tempo attuale, oppresso, per volontà punitrice di Dio, da angosciose tribolazioni, e – in contrasto con ogni speculazione sulle età del mondo, fossero di carattere teoretico astrologico o dualistico mitologico – si aspettava con estrema tensione l'imminente avvento del tempo della salvezza promesso da Dio (*Dan.* 8,17: *l*^{e}*'et-qēṣ*, cf. 19; 11,35.40 ss.; 12,1 s.). Si potrebbe pensare che la concezione apocalittica della storia sia sorta e si sia sviluppata come una continuazione di più antiche ricostruzioni storiche, quali quella del Codice Sacerdotale, interpretate alla luce di un orientamento escatologico profetico. In questo caso, naturalmente, si dovrebbe presupporre un radicale processo di revisione. La storia d'Israele e dei popoli fu ancor più assolutizzata e concepita in modo unitario; essa venne anche giudicata non più a partire dal presente salvifico del culto e della legge, ma alla luce dell'ormai imminente *eschaton*. In ogni caso l'influsso straniero, derivato da altre religioni, si avverte nell'apocalittica meno nella visione complessiva della storia che in aspetti particolari.[2]

1. F. Cumont: RHR 104 (1931) 44 ss. 58 ss. Un parallelo alle dottrine dei Magusei, ricche di elementi astrologici, potrebbe ravvisarsi, nel tardo *Libro delle parabole*, nel motivo delle sei montagne di metallo (*1 Hen.* 52), che forse in origine erano sette (cf. 52,8) e corrispondono ciascuna a un pianeta. Cf. a questo proposito la scala di Mithra, Orig., *Cels.* 6,22, ed. Koetschau, GCS 2, 92; al riguardo v. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, 1960 (rist.), 52 s. In *1 Hen.* 52, tuttavia, ogni riferimento astrologico è soppresso.

2. Per l'utilizzazione di più antichi resoconti storici v. G. v. Rad, *Theologie*^{4} II, 329 s. e D.S. Russell, *op. cit.*, 207 ss., che, riguardo a P, accoglie la tesi di v. Gutschmid-Nöldeke

Le *cause della nascita* di questa nuova visione della storia e dell'apocalittica giudaica sono state da H. Ringgren individuate con ragione nella «*difficile situazione del popolo giudaico in età ellenistica*».[1] Non è certo un caso che le prime grandi «apocalissi» risalgano al tempo della riforma ellenistica e delle persecuzioni e lotte di liberazione a essa conseguenti. Esse vennero concepite dai «saggi» hasidici – nonostante il «quasi soffocante elemento di erudizione»[2] – innanzitutto come scritti di lotta e di consolazione, per infondere forza ai fedeli in un «tempo della sventura, quale non è mai stato, da quando popoli esistono» (*Dan.* 12,1). In un tempo in cui il tempio fu profanato da un culto sincretistico per iniziativa di propri connazionali (v. sotto, pp. 587 ss.), un gran numero di giudei apostatò[3] e quelli rimasti fedeli si trovarono sotto la minaccia della pena capitale, un atteggiamento ottimistico tendenzialmente conservatore, quale era stato quello del Siracide, fondato sulla certezza della retribuzione divina in questa vita e sul riconoscimento di un ordine finalistico nella creazione, non era più possibile. Se poi quella particolare «disposizione d'animo escatologica apocalittica» non svanì, più tardi, insieme con le «angustie del tempo presente»,[4] questo dipese dal fatto che agli occhi dei «pii» e dei rigoristi queste «angustie» non vennero mai meno, sino al fallimento della rivolta di Bar Kochba. Soltanto nel II secolo d.C. si conclude la storia dell'«apocalittica» giudaica. I «nemici di Dio» pertanto, sono in primo luogo le potenze del mondo. La storia del giudaismo palestinese tra Daniele e Bar Kochba è in larga misura una storia fatta di lacrime e sangue.

1. La comunità nazionale giudaica, dolorosamente provata e impegnata in una lotta disperata in difesa del proprio santuario, della

(v. sopra, p. 390 n. 1). A questa tesi, tuttavia, si oppone il fatto che la durata del mondo calcolata in quattromila anni è eccessivamente breve, e di fronte ai calcoli più tardi, che danno una somma di 5/7000 anni, non viene più menzionata. In quale misura l'apocalittica dipenda, nella sua visione della storia, dalla profezia postesilica mostra G. Fohrer: ThLZ 85 (1960) 401-420. L'apocalittica è la «forma moderna» che assume questa escatologia profetica (420). 1. H. Ringgren, RGG³ I, 464. 2. O. Eissfeldt, *Einl.*³, 717.

3. *Dan.* 11,30.32a; *1 Hen.* 90,7.26; 93,9. Cf. già la polemica del Siracide, sopra, pp. 310 s., e quanto riferiscono i libri dei Maccabei a proposito dei «senza legge» e degli apostati, v. sotto, pp. 590 ss.

4. P. Vielhauer, in Hennecke-Schneemelcher, *op. cit.*, 416; *contra* cf. G.F. Moore, *Judaism* I, 128: «which from the days of Antiochus IV to those of Domitian had apparently revived in every crisis of the history».

propria legge, della fede dei padri, abbisognava ora di una *nuova interpretazione della storia*, che consolasse gli oppressi e li incoraggiasse a perseverare, pur in una situazione apparentemente senza speranza; questa fu trovata, al di là della glorificazione del passato nell'«elogio dei padri» o nell'opera cronachistica,[1] nel disegno nascosto che Dio aveva concepito per il suo popolo e per le potenze terrene. Sotto il peso delle angosciose esperienze del presente, lo svolgimento della storia del mondo fu visto, com'è naturale, prevalentemente in luce negativa: la storia si trovava prossima alla sua fine, ormai incombente, nella sua ultima crisi. Si fa qui strada quella particolare visione del mondo, che O. Spengler, con la definizione di «mondo della caverna», ha caratterizzato come tipica della cultura «araba» al momento della sua pseudomorfosi ellenistica. Quest'atteggiamento di fondo conduce dall'apocalittica alla successiva gnosi, nutrita da fonti orientali *e* platoniche; a questo punto, naturalmente, l'unità ultima di creazione e storia, garantita dal piano salvifico di Dio, si sgretolò.

2. Lo sforzo all'apparenza disperato con cui lo scrittore apocalittico cerca di determinare il momento dell'*imminente fine della storia*, con sempre nuovi calcoli e nuove correzioni, trova la sua spiegazione proprio in questa situazione di crisi estrema:

«L'unica cosa positiva che si possa dire su questi calcoli è che essi testimoniano, in maniera storicamente condizionata, la fede nel disegno cosmico del Dio giusto, la quale si pone in energica antitesi alla visione del mondo e della storia propria dell'ellenismo, svigorita e chiusa nella sua rassegnazione di fronte alla *tyche*, il caso determinato dal destino...».[2]

L'*ardente attesa della fine vicina* che qui si esprime non deve pertanto essere giudicata in modo assolutamente negativo. Proprio essa impedì che la «visione apocalittica della storia» degenerasse a semplice teoria storico-salvifica e a dottrina speculativa delle cose prime e ultime.

3. Se adesso l'«avvento della salvezza» cessò «di essere legato all'ubbidienza del popolo»,[3] questo accadde poiché una parte consi-

1. Cf. K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, 1964, 184: «La crisi spirituale e politica del secondo secolo provoca una lacerazione... nella visione della storia del (secondo) Cronista».

2. A. Bentzen, *op. cit.*, 10. Sui calcoli per determinare la fine dei tempi v. *Dan.* 7,25; 8,14; 12,7.11 s. 3. R. Bultmann, *op. cit.*, 35.

derevole del popolo si era traviata in modo irreparabile, così che poco ci si poteva aspettare dalle proprie azioni di uomini e, in questa situazione angosciosa, ogni speranza doveva essere riposta solo sulla tempestiva realizzazione del *piano salvifico* di Dio. Nella situazione di crisi divenne manifesta l'intrinseca precarietà di ogni sforzo umano teso a creare da solo le condizioni per la salvezza.

4. Alla *libera scelta individuale* venne data un'importanza assai maggiore che nel passato, e questo perché ancora mai, nella storia giudaica, il singolo individuo era stato posto, in modo così drastico, di fronte a una scelta senza compromessi tra la fede dei padri e l'apostasia a favore di un ibrido culto giudaico sincretistico. È pure possibile che al formarsi di questa nuova tendenza non sia estraneo l'accentuato individualismo dell'età ellenistica (v. sopra, p. 249 n. 2). D'altro lato gli hasidim, che come gruppo politico si unirono alla lotta per la sopravvivenza del popolo, posero espressamente l'accento, contrariamente ai separatisti esseni di epoca più tarda, sulla responsabilità di tutto il popolo, che essi volevano chiamare nella sua unità alla conversione[1] (v. sopra, pp. 369 ss.).

5. Il fatto che il quadro storico abbracciò in definitiva l'intera *storia mondiale* come *unità*, al cui centro stava Israele, è forse da intendere anche come reazione al cosmopolitismo ellenistico, particolarmente vigoroso a Gerusalemme, che proponeva l'abbandono di quanto costituiva la natura specifica di Israele a vantaggio della solidarietà di tutti gli «elleni» nella *oikoumene*.[2] Contro questo tentativo, la concezione profetica antica, per cui il Dio d'Israele è il Dio di tutti i popoli (*Am.* 9,7) e dell'intera creazione, fu integrata in

1. Cf. *Dan.* 11,32b.33.35; *1 Hen.* 90,6-19.

2. Per il «cosmopolitismo» in età ellenistica v. il palestinese Meleagro di Gadara, sopra, pp. 185 s. n. 6. Il programma della riforma a Gerusalemme contemplava come primo punto l'abolizione di ogni steccato nei confronti dei non giudei, v. sopra, pp. 163 ss. e sotto, pp. 565 s. Il giudeo di cultura ellenistica Filone di Alessandria riprese l'ideale cosmopolitico, ma ne diede un'interpretazione contraria, considerando «cittadino del mondo» chi professava il monoteismo giudaico e legittimando in questo modo la rivendicazione missionaria, propria della fede giudaica, di rappresentare la vera «religione del mondo», v. *op. mund.* 3 (M 1,1): colui che vive secondo la «legge»; 142 (M 1,34): Adamo; *conf. ling.* 106 (M 1,420): Mosè; cf. *Ios.* 29 (M 2,46), ecc. Per la concezione della *oikoumene* v. J. Kaerst, *Die antike Idee der Oekumene*, 1903, e Idem, *Geschichte des Hellenismus* II², 270 ss.: «Sorge l'idea di una civiltà che trova il suo fondamento nella comune ragionevolezza di questo mondo» (272); cf. anche F. Gisinger, PW XVII, 2140 s. e O. Michel, ThWb V, 159 s.

un sistema «di teologia della storia», che vedeva l'intera «storia del mondo» nella prospettiva dell'elezione d'Israele e del vicino tempo di salvezza. «La storia acquista la sua unità movendo dall'escatologia».[1] Questo tentativo di una *razionalizzazione* e *sistematizzazione* deve essere inteso come analogo allo sforzo di comprendere in modo più razionale la creazione, quale esso si manifesta in *Gen.* 1-2,4a e nella successiva sapienza giudaica (v. sopra, pp. 322 ss.). Nemmeno le scuole sapienziali hasidiche poterono chiudersi di fronte a questa tendenza generale (v. sotto, pp. 424 ss.). *La visione storica dell'apocalittica è soprattutto un frutto della battaglia che il giudaismo ha dovuto combattere, in difesa della propria identità spirituale e religiosa, contro la penetrazione dello spirito ellenistico a Gerusalemme.*

bb) *Risurrezione, immortalità e giudizio*

Ai martiri che al tempo della persecuzione religiosa si lasciavano uccidere piuttosto che violare il comandamento di Dio (v. sotto, p. 595) la dottrina immanente della retribuzione, quale era stata riproposta dal Siracide in una prospettiva eminentemente apologetica, dovette certo apparire inadeguata e insoddisfacente. Se il Dio d'Israele era veramente l'onnipossente e giusto signore del mondo, al suo potere non poteva essere posto alcun limite, neppure quello della morte. Troviamo pertanto nella più antica apocalittica hasidica il primo riferimento in assoluto alla risurrezione, al giudizio e al destino dell'uomo dopo la morte. Il *problema della teodicea*, sempre posto a tema nella sapienza israelitica, cercava a questo riguardo nuove vie e nuove soluzioni. Se si prescinde da *Is.* 26,19, passo di controversa datazione, ma senz'altro più antico,[2] il primo chiaro riferimento al risveglio dei morti si trova in *Dan.* 12,2, anche se qui il motivo non è presentato come universalmente valido – al contrario di *Is.* 26,19 –, ma viene circoscritto, in modo alquanto vago, a

1. H.G. Gadamer, RGG³ II, 1490.

2. Al riguardo v. sopra, p. 373 n. 1. G. Widengren, SVT IV, 1957, 228 s. suppone in *Is.* 26,19 l'influsso dell'antica concezione semitica della forza vivificante della rugiada; anche il contesto richiamerebbe la festa cananeo-israelitica del nuovo anno, cf. H. Riesenfeld, UUÅ 11, 1948, 6 ss. 9 ss. G. Fohrer: ThR 28 (1962) 361, invece, nega che *Is.* 26,19 supponga una qualche idea di risurrezione.

«molti», di cui gli uni si sveglieranno «per la vita eterna», gli altri «per l'obbrobrio eterno». Il primo gruppo si riferisce evidentemente a quanti erano rimasti fedeli alla legge, inclusi i maestri del tempo antico (*Dan.* 12,3), il secondo ai giudei apostati.[1] Altri riferimenti alla risurrezione, databili alla medesima epoca, contengono *1 Hen.* 90,33 e l'opera di Giasone di Cirene, composta non molto tempo dopo la morte di Giuda Maccabeo e spiritualmente vicina alle dottrine hasidiche palestinesi.[2] L'idea della risurrezione deriva, nel suo particolare aspetto storico-religioso, dalla religione iranica, dove tale credenza è testimoniata già da Teopompo (IV sec. a.C.);[3] d'altra parte, tuttavia, concezioni relative alla risurrezione, grazie al mitologema della morte e rinascita di divinità della vegetazione, già da lunga pezza erano ben conosciute nell'Israele antico.[4]

1. Per le diverse proposte interpretative v. B.J. Alfrink: Bibl. 40 (1959) 355-371, la cui personale interpretazione, secondo la quale il testo intenderebbe soltanto la morte eterna del peccatore, non riesce convincente. Corretta l'interpretazione di O. Plöger, *Das Buch Daniel*, 171.

2. Sul passo controverso *1 Hen.* 90,33 v. R.H. Charles, *Enoch*, 215 e K. Schubert: BZ N.F. 6 (1962) 192. Su Giasone di Cirene v. sopra, p. 209 nn. 2 e 5.

3. Per Teopompo v. FGrH 115 F 64, secondo Diog. Laert. 1,9 e Enea di Gaza (V sec. d.C.); cf. anche F 65 (parte conclusiva) e Bidez-Cumont, *op. cit.* II, 68 e 70. Al riguardo v. A. v. Gall, *op. cit.*, 149 s.; Hdt. 3,62, invece, difficilmente potrà essere addotto come testimonianza. Le *Gatha* non conoscono ancora la risurrezione, nota solo a partire dall'Avesta recenziore, v. *Yašt* 19,11.89, ed. H. Lommel, 1922, 177. 185 e *Bundahišn* 30,7 = E.W. West, *Pahlawi Texts* I, 123; al riguardo v. A. v. Gall, *op. cit.*, 105 ss. 108 ss.; cf. anche Bousset-Gressmann, 510 n. 3. È possibile che la speranza giudeo-cristiana nella risurrezione abbia a sua volta influenzato quella iranica, v. C.M. Edsman, RGG³ I, 691.

4. Cf. *Os.* 6,2 e al riguardo Robinson-Horst, *Die Zwölf kleinen Propheten*, 1964, 25; *Ez.* 37,1-14, e, per tutta la questione, W. Baumgartner, *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*, 1959, 124-146; H. Riesenfeld, *op. cit., passim*, e G. Widengren, *op. cit.*, 226 ss. Ma neppure ai greci l'idea della risurrezione era completamente estranea. Non solo essi conoscevano da lunga data i miti di morte e rinascita relativi a divinità del Vicino Oriente, ma sapevano di singoli uomini risuscitati dopo la morte con un particolare intervento miracoloso o per il fine di ottenere una rivelazione, v. sopra, p. 385, e cf. il mito di Er, Plat., *resp.* 10,614b ss., del quale si servirono i Padri della chiesa come argomento per dimostrare la risurrezione, v. Ganschinietz, PW X, 2413 s.; Philostr., *vit. Ap.* 4,45 = P. Fiebig, *Antike Wundergeschichten*, 1911, 26, e i morti richiamati in vita da Asclepiade, Plin., *nat. hist.* 7,124 e Apul., *flor.* 19 = *op. cit.*, 18 s., cf. A. Oepke, ThWb II, 369. I. Lévy, *La Légende de Pythagore*, 255 s. e, sulla sua scorta, T.F. Glasson, *op. cit.*, 26 ss. richiamano l'attenzione, tra l'altro, sul fatto che anche la metempsicosi orfico-pitagorica può essere intesa come analoga all'idea della risurrezione. Tuttavia questa concezione dell'«infinito ciclo delle generazioni» (v. M.P. Nilsson, GGR² I, 695), informata dal principio prettamente individualistico della sopravvivenza dopo la morte, non era accettabile per l'escatologia giudaica, che rimase *sempre rivolta alla continuità del popolo*; in epoca successiva,

Singolare è il fatto che nelle più antiche testimonianze apocalittiche il *modo in cui si immagina avvenga la risurrezione* è tratteggiato in termini estremamente vaghi. Nulla viene detto riguardo alla forma alla quale l'uomo, nel tempo escatologico, sarà restituito.[1] In Daniele abbiamo a questo proposito l'innesto di motivi *astrali*:

> «I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento,
> e quanti hanno condotto molti alla giustizia come stelle
> per l'eternità e per sempre (*Dan.* 12,3).

I «saggi», in quanto maestri apocalittici e guide spirituali del popolo (11,33-35), partecipano in modo particolare della gloria celeste e astrale. Pure *Is.* 26,19 ha, con la «rugiada di luci», una componente astrale. *1 Hen.* 104,2 riprende questo motivo da *Dan.* 12,2:

«Come stelle luminose (φωστῆρες, cf. *Fil.* 2,15) nel cielo voi risplenderete e brillerete, le porte del cielo vi si aprono».[2]

Forse è qui prefigurata un'idea che avrà particolare importanza presso gli esseni: i pii, nel tempo della salvezza, vivranno in stretta comunione con gli angeli: «Stelle e angeli devono essere spesso considerati come *una* cosa sola».[3]

Questa concezione potrebbe essere una versione giudaica dell'idea della «*immortalità astrale*», straordinariamente diffusa in età ellenistica tanto nella filosofia e nella poesia, quanto nelle credenze popolari. Già *Eccl.* 3,21 aveva respinto l'idea che il «soffio vitale» dell'uomo salga «verso l'alto». F. Cumont ha cercato di ricondurre ai magusei dell'Asia Minore, profondamente influenzati da speculazioni iraniche e babilonesi, la dottrina dell'immortalità astrale, che nel mondo greco affiora la prima volta con i pitagorici, e successivamente è attestata in Platone e nella sua scuola. Questa supposizione viene però giustamente respinta da M.P. Nilsson. L'idea che uomini dopo la loro morte diventino stelle compare già in Aristofane (*pax* 832 ss.)

invece, i rabbi poterono accogliere la dottrina della preesistenza dell'anima: v. sopra, p. 356 n. 1. Questa circostanza fa luce anche sulla questione sollevata da W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, rist. 1960, 68, spiegando perché l'idea della trasmigrazione delle anime sia assente tanto nell'escatologia giudaica quanto in quella iranica.

1. Sulla speranza di risurrezione nel giudaismo più antico v. P. Volz, *Eschatologie*[2], 230 ss. 237 ss.; Bousset-Gressmann, 269 ss., che, con ragione, segnalano la «grande oscurità» al riguardo nelle parti più antiche di *1 Hen.* Cf. anche K. Schubert: BZ N.F. 6 (1962) 177-214 e, soprattutto per gli esseni, Idem: WZKM 56 (1960) 154-167, nonché, con particolare riferimento a *1 Hen.*, P. Grelot: RQ 1 (1958/59) 112-131.

2. Testo secondo C. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek*, Studies and Documents 8, 1937, 71, cf. *1 Hen.* 43; 46,7; *Dan.* 8,10; *Bar. syr.* 51,10 ss.

3. P. Volz, *op. cit.*, 400, cf. 399-401 e A. Dupont-Sommer: REG 62 (1949) 80-87 a proposito di *Sap.* 3,7.

e in alcune iscrizioni sepolcrali greche – un indizio del carattere popolare di questa credenza –, e pure finanche in un'iscrizione giudaica – tuttavia di epoca tarda – in Cilicia.[1] Un epigramma funerario di Antipatro di Sidone (v. sopra, p. 184) associa forse il termine ἀν(ά)στασις, nel senso di «ascesa», direttamente all'idea dell'immortalità astrale:

«Beato per sempre il popolo, che l'ascesa di Eraclea
su vaste nubi celesti procurò»
δᾶμος ἀεὶ μακαριστός, ὃς ἄνστασιν
(cong. in luogo del tradito ἄστεσιν) Ἡρακλείης
οὐρανίων νεφέων τεῦξεν ἐπ'εὐρυάλων
(*Anth. Gr.* 7,748 vv. 7 s. Beckby).

Un caso particolare costituisce il *risalto attribuito ai saggi* nella descrizione della risurrezione. Questo tratto caratteristico corrisponde alla «sovrelevazione metafisica dei valori culturali»,[2] che, generalmente diffusa in età ellenistica, trova peculiare espressione nelle iscrizioni funerarie. Un esempio significativo ci è offerto dal graffito inciso sulla tomba di Petosiris, nobile sacerdote di Thot, databile alla metà del III sec. a.C.:

Πετόσειριν αὐδῶ τὸ(ν) κατὰ χθονὸς νέκυν,
νῦν δ'ἐν θεοῖσι κείμενον μετὰ σοφῶν σοφό(ν).[3]

L'Antico Testamento conosceva, in modo simile a Omero, solo l'idea di un «*mondo infero*» (*šᵉ'ôl*), dove i defunti conducono un'esistenza larvale e inconsistente; ancora il Siracide (14,12.16 s.) condivide questa concezione. Nel libro angelologico *1 Hen.* 12-36, pur esso di età preessenica (v. sopra, p. 363 n. 1), si trovano per la prima volta nel giudaismo – nel contesto dei viaggi immaginari di Enoc in cielo e nel mondo infero – particolareggiate descrizioni del favolo-

1. F. Cumont, *Lux perpetua*, 1949, 142-288; *contra* v. M.P. Nilsson, *Opuscula selecta* III, 250-265 e Idem, GGR² II, 278 ss. 491 ss.; cf. già Plat., *Tim.* 41d-e: il numero degli astri corrisponde a quello delle anime umane, a ogni astro viene assegnata un'anima. Su *Eccl.* 3,21 v. sopra, p. 263 n. 2; cf. *Sir.* 40,11. Per l'iscrizione giudaica v. CIJ II, 43 s. nr. 788, cf. anche *1 Hen.* 100,10: dalle stelle gli angeli osservano gli uomini. V. inoltre E. Bickerman(n): Syria 44 (1967) 145 ss.

2. H.I. Marrou, *Geschichte der Erziehung*, 1957, 149 s., cf. 535 s. n. 8. V. anche Cic., *Tusc.* 1,19,45; Manilius 1,758 ss.; Verg., *Aen.* 6,661 ss., da confrontare con la descrizione orfica del mondo infero, M. Treu: Hermes 82 (1954) 30 ss.

3. W. Kroll, PW XVI, 2164 s. Il tempio sepolcrale del sacerdote risale alla metà del IV sec. a.C., ma presenta già elementi stilistici greci. V. M. Rostovtzeff, HW I, 64 e tav. XII (con bibliografia). Cf. l'iscrizione sepolcrale di Dionisia, sacerdotessa di Iside, da Megalopoli, II/III sec. d.C.: ἄστρ'ἔβα, ὡς ἀνόσως ᾤχετ'ἐς ἡμιθέους, W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, nr. 317 r. 13 e l'iscrizione da Smirne, sec. I/II d.C., con Hermes come intercessore e psicopompo: οἰκεῖν ἐν μακάρεσσι κατ'οὐρανὸν ἀστερόεντα, χρυσείοισι θρόνοις παρήμενον ἐς φιλότητα. Una ricompensa analoga, destinata però all'uomo di stato retto e meritevole, in Cic., *rep.* 6,13,13.

so regno dei morti, collocato a nord-ovest, al di là del mare, che presentano numerosi punti di contatto con le rappresentazioni dei miti greci e babilonesi:

Il fiume di fuoco corrisponde al Piriflegetonte, altri fiumi pressappoco ai fiumi infernali Stige, Acheronte e Cocito (17,5 s.); non manca nemmeno il grande Oceano, nel quale sfociano tutti i fiumi (17,5.7 s.; 18,10). Verisimilmente questa «geografia mitologica» nasce da una mescolanza di elementi greci e babilonesi come ha dimostrato, con accurata indagine, P. Grelot, che tuttavia sopravvaluta forse il significato dei paralleli con l'epopea di Gilgamesh. I miti relativi al regno dei morti costituivano patrimonio comune del mondo greco – tanto più che essi traevano origine, tra l'altro, dalla descrizione dell'*Odissea* (cf. ad es. 10,508-515). Anche a Gerusalemme, presumibilmente, si leggeva Omero, al tempo della fondazione del ginnasio (v. sopra, pp. 167 s.).[1]

Nel lontano Occidente, su una montagna rocciosa (cf. *Od.* 10, 515; 24,11), viene mostrato a Enoc il luogo dove si radunano «gli spiriti delle anime dei morti» (τὰ πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν νεκρῶν).[2] Un luogo luminoso con una sorgente – il pensiero corre alla rappresentazione orfica dei Campi Elisi, con la sorgente Mnemosyne[3] – è per «gli spiriti dei giusti», altri due (o tre) luoghi oscuri sono per i peccatori. Nel primo vengono puniti tra i tormenti, sino al giorno del giudizio, coloro che in terra hanno avuto vita feli-

1. Cf. *Od.* 4,561 s.; 10,513 ss.; 24,11 ss.; al riguardo v. già A. Dieterich, *Nekyia*, 1893, 218; inoltre R.H. Charles, *Enoch*, 38: «full of Greek elements» e T.F. Glasson, *op. cit.*, 8-19. Preciso e approfondito, ma troppo sbilanciato a favore dell'ipotesi babilonese, è il confronto istituito da P. Grelot: RB 65 (1958) 33-69; cf. spec. 68. Dal momento che l'autore ammette una mediazione fenicia o siriaca, potrebbe esserci qui stato anche influsso greco. Soprattutto l'idea di una punizione e di una ricompensa ultraterrene sarà difficilmente di origine babilonese. Sui parallelismi tra la raffigurazione dell'Oltretomba in Grecia e a Babilonia v. già Ganschinietz, PW X, 238 ss.

2. *1 Hen.* 22; testo greco in R.H. Charles, *Enoch*, 298 (la citazione riguarda il v. 3). Il testo, purtroppo, è parzialmente corrotto, v. Bousset-Gressmann, 270. Una distinzione tra *pneuma* e *psyche* non è possibile, v. P. Grelot: RQ 1 (1958/59) 116. Le interpretazioni di T.F. Glasson, *op. cit.*, 14 ss. e di K. Schubert: WZKM 56 (1960) 159 e Idem: BZ N.F. 6 (1962) 192, sulla scorta di R.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, ²1947, 83, sono entrambe poco convincenti. La tripartizione nel giudizio delle anime era conosciuta anche dalla scuola di Šammai, *tSanh.* 13,3 (r. 434), v. Bill. IV, 1178 e J. Baer: Zion 25 (1960) 5 ss., che in questa dottrina farisaica ravvisa influssi orfici e suppone una composizione del testo in età maccabaica. Per la sopravvivenza del motivo nel giudaismo v. R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, 1957, 177 ss.

3. M.P. Nilsson, GGR² II, 237 ss. 240; sulle laminette auree orfiche come lasciapassare dei defunti v. O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, ²1963, 104 ss. fr. 32a; cf. anche S. Eitrem, PW XV, 2267 s. e Ganschinietz, PW X, 2402 s.

ce; nell'altro ci sono i peccatori che hanno subìto la loro punizione già durante la loro esistenza terrena. Questi ultimi nel giorno del giudizio non vengono puniti, ma nemmeno vengono ridestati. Una tale ripartizione del regno dei morti, associata alla concezione di una retribuzione oltre la morte, è per il giudaismo una novità assoluta. Solo adesso penetra nella coscienza di larghi strati del popolo giudaico l'idea, accolta dapprima dagli hasidim e da essi divulgata, che l'«anima» dopo la morte potrebbe avere un destino differenziato, ed essere, a seconda dei casi, punita o ricompensata. Le dottrine orfico-pitagoriche già da lungo tempo avevano reso familiare questa concezione al mondo greco; essa è attestata tanto presso i filosofi, come Platone e gli stoici, quanto nei misteri e nelle credenze popolari.[1] Si può osservare al tempo stesso l'influsso evidente dell'antropologia greca. L'anima si separa dal corpo e successivamente, a determinate condizioni, ne riprende possesso al momento della risurrezione, che ancora non ci si raffigura in modo compiuto e coerente. Anche il «viaggio celeste», effettuato per accedere alla rivelazione (v. sotto, pp. 418 s.), può adesso essere rappresentato come separazione dell'anima dal corpo.[2] Nel complesso si riceve l'impressione che questa dottrina ancora non sia stata meditata e approfondita nei nessi concettuali interni che la costituiscono. In *Dan.* 12,2 e *1 Hen.* 22 la risurrezione è attestata nella sua duplice forma (ricompensa e castigo), ma rimane ancora incompleta e non vale per tutti i morti; in *1 Hen.* 27 i giusti e i dannati vengono trasportati a Gerusalemme, e questi ultimi vengono giudicati nella valle di Hinnom al cospetto dei giusti. Rappresentazioni spiritua-

1. Le concezioni greche sono già molto antiche, v. E. Rohde, *Psyche*[2] I, 289 ss.: Eleusi; II, 208 ss. 274 ss.: Pindaro e Platone; 366 ss.: credenze popolari e misteri. Cf. anche la raccolta di materiale in L. Ruhl, *De mortuorum iudicio*, RGVV II,2, 1903, 34 ss. e *passim*, e in M.P. Nilsson, GGR[2] I, 672 ss. 688 ss.: Eleusi e orfismo; 815-826: età classica e Platone; II, 239 ss.: età ellenistica, cf., ad es., Ps. Plat., *Ax.* 371a ss. (v. sotto, p. 432 n. 1), al riguardo v. F. Cumont, CRAI, 1920, 272-285. Per lo stoicismo v. M.P. Nilsson, GGR[2] II, 59 s. e F. Cumont, *Lux perpetua*, 113 ss.; cf. Zenone, SVF I, 40 nr. 147 = Lattanzio, *inst.* 7,20: *esse inferos... et sedes piorum ab impiis discretas: et ilios quidem quietas et delectabiles incolere regiones, hos vero luere poenas in tenebrosis locis*; cf. Tertull., *anim.* cap. 54. Per i misteri v. M.P. Nilsson, *op. cit.* II, 350. 367 e F. Cumont, *op. cit.*, 235-274. Per le credenze popolari v. W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, 1960, indice 371, v. sotto «Stätte (Haus) der Frommen»; cf. anche nr. 209, III/II sec. a.C.: isole dei beati e giudizio delle anime, e nr. 216, II sec. a.C.: preghiera al guardiano dell'Ade, perché indichi la via per raggiungere la sede dei pii.

2. P. Grelot: RQ I (1958/59) 119 ss. e D.S. Russell, *op. cit.*, 149 ss.

lizzate e altre realistiche coesistono le une a fianco delle altre, in un quadro complessivo relativamente poco coerente.[1]

Questa mancanza di unità si manifesta anche nel fatto che nella diramazione essenica degli hasidim l'idea della risurrezione dei corpi a tal punto si ritirò sullo sfondo, che dobbiamo chiederci se in questo caso il concetto sia ancora pertinente e legittimo, o se piuttosto la salvezza escatologica non consistesse per questo gruppo nella comunione celeste degli spiriti superiori con gli angeli (v. sotto, pp. 455 s.). Non solo Giuseppe insiste sul fatto che essi – probabilmente in modo simile a quello dei pitagorici (v. sotto, pp. 501 ss.) – credevano all'immortalità dell'anima, a una dimora dei beati e a un luogo di punizione, ma anche *Iub.* 23,30 ss. sembra confermare questa notizia:[2]

«E allora il Signore sanerà i suoi servi, ed essi sorgeranno e vedranno profonda pace e respingeranno i loro nemici, e i giusti vedranno e ringrazieranno e gioiranno in eterno di gioia e vedranno nei loro nemici tutta la loro condanna e tutta la loro maledizione. E le loro *ossa riposeranno nella terra e il loro spirito avrà molta letizia*, ed essi riconosceranno che il Signore è colui che tiene giudizio ed esercita clemenza...» (traduzione secondo E. Littmann, in E. Kautzsch, *Die Apokryphen* II, 80).

Espressioni analoghe si incontrano nei discorsi parenetici in *1 Hen.* 103,2 ss.:

«Io conosco questo mistero (cf. *1 Cor.* 15,51): infatti ho letto le tavole celesti e ho visto il libro dei santi (testo secondo la versione etiopica) ... che bene, gioia e onore sono preparati e fissati per iscritto per le *anime* dei 'pii' che sono morti (ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀποθανόντων εὐσεβῶν). E i vostri *spiriti* (πνεύματα) si rallegreranno e non andranno in rovina... E voi, voi anime dei peccatori, quando morite, diranno su di voi: Beati sono i peccatori in tutti i giorni che hanno visto nella loro vita, sono morti in gloria e durante la loro vita nessun giudizio è stato fatto per essi. Voi dovete sapere che le

1. V. ad es. *1 Hen.* 5,7-9: la lunga vita nel tempo della salvezza, cf. 25,6 e, al riguardo, T.F. Glasson, 29 ss.

2. V. in proposito P. Grelot: RQ 1 (1958/59) 122 s. e K. Schubert: WZKM 56 (1960) 159 e Idem: BZ 6 (1962) 193; l'interpretazione di K. Schubert, tuttavia, non trova riscontro nel testo. Per l'escatologia essenica secondo Giuseppe v. *bell.* 2,154-159 e *ant.* 18,18, che ha una forte coloratura platonicheggiante. Come ha dimostrato P. Grelot, *op. cit.*, 113 ss. 127 ss., Giuseppe potrebbe essersi fondato sulle concezioni escatologiche delle parti più antiche di *1 Hen.* e sul libro dei *Giubilei.* Per ulteriori indicazioni bibliografiche sul problema della risurrezione presso gli esseni v. K. Schubert: WZKM 56 (1960) 154 s. nn. 3-5 e gli *addenda*: BZ 6 (1962) 202 n. 83; cf. anche P. Grelot, *op. cit.*, 123 n. 25.

vostre *anime* saranno fatte scendere agli inferi, e lì saranno in grande afflizione...».[1]

Accanto a passi come questo si trovano pure, nei discorsi parenetici, isolate affermazioni riguardo il pacifico sonno di morte dei pii, dal quale essi «sorgeranno» nel tempo stabilito da Dio.[2] Anche negli scritti di Qumran solo in due passi è suggerita la possibilità della «risurrezione», altrimenti si parla, senza alcuna coloratura descrittiva, di «vita eterna», «gioia eterna» e «salvezza eterna».[3] Inoltre nel frammento noachico *1 Hen.* 69,11 l'originaria immortalità di Adamo viene menzionata in un modo che ricorda *Sap.* 2,23 s.[4] È quindi comprensibile che l'antropologia escatologica hasidico-essenica costituisca un problema molto dibattuto negli studi. Mentre P. Grelot, richiamandosi alle parti più antiche di *1 Hen.* e a *Iub.*, nega nel modo più assoluto che gli esseni conoscessero l'idea della risurrezione, e considera le loro concezioni escatologiche come una fase preparatoria che prelude alla fede nell'immortalità così come essa si esprime in *Sap.* 2-5,[5] K. Schubert, invece, ritiene che quest'idea possa presupporsi anche presso di essi, per quanto in forma ridotta e incompleta rispetto a elaborazioni dottrinali di epoca successiva. La questione, in sostanza, verte sulla definizione che si intende dare all'idea di «risurrezione». Anche K. Schubert, infatti, esclude che si possa intendere «una risurrezione concreta e materiale della carne», nel senso dei «singoli corpi dei morti» e parla «solo di una nuova vita dell'anima e del corpo» o, con cautela ancora maggiore, «di una risurrezione dell'anima provvista di funzioni corporee».[6]

A questo proposito è necessario fare osservare che per il pensiero stoico, ad esempio, la distinzione tra anima e materia era soltanto relativa. L'anima stessa era solo un «corpo (σῶμα) formato di parti sottili» e costituito di sostanza ignea.[7] È possibile che a questa concezione non fossero estranee le

1. Testo secondo C. Bonner, *op. cit.*, 63 s.; a p. 8 r. 3, tuttavia, bisogna leggere, in accordo con la versione etiopica, τῶν ἁγίων ο τὴν ἁγίαν, e non ἀναγκαίαν. Cf. anche 102,4 ss.

2. *1 Hen.* 91,10; 92,3; 100,5.

3. Cf. 1QH 6,29 s.34 s.; 11,10-14; in proposito v. K. Schubert: WZKM 56 (1960) 155 ss. e Idem: BZ N.F. 6 (1962) 202 ss. Sulla terminologia escatologica relativa alla salvezza v. sotto, p. 455; al riguardo cf. J. Becker, *Das Heil Gottes*, 1964, 69 s. su 1QH 7,14 s.

4. P. Grelot, *op. cit.*, 117.

5. P. Grelot, *op. cit.*, 123: «elle suppose l'immortalité de l'âme ou de l'esprit...; elle exclut la résurrection du corps».

6. K. Schubert: BZ 6 (1962) 204 e Idem: WZKM 56 (1960) 158 s.

7. M. Pohlenz, *Stoa* I, 86. 93; II, 50: cf. la definizione in SVF II, 218 nr. 780 secondo Ga-

origini semitiche di questo indirizzo di pensiero. La medesima connessione è senz'altro significativa anche per l'idea di risurrezione in Paolo (*1 Cor.* 15,44.50; *Fil.* 3,21).

La dottrina della risurrezione manca ancora presso gli esseni di quella concretezza e materialità che si ritroverà più tardi nei farisei.[1] Soltanto nel *Libro delle parabole*, non essenico e risalente al I sec. a.C., nell'ancora più tardo *4 Esd.* e in *Bar. syr.* l'idea della risurrezione si presenta delineata con contorni più nitidi e sicuri.[2] L'influsso della «escatologia» ellenistica sembra così essere stato più intenso nella prima apocalittica essenica hasidica che in epoca successiva, e infatti anche per i greci l'idea di un ritorno in vita del vecchio corpo di carne era difficilmente accettabile. Tanto più è sorprendente, pertanto, che essa poté prendere piede anche nella diaspora di lingua greca:

Nella *quarta Sibilla*, composta nel tempo immediatamente successivo alla distruzione di Gerusalemme, dopo la descrizione del giudizio di fuoco, derivato probabilmente dall'idea stoica della *ekpyrosis*, si legge: «Poi Dio stesso plasma in nuova forma la polvere e le membra degli uomini, e fa i mortali così come essi erano un tempo. E poi viene il giudizio...».[3]

Anche questo esempio è una prova di come forme rappresentative presuntivamente «giudaiche semitiche» ed «ellenistiche» non fossero peculiari ed esclusive rispettivamente del giudaismo palestinese e della diaspora occidentale, ma coesistessero insieme tanto

leno: ψυχή ἐστιν – κατὰ δὲ τοὺς Στωϊκοὺς σῶμα λεπτομερὲς ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον e II, 217 nr. 773: πνεῦμα... ἔνθερμον καὶ διάπυρον; cf. anche il platonico Eraclide Pontico (IV sec. a.C.), che chiamava l'anima un αἰθέριον σῶμα φωτοειδές, v. Daebritz, PW VIII, 476, 26 ss. Secondo Eratostene l'anima possedeva sempre un corpo, c'erano solo diverse gradazioni di sottigliezza, v. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* II, 525 s. In proposito cf. L. Ginzberg, *Legends* I, 140. Nella trasformazione di Enoc in *metatron*, il suo corpo diventa «fuoco celeste» = *3 Hen.* 15 (ed. Odeberg).

1. K. Schubert: BZ 6 (1962) 208 ss. e P. Volz, *op. cit.*, 234 ss. 250; Bill. IV, 815 s. (*Gen. r.* 14,5); 948 (*Gen. r.* 95,1); 1175 (*Sanh.* 91b e *Eccl. r.* 1,4): la risurrezione con i difetti del corpo, cf. anche R. Mach, *op. cit.*, 195 ss.

2. *1 Hen.* 51,1-3; 61,5; 62,14 s.; *4 Esd.* 7,32.75-101; *Bar. syr.* 50,2 ss.; 51,1 ss. ecc.

3. *Sib.* 4,180 s., traduzione secondo A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*, 1951, 120. Cf. anche Ps. Focilide 102-108, ed. J. Bernays, 1856, il divieto di sezionare cadaveri, e l'*Apocrifo di Ezechiele* in Epiph., *panar.* 64,70,5, GCS Holl II, 515 rr. 24 ss., v. P. Volz, *op. cit.*, 244. Giuseppe, *bell.* 2,163, apporta una correzione di tipo ellenizzante alla dottrina farisaica della risurrezione, v. anche *ant.* 18,14 e *Ap.* 2,218. Per le più tarde concezioni rabbiniche riguardanti l'ascensione dell'anima dopo la morte, derivate pur esse dal circostante ambiente orientale ellenistico, v. R. Mach, *op. cit.*, 181 ss.

nell'uno quanto nell'altra. Inoltre, come mostra l'esempio degli esseni, una forma spiritualizzata dell'attesa di salvezza individuale dopo la morte non dovette necessariamente escludere la speranza orientata verso il vicino *eschaton*.

Alla risurrezione, ovvero alla vita eterna, era associato il giudizio. Già le più antiche apocalissi hanno rappresentato questo motivo, talora con ricchezza di particolari descrittivi (v. *Dan.* 7,9-14; *1 Hen.* 90,15.18-26 e 91,14 s.). Il giudizio riguarda gli imperi universali sacrileghi, soprattutto l'ultimo, i settanta angeli delle nazioni, i guardiani ribelli di *Gen.* 6, i giudei apostati, in sostanza tutti gli «empi».[1] In questo senso l'idea universale del giudizio viene a integrare il quadro storico universale. Tuttavia immagini, scene e concezioni variano notevolmente da un testo all'altro. Analogamente a quanto accade per il modo in cui ci si raffigura la «risurrezione», non si arriva, insomma, alla definizione di una «dogmatica del giudizio», con caratteri costanti e immutabili. Descrizioni di visioni sono refrattarie a essere fissate in un sistema coerente e regolare.

L'idea del giudizio e della retribuzione trova la sua espressione più nitida e vigorosa nei discorsi parenetici di *1 Hen.* 92-104.[2] Qui agli empi vengono minacciati, fra esclamazioni di dolore continuamente ripetute, la morte di spada per mano dei pii nella guerra santa escatologica, la condanna nel giudizio finale, eterni tormenti negli inferi e l'annientamento nel fuoco del giudizio, col quale non

1. Diversi tratti sono comuni, altri sembrano tra loro contraddittori, v. *Dan.* 7,11 e *1 Hen.* 90,18.25: l'annientamento delle potenze nemiche di Dio e la punizione del fuoco; *Dan.* 7,9a e *1 Hen.* 90,20a: sistemazione dei troni per il collegio dei giudici. In *1 Hen.* 90, 21 i sette arcangeli appaiono in funzione di assistenti, forse in riferimento alla corte giudicante presupposta in *Dan.* 7,10c.22. *Dan.* 7,10c = *1 Hen.* 90,20b: apertura dei libri sigillati, cf. *Dan.* 12,1 e *1 Hen.* 89,61 ss.70 s.; 90,17; 97,6. *Dan.* 7,11.21 presenta invece una significativa differenza: qui, infatti, il quarto impero viene annientato senza intervento umano, in modo miracoloso, e il «potere» e il «regno» vengono consegnati a Israele, mentre in *1 Hen.* 90,19; 91,12 Israele riceve la spada per annientare i nemici nella battaglia escatologica; cf. anche *Dan.* 9,27 e 11,45. Questa contraddittorietà si mantenne per tutta l'apocalittica giudaica sino al tempo delle grandi rivolte antiromane. Non risulta con chiarezza, poi, chi partecipa alla «risurrezione per il giudizio», o se una tale risurrezione ha effettivamente luogo: cf. *Dan.* 12,2; *1 Hen.* 90,26.32, cf. 22,11.13; 27,2. Per la concezione del giudizio in generale v. Bousset-Gressmann, 257 ss.

2. Per la datazione v. R.H. Charles, *Enoch*, LIII s. (probabilmente troppo tardi); *contra*, con ragione, v. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 839 e O.H. Steck, *Israel*, 154 n. 4: età preessenica, ovvero prima del 150 a.C. circa; cf. anche K. Schubert: BZ 6 (1962) 196 s. Due frammenti vennero ritrovati a Qumran, v. C. Burchard, *op. cit.* II, 33 s.; i capitoli 105 e 108 sono secondari, v. C. Bonner, *op. cit.*, 4. Cf. adesso J.T. Milik, *Dix ans*, 360 ss.

è tuttavia chiaro se i peccatori vengano completamente annientati o puniti per l'eternità.[1]

Un'importante funzione svolgono nel giudizio i «*libri celesti*» o le «*tavole celesti*», su cui Michele, Enoc o anche gli angeli fissano per iscritto tutte le azioni degli uomini, particolarmente i loro peccati. Il libro con i nomi di coloro che sono destinati rispettivamente alla vita o alla morte è un diffuso motivo veterotestamentario, mentre proviene da Babilonia l'idea di tavole celesti con testi di leggi o commemorativi.[2] Anche la mitologia greca, tuttavia, conosceva il motivo del libro di Zeus, in cui il dio registrava tutte le azioni degli uomini, per poi punire o premiare in modo corrispondente.[3] In età ellenistica troviamo questo motivo nel prologo del *Rudens* di Plauto, che lo ha derivato da Difilo, poeta della commedia «nuova». In questo caso le stelle – qui Arturo – osservano, per incarico di Giove, le cattive azioni degli uomini, per poi registrarle per iscritto.[4] A questo motivo corrisponde la notizia che Diodoro riferisce a proposito dell'astrologia caldea: trenta(sei) stelle sorvegliano, una metà di esse la regione celeste sopra la terra, l'altra

1. Morte per mano dei pii: 95,3; 96,1; 98,10.12; 99,16; 100,1 ss. Castighi nell'Oltretomba: 97,10; 99,14; 100,4 ss.; 102,11. Giudizio finale: 96,8; 97,1.5 ss.; 98,9; 104,5. 103,8 sembra suggerire l'idea di una punizione eterna dopo la morte, cf. 22,11; 27,2. Tipica è pure la formula, probabilmente derivata da *Is.* 48,22; 57,21, per cui gli empi «non hanno pace» *'ēn šālôm* = οὔκ ἐστιν χαίρειν, v. *1 Hen.* 94,6; 98,11.16; 99,13; 102,3; 103,8, e, per gli angeli ribelli (οὔκ ἐστιν εἰρήνη), 12,5 s.; 13,1; 16,4; al riguardo v. P. Volz, *op. cit.*, 320 s.

2. Al riguardo (con inclusione dei paralleli veterotestamentari) v. Bousset-Gressmann, 258 e P. Volz, *op. cit.*, 303 s. Questi libri celesti contengono o i nomi di coloro che sono destinati alla vita o alla morte, oppure le azioni degli uomini. Entrambe le cose, tuttavia, possono trovarsi associate nelle scene di giudizio, v. sopra, p. 411 n. 1. Il motivo ricorre con particolare frequenza nella *Apocalisse dei simboli di animali*, in cui Michele scrive il libro, e nei discorsi parenetici: v. 89,61 ss.70 s.76 s.; 90,17.20; 97,6; 98,7.8; 104,7; 108,10. Una particolare concezione è quella sottesa alle tavole della legge e del destino, un motivo che ricorre soprattutto negli scritti essenici, improntati di una visione rigidamente deterministica; v. *Iub. passim*, cf. tuttavia anche *1 Hen.* 81,1 s.; 93,1-3, al riguardo v. R.H. Charles, *Enoch*, 91 s. su 47,3; P. Volz, *op. cit.*, 290 ss. e F. Nötscher, *Vom Alten zum Neuen Testament*, 72-79. La medesima concezione è probabilmente da presupporre anche a Qumran in 1QS 10,6.8.11; 1QH 1,24; 1QM 12,3 e CD 20,19, cf. anche M. Testuz: Semitica 5 (1955) 38 rr. 3 e 5 e J. Starcky: RB 63 (1956) 66. Questa forte accentuazione del motivo della predeterminazione risale alla religione astrale babilonese, v. H.L. Jansen, *op. cit.*, 46 s. 68. 75; F. Nötscher, 180 n. 48. Le tavole tuttavia hanno adesso la funzione di esprimere l'immutabile volontà di Dio, e non hanno più, pertanto, alcun diretto significato astrale. Cf. adesso M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*, 58 ss.

3. Cf. ad es. Euripide, fr. 506 Nauck², inoltre la raccolta di materiale in L. Ruhl, *De mortuorum iudicio*, RGVV II,2, 1903, 101 ss. e M.P. Nilsson, GGR² II, 196 s. (a n. 5 di p. 196 integrazioni all'elenco di L. Ruhl); v. anche G.H. Maccurdy: JBL 61 (1942) 218 ss., con riferimenti al più tardo *Testamento di Abramo*.

4. Plaut., *Rudens* prol. 9 ss., al riguardo v. E. Fraenkel: ClassQ 36 (1942) 10-14; H. Windisch, *op. cit.*, 86: «una delle più belle testimonianze di religiosità pagana»; M.P. Nilsson, GGR² II, 276.

metà quella posta al di sotto. Ogni dieci giorni avviene uno scambio di messaggeri, nel senso che una stella della sfera superiore è inviata alle stelle di sotto, una stella della sfera inferiore alle stelle di sopra.[1] Un parallelo a questa concezione troviamo in *1 Hen.* 100,10: «Sappiate ora che gli angeli in cielo dal sole, dalla luna e dalle stelle investigano le vostre azioni per scoprire i vostri peccati...».[2] Anche l'idea del giudizio sembra così che sia stata contaminata con motivi di origine astrale e babilonese.

La punizione, o l'annientamento, degli angeli ribelli si compie – sul modello di concezioni veterotestamentarie – soprattutto per mezzo del *fuoco*, secondo uno schema rappresentativo che in parte poteva quasi avvicinarsi alla dottrina della *ekpyrosis*.[3]

I diecimila anni di pena a cui, nei due passi paralleli *1 Hen.* 18,16 e 21,6, sono condannate le sette stelle che «vengono rotolate nel fuoco», perché hanno trasgredito l'ordine del Signore e non si sono levate nel tempo stabilito per loro, ricordano i diecimila anni di espiazione secondo la teoria orfico-pitagorica della trasmigrazione delle anime, come essa è documentata, ad esempio, in Platone, *Phaedr.* 248e-249a, che a questo proposito menziona anche «luoghi di espiazione sotterranei», nei quali coloro che vi giungono scontano «la giusta pena» (εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν). A. Dieterich, il primo che abbia richiamato l'attenzione su questa analogia, rinvia anche a Eraclito: «(Infatti) Helios non travalicherà le sue misure; altrimenti le Erinni, aiutanti della Giustizia, lo ritroveranno» (fr. 94 Diels).[4] Una descrizione ancora più particolareggiata delle pene del mondo infero si trova nel *Libro delle parabole* (*1 Hen.* 53 s.), dove gli angeli del castigo preparano gli strumenti di tortura per le «schiere (angeliche)» ribelli «di Azazel» e per «i re e i potenti della terra, affinché con essi vengano an-

1. Diod. Sic. 2,30 s., v. M.P. Nilsson, *loc. cit.*

2. Cf. *1 Hen.* 98,6-8; 104,7; *Iub.* 4,6; *2 Hen.* 19,5.

3. Sul castigo del fuoco v. *Dan.* 7,11; *1 Hen.* 10,6; 18,15; 21,7; 90,24.26; 91,9; 100,7.9; 102,1. Altri esempi in P. Volz, *op. cit.*, 314 s. 318 s. 323 s. 335 s.; F. Lang, ThWb VI, 937. Sullo sfondo stanno immagini veterotestamentarie, cf. *Sof.* 1,18; 3,8; *Deut.* 32,22 ecc.; al riguardo v. F. Lang, *op. cit.* VI, 935 ss. Non si dovrà pertanto pensare – *contra* A. v. Gall, *op. cit.*, 320 ss. – a una dipendenza complessiva da concezioni persiane antiche; tutt'al più ci sarà stato qualche generico influsso, v. R. Mayer, *Die biblische Vorstellung vom Weltbrand*, 1956, 19 ss. 99 ss. 114 ss., spec. 125 s. e 135. Cf. anche la critica di M.P. Nilsson, GGR² II, 557 s. Una certa vicinanza all'idea della *ekpyrosis* mostrano *1 Hen.* 1,5 ss. e, nell'essenismo, 1QH 3,29-36; 6,17 ss.; *Iub.* 9,15 e Hipp., *philos.* 9,27, GCS Wendland III, 260 s. Sull'annientamento dei malvagi per mezzo del fuoco a Qumran v. 1QS 4,13; 1QpHab 10,5.12 s. Ancora più accentuato è il motivo della *ekpyrosis* nelle più tarde Sibille v. 2,196 ss.252 ss.: l'ordalia del fuoco iranica; 286 ss.; 3,80 ss.; 4,172 ss. ecc.; v. P. Volz, *op. cit.*, 335; Bousset-Gressmann, 281 s. V. anche sopra, p. 394 n. 5.

4. A. Dieterich, *Nekyia*, 219 s., cf. 117 ss.; cf. anche E. Rohde, *Psyche*² II, 179 n. 3; T.F. Glasson, *op. cit.*, 27 e Bousset-Gressmann, 244; v. ad es. Verg., *Aen.* 6,580 ss.: i Titani si contorcono nell'abisso più profondo del Tartaro.

nientati». M.P. Nilsson nel menzionare questo passo ricorda che i suoi paralleli più vicini sono da cercare nelle descrizioni dei luoghi di pena infernali della tradizione greca, dove i castighi dei Titani ribelli e degli uomini empi sono rappresentati gli uni accanto agli altri: «Purtroppo rimane il fatto che l'inferno è un'invenzione greca».[1]

Nel complesso risulta dunque evidente che la sapienza apocalittica hasidica ha derivato i motivi relativi al destino dopo la morte non solo dalla mitologia iranica o babilonese, ma anche dalle concezioni orfiche greche, dalle quali è stata fortemente influenzata. Lo scottante problema della teodicea cercava qui una nuova risposta. Concezioni e dottrine straniere possono essere state recepite non necessariamente e non primariamente attraverso la mediazione di opere letterarie, ma anche per il tramite della tradizione popolare, come più tardi accadrà ancora tra i rabbi (v. sopra, pp. 355 s.). È poi possibile che una funzione di mediazione sia stata svolta anche dalla diaspora giudaica in Egitto, che mostrò vivo interesse per la figura di Orfeo e accolse motivi orfici. J.A. Sanders ha segnalato la possibilità che motivi orfici siano stati utilizzati anche nel salmo davidico 11QPs[a] 151.[2]

Il fatto che nella Palestina giudaica furono elaborate le dottrine apocalittiche riguardanti la risurrezione, l'immortalità e il giudizio spiega perché proprio lì – contrariamente a quanto accadde per il giudaismo alessandrino – i *culti misterici* ellenistici e il loro linguaggio non esercitarono sostanzialmente influsso alcuno.[3] La pietà apocalittico-hasidica, infatti, nel mentre che accoglieva e faceva

1. M.P. Nilsson, GGR[2] II, 558, cf. 550 ss. 234 s. 242, col riferimento alla descrizione dei supplizi in Lucrezio 3,1012 ss.; Verg., *Aen.* 6,661 ss., cf. A. Dieterich, *op. cit.*, 195 ss. 199 ss. e M. Treu: Hermes 82 (1954) 42 ss.

2. DJDJ IV, 54 ss., spec. 61 ss., cf. anche già: ZAW 75 (1963) 73-85; v. sotto, p. 534 n. 3 e M. Hengel (sopra, p. 51 n. 1), 165.

3. Sull'influenza delle religioni misteriche v. la traduzione polemica di *Deut.* 23,18 e *Num.* 25,3 nei LXX, cf. anche *Sal.* 105,28 LXX, inoltre *Sap.* 12,3 s.; 14,15.22 ss.; *3 Macc.* 2,30 e, al riguardo, N.A. Dahl, *Das Volk Gottes*, [2]1963, 105 e G. Bornkamm, ThWb IV, 820 e n. 17; inoltre O.S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, rist. 1954, 209 ss. e, approfondito ma unilaterale, L. Cerfaux: Le Muséon 37 (1924) 28-88. Soprattutto Filone riprende la terminologia misterica, v. H.A. Wolfson, *Philo* I, 1948, 43 ss. e A. Wlosok, *Laktanz*, AAH 2, 1960, 74 ss. 97 ss., che presuppone la diffusione di queste concezioni nella comunità giudaica di Alessandria. In PGM V, 108 ss. Mosè riceve «i misteri» di Dio per Israele. Una certa conoscenza dei culti misterici si può osservare anche nel giudaismo rabbinico, v. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 1950, 119 ss. J. Lebram: VT 15 (1965) 211 ss. riscontra in Marqah una «lingua che riecheggia quella dei misteri».

sua la domanda sul destino del singolo dopo la morte, tentava una risposta al quesito fondamentale dell'esistenza umana, che in età ellenistica si era presentato alle coscienze in tutta la sua urgenza, favorendo, a partire dal II sec. a.C., la diffusione delle religioni misteriche. In questo contesto anche nello sviluppo religioso del giudaismo palestinese si manifestarono nuovi fattori:

1. La tendenza già esistente alla *individualizzazione* della pietà si rafforzò in modo considerevole: «Solo nell'idea della retribuzione ultraterrena l'individualismo religioso trova il suo saldo sostegno e la sua rigorosa coerenza interiore».[1]

2. La questione della *certezza* della salvezza escatologica divenne ancora di più centrale, e insieme con essa il problema della *redenzione* dell'uomo dalle potenze, a Dio nemiche, del peccato e della morte.

3. Alla visione universale della storia secondo una prospettiva escatologica si aggiunse l'interesse a una *antropologia* orientata in senso soteriologico: perché l'uomo è soggetto al peccato, e come deve essere per ottenere la salvezza eterna? Soprattutto nell'essenismo si cercò di fornire una risposta a questa domanda.

cc) *La sapienza mediata dalla rivelazione*

Contrariamente al Siracide, presso il quale l'«ispirazione» profetica, per quanto dall'autore già rivendicata come propria prerogativa, non svolgeva tuttavia una funzione determinante (v. sopra, pp. 282 ss.), gli hasidim apocalittici fondano la loro «sapienza» su una pretesa rivelazione divina, che essi tuttavia pongono sulle labbra di sapienti e profeti di epoche passate. La sobria razionalità della sapienza tradizionale, tutta fondata sull'osservazione e sull'attenta riflessione, poco poteva dire riguardo al piano divino della storia, all'imminente fine del mondo, alla risurrezione e al giudizio, agli angeli e al regno dei morti; per dare una risposta a queste domande era necessario affidarsi a una particolare comunicazione divina, che trascendesse la misura quotidiana dell'esperienza.[2]

1. Bousset-Gressmann, 291, cf. 298.

2. G. v. Rad, *Theologie*[4] II, 319: l'apocalittica «ha pretese ben più alte di quelle della precedente sapienza», essa poggia su una «autorevolezza carismatica»; cf. H.-P. Müller, *Mantische Weisheit und Apocalyptik*, Congress Volume, SVT 22, 1972, 268-293.

Questo nuovo atteggiamento si manifesta per la prima volta, con particolare intensità, in *Daniele*, dove incontriamo una grande varietà di forme di rivelazione e di sapere sovrannaturale. Ancora giovinetto, Daniele «aveva la capacità di comprendere ogni tipo di visioni e di sogni» (1,17). Egli apprende in una «visione notturna» il contenuto e il significato del sogno di Nabucodonosor (2,19, cf. 4,16 ss.); in 5,24 s. è l'unico capace di leggere la scrittura divina alla parete; in 7,1 ss.15 ss. riferisce di una visione avuta in sogno, il cui contenuto presuppone propriamente un viaggio celeste, e della corrispondente interpretazione ricevuta da un *angelus interpres*; in 8,1. 15 ha una visione, che viene spiegata dall'angelo Gabriele; in 9,1 ss. 21 gli appare – in seguito alle sue preghiere penitenziali e ai suoi digiuni – nuovamente Gabriele, per spiegargli il significato a lui oscuro dei settant'anni di *Ger.* 25,11 s. e 29,10, corrispondenti a settanta settimane di anni; in 10,11 ss. ha, in stato di veglia, un'ultima visione, ancora mediata dall'intervento di un angelo. In quasi tutte queste «rivelazioni» spicca il fatto che «l'elemento didascalico appaia strettamente congiunto con quello profetico».[1] Daniele, insomma, appare – in misura molto più accentuata che non i profeti veterotestamentari antichi – veggente e sapiente al tempo stesso. A questo proposito viene espressamente e intenzionalmente rilevato, quanto la sua sapienza sia superiore a quella dei dotti caldei (2,1-13; 4,3 s.; 5,7 s.): un'affermazione che, considerata la rinomanza «internazionale» di cui godevano in età ellenistica sapienti e astrologi caldei, si propone un palese intento polemico apologetico. In Daniele il termine *kašdājā'*, analogamente al greco Χαλδαῖοι, non fornisce più un'indicazione geografica, ma assume il senso generale di «astrologi» (*Dan.* 2,5.10; 4,4; 5,7.11). Anche da bocca pagana Daniele riceve alte lodi:

Egli è l'uomo, nel quale è «lo spirito degli dei santi» (*'ĕlōhîn*, pl.), nel quale «abita luce e discernimento e sapienza pari alla sapienza di Dio» (5,11, cf. 14), che è capace di interpretare sogni, risolvere enigmi, sciogliere i nodi di magia (*qiṭrîn*) (5,12.16).

Nella preghiera di ringraziamento per la rivelazione del sogno del re, appare in modo evidente che questa sapienza divina è dono gratuito di Dio:

1. A. Bentzen, *op. cit.*, 43.

«Sia data gloria al nome di Dio per tutta l'eternità,
poiché la sapienza e la fortezza, esse appartengono a lui...
Egli concede la sapienza ai sapienti e l'intelligenza a quanti
hanno intelligenza,
egli svela le (cose) profonde e nascoste,
conosce ciò che è nelle tenebre, mentre la luce dimora con lui.
Te, Dio dei miei padri, lodo e glorifico,
poiché sapienza e fortezza mi hai concesso» (*Dan.* 2,20-23).

Non è certo un caso che il termine *rāz* = μυστήριον, più tardi così importante nella letteratura qumranica, sia attestato per la prima volta – se si prescinde da un passo del Siracide, dove esso è usato in accezione profana[1] – e ripetutamente proprio in questo contesto (2,18 s.27-30.47): «C'è però un Dio in cielo, che *rivela i misteri*, ed egli ha fatto conoscere al re Nabucodonosor quanto avverrà alla fine dei giorni».[2] Degno di ricevere o di interpretare tali rivelazioni è tuttavia solo colui che possiede in sé la necessaria disposizione spirituale. Daniele appare pertanto come un *ḥāsîd*, che si ciba soltanto di alimenti puri e che, anche a rischio della vita, osserva i tre momenti di preghiera prescritti, volgendosi verso Gerusalemme (v. sopra, pp. 368 s.). Per essere degno di ricevere una rivelazione particolare, digiuna e prega intensamente, e si mostra dedito a pratiche penitenziali (9,3; 10,2).

Simile è la situazione nel primo libro di Enoc. *Enoc* appare come il prototipo per eccellenza del pio sapiente dei tempi primordiali. La scarna notizia di *Gen.* 5,24 (P), che riferisce del suo «andare con Dio» e della sua improvvisa scomparsa, fu intesa nel senso che egli era l'uomo che più di ogni altro era vicino a Dio; egli assume così quasi la fisionomia di un angelo. Sulla sua figura, che deriva probabilmente da quella dell'antico re babilonese Enmeduranki,[3] fu trasferita tutta una serie di tratti propri del sapiente babilonese dei

1. *Sir.* 8,18; in 12,11c è preferibile, secondo V. Hamp, la traduzione dei LXX; cf. anche H.P. Rüger, *Text und Textform*, 51 n. 28. Il forestierismo *rāz* (= μυστήριον), proveniente dall'iranico, oltre che in Daniele e nella letteratura di Qumran, compare solo negli apocrifi e nelle parti greche di *1 Hen.* 8,3; 16,3; 103,2; 104,12 e *Tob.* 12,7; *Gdt.* 2,2; *Sap.* 2,22; 6,22; 14,15.23. L'utilizzazione del termine è indizio della mutata situazione spirituale nell'età ellenistica. Per Qumran v. sotto, p. 452 n. 6; cf. G. Bornkamm, ThWb IV, 820 ss.

2. In Daniele ritroviamo ancora l'antica concezione per cui il re, in virtù del suo ufficio, riceve rivelazioni divine, cf. *Gen.* 41,1 ss.; *Dan.* 4,2 ss.; 5,5; Hdt. 1,34.38 s.108.209; 3,30. 64; 7,12-19; Ios., *ant.* 17,345 ss.; Cic., *divin.* 1,23,46, cf. anche l'oracolo di Istaspe, sopra, p. 383. Per l'interpretazione dei sogni, particolarmente a Qumran, v. sotto, p. 492.

3. O. Plöger, RGG³ III, 22; cf. P. Grelot: RSR 46 (1958) 15; D.S. Russell, *op. cit.*, 112.

primordi. Al tempo stesso, tuttavia, era anche profeta del giudizio, in quanto preannunciò l'imminente giudizio di Dio alla generazione prima del diluvio e agli angeli caduti. Per questo motivo poteva adesso, nell'imminenza del secondo e definitivo giudizio, chiamare alla conversione.[1] Inoltre era considerato eroe civilizzatore, per metà di natura umana, per l'altra metà già appartenente alla sfera divina: per questa sua caratteristica venne identificato dall'Anonimo Samaritano col titano Atlante, fratello di Prometeo, e avrebbe insegnato l'astrologia ai greci (v. sopra, p. 193). Per il Siracide, che lo menziona con particolare rilievo in due passi (44,16; 49,14), egli rappresenta, in quanto *'wt d't*, il grande «modello della conoscenza».[2] La tradizione enochica, quindi, non fu affatto patrimonio esclusivo dei maestri di sapienza apocalittici hasidici, è anzi possibile che gli ellenisti, a Sichem e a Gerusalemme, equiparando Enoc ad Atlante abbiano sviluppato una loro propria «tradizione enochica». Per la speculazione apocalittica dei «sapienti» hasidici egli si presentava come l'ideale «mediatore di rivelazione», in quanto aveva la propria dimora sia nel mondo terreno sia in quello celeste: secondo *Gen. Apocr.* 2,20 s. egli «aveva ereditato il destino (degli angeli), ed essi gli rivelarono ogni cosa» (cf. *Iub.* 4,21).

Anche al suo riguardo, come già per Daniele, vi è una grande varietà di forme di rivelazione.[3] Egli riceve la sua sapienza attraverso sogni (13,8; 14,1; 85,1) e visioni (1,2; 37,1; 83,1 s.; 93,1 s.) – difficile distinguere gli uni dalle altre –, da angeli egli viene introdotto ai misteri celesti (12,4; capp. 17-27; 72-82; *Iub.* 4,21) e sottratto alla vista degli uomini, e compie un lungo *viaggio celeste*, al quale si associa una catabasi nel regno dei morti e nei luoghi di pena dei dannati (12,1 ἐλήμφθη, 17,1 e soprattutto capp. 12-36; 71,1 ss.).

«Ecco, in una visione mi chiamavano le nuvole, e nebbie mi invitavano, e il corso delle stelle e i fulmini mi spingevano ad aver fretta e mi confondevano, e nella visione i venti mi davano ali e mi sollevavano, e mi portarono su nel cielo» (14,8).

Una forma spiritualizzata, in cui non più l'uomo intero ma solo il suo spirito prende parte al viaggio celeste, la troviamo nel *Libro delle parabole*:

1. H.L. Jansen, *op. cit.*, 22-81; cf. anche B. Wacholder: HUCA 34 (1963) 95-99 e P. Grelot, *op. cit.*, 5-26. 181-210. 2. P. Grelot, *op. cit.*, 180 s.

3. Cf. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im Äthiopischen Henochbuch*, 1946, 104 ss.

«Successivamente il mio spirito si nascose
e salì al cielo» (71,1)
(trad. secondo G. Beer, in E. Kautzsch, *Die Apokryphen* II, 277).

Al rapimento corrisponde il ritorno; Enoc viene riportato sulla terra, innanzi alla porta di casa sua, dai sette arcangeli (81,5). Una fonte di rivelazione particolarmente importante sono, in connessione con i viaggi celesti, le *tavole celesti* (81,1 ss.; 93,2; v. sopra, pp. 412 nn. 2-4 e 413 n. 1), sulle quali è iscritto tutto il corso della storia. Enoc, poi, trasmette il sapere esoterico, acquisito in tal modo, *a suo figlio* Matusalemme (76,14; 81,5; 82,1 ss.; 83,1; 108,1 ss.; v. sotto, p. 438), mentre rivolge i suoi discorsi esortatori e i suoi appelli alla penitenza a tutti i membri della sua stirpe (91,1 ss., cf. 91-104). Al pari di Enoc, anche altri patriarchi e profeti, come Noè, Abramo, Levi, potevano diventare i mediatori di rivelazioni siffatte.[1]

Nel frammento aramaico del *test. Lev.*, hasidico o protoessenico, viene descritto come Levi, dopo essersi adeguatamente preparato con riti di purificazione e preghiera penitenziale, riceve in sogno una visione celeste, che – secondo la versione secondaria del testo greco, l'unica di cui disponiamo – lo conduce attraverso i diversi cieli. I frammenti del *test. Lev.* provenienti dalla geniza, pur essi probabilmente essenici, contengono riferimenti ad altre visioni dello stesso genere.[2]

Proprio la descrizione del viaggio celeste, un motivo per il quale

1. Per Noè v. i frammenti di un *Libro di Noè* apocrifo in *1 Hen.* 6-11; 65-69,25; 106 s. Cf. *Iub.* 10,13 e il frammento di un *Libro di Noè* 1Q19, DJD I, 84 ss. 152; per Abramo v. *Iub.* 21 e 22 e il *Testamento di Abramo* (conservato in una elaborazione cristiana), ed. M.J. James, *Anecdota apocrypha*, Texts and Studies II,2, 1892, e al riguardo G.H. Maccurdy: JBL 61 (1942) 213-226. Per *test. Lev.* v. sotto, p. 420 n. 1, cf. il frammento di un *test. Neph.* con contenuto apocalittico, C. Burchard, *Bibliographie* II, 334. Sono conservati anche frammenti di una *Visione di Amram*, il padre di Mosè. Una distinzione di genere letterario tra apocalissi, testamenti e opere di carattere midrashico, come *Iub.*, è pressoché impossibile. Le apocalissi contengono parti parenetiche e narrative di tipo midrashico, e la letteratura testamentaria include naturalmente, in quanto genere «profetico» (v. sotto, p. 435 n. 2), sezioni escatologiche. Nelle opere midrashiche, d'altro canto, sono incorporati brevi «testamenti» e «apocalissi». Se consideriamo i frammenti di Qumran e le testimonianze dei Padri della chiesa, ampiezza e varietà di questo genere di letteratura erano superiori a ogni nostra immaginazione, v. C. Burchard, *op. cit.*, 333-336, e, del medesimo, il resoconto riassuntivo in: RB 63 (1956) 60 s. 65 s.; v. inoltre sotto, p. 517 n. 1: questa letteratura deve aver avuto una cerchia di lettori assai ampia.

2. J.T. Milik: RB 62 (1955) 400, col. I e II; al riguardo v. R.H. Charles, *The Greek Versions*, 246 col. a r. 10 (v. 7), inoltre *test. Lev.* 2 ss.; per altri esempi apocalittici di viaggi celesti v. in D.S. Russell, *op. cit.*, 166, cf. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, rist. 1960, 7 ss. e G. Bertram, RAC VI, 28-34 (v. sotto, pp. 436 ss.).

la letteratura apocalittica mostra, sin dai suoi inizi, una spiccata predilezione, dovrebbe metterci in guardia da interpretazioni unilaterali e riduttive dell'apocalittica stessa, che non può essere considerata solo ed esclusivamente nella prospettiva temporale dell'imminente attesa escatologica, per quanto questa ne rappresenti senz'altro il centro costitutivo. Anche la raffigurazione spaziale delle sfere celesti, poste una all'interno dell'altra e che il veggente attraversa in successione durante la sua visione o il suo viaggio celeste, ha un'importanza decisiva. Essa apparteneva tanto all'immagine mitica del mondo, propria dei giudei palestinesi, quanto al patrimonio concettuale della mistica ellenistica. L'elemento spaziale e quello temporale non possono pertanto essere contrapposti uno all'altro (v. sotto, pp. 436 s.).

1. L'asserita antichità di questi testi costituiva una prova della loro veridicità. Necessariamente la *forma pseudepigrafica* diventò regola fissa per l'apocalittica giudaica, in quanto solo richiamandosi ai grandi uomini ispirati del più lontano passato essa poteva giustificare la sua inaudita pretesa di trasmettere una rivelazione.[1] Questa predilezione per la pseudepigrafia fu favorita dalla corrispondenza tra tempo degli inizi e tempo della fine. Le verità che Dio aveva rivelato ai pii posseduti dallo spirito vissuti nell'antichità più remota, all'alba dei tempi, e questi avevano «sigillato» come dottrina segreta, mantenendola inaccessibile a occhi umani, o avevano comunicato solo a pochi eletti,[2] adesso venivano divulgate ai pii degli ultimi tempi, perché essi rinsaldassero la loro fede. Per questo motivo troviamo per lo più, come destinatari di queste «dottrine segrete», i patriarchi da Adamo sino a Mosè, e se accanto a essi compaiono pure Daniele e Baruc, la circostanza trova la sua spiegazione nel parallelismo delle rispettive situazioni, caratterizzate, le une e le altre, dal giudizio, dalla profanazione del tempio, dall'esilio, e nel fatto che sta per iniziare l'ultimo periodo della storia d'Israele, sotto il segno della dispersione, dell'apostasia e della grande prova.

1. Al riguardo v. D.S. Russell, *op. cit.*, 127-139. La pseudepigrafia riguarda tuttavia una considerevole parte della letteratura giudaica di contenuto religioso, v. sopra, p. 239, e compare anche nelle «rivelazioni» astrologiche e profetiche diffuse nel mondo ellenistico, v. sotto, p. 440.

2. Cf. *Dan.* 8,26; 12,4.9, cf. *1 Hen.* 104,10-13. In *1 Hen.* prevale la trasmissione al primogenito, v. sopra, p. 419, e cf. sotto, p. 438 n. 2. V. anche *4 Esd.* 12,38 e 14,42-47.

Esra, invece, assunse la fisionomia di «profeta apocalittico» soltanto quando si diffuse la convinzione che proprio con lui si era esaurita in Israele la grande corrente profetica. A Qumran e nella chiesa primitiva, al contrario, la «pseudepigrafia apocalittica» ebbe scarso rilievo: negli scritti essenici l'«autorità collettiva» di cui era investita la comunità scaturiva e traeva legittimità dallo spirito che agiva all'interno della comunità stessa, mentre scrittori apocalittici cristiani, quali Giovanni di Efeso o Erma, ripetendo la loro autorità direttamente dal *pneuma* che li possedeva, potevano scrivere a loro nome. Sarebbe però semplicistico voler trarre da tutti questi fatti la conclusione che gli apocalittici hasidici non si consideravano più come «profeti» o come loro legittimi successori. Già gli ultimi scrittori profetici, come gli autori delle profezie del Trito-Isaia, del Deutero-Isaia e di Malachia, mantennero l'anonimità e accorparono i loro scritti alle raccolte profetiche già esistenti.[1] La circostanza stessa che ci si trovasse in un'*età tarda* aveva determinato una nuova situazione di fatto, quale si presenta in modo simile anche nel circostante ambiente ellenistico:

2. Non si poteva ormai più concepire un libero intervento dello spirito al di fuori di qualsiasi riferimento alla preesistente tradizione fissata per iscritto e provvista praticamente di legittimità «canonica». La «coscienza profetica» si manifestò, da questo momento in avanti, non da ultimo nell'*interpretazione «ispirata» degli scritti profetici già esistenti*, come mostrano sia la riflessione di Daniele sul significato dei settant'anni di Geremia in *Dan.* 9,2, sia la spiegazione dei profeti da parte del Maestro di Giustizia.[2] Questo non significa che gli scrittori apocalittici non si ritenessero più posseduti dallo spirito, ma attesta soltanto che essi consideravano l'«ispirazione» presente più debole, e si richiamavano pertanto ai modelli del passato, più vigorosi ed efficaci.[3] D'altro lato essi pretendevano di comprendere le parole profetiche e di decifrarne il senso nasco-

1. Cf. D.S. Russell, *op. cit.*, 418 s.; contro P. Vielhauer, in Hennecke-Schneemelcher, *op. cit.*, 418.

2. Cf. K. Elliger, *Studien zum Habakukkommentar*, 1953, 156 s.; O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung*, 1960, 80 ss. 137; D.S. Russell, *op. cit.*, 187-194 e R. Meyer, ThWb VI, 820 s.

3. Analoga tendenza si riscontra nella filosofia ellenistica: il platonico Antioco di Ascalona, all'inizio del I sec. a.C., fece del *veteres sequi* il suo motto e pose così il fondamento per l'eclettismo tradizionalistico (v. sopra, p. 189 nn. 1-3).

sto meglio ancora degli stessi autori che le avevano formulate, in quanto il presente che essi vivevano, tempo della fine ormai prossimo al suo compimento, li poneva nella condizione di interpretare questi scritti nel loro più autentico e profondo significato.[1]

3. Autocoscienza profetica e dottrina sapienziale sono adesso intrecciate inestricabilmente una all'altra. *I sapienti acquistano tratti profetici e i profeti diventano sapienti ispirati.* A questo proposito occorre osservare che per questa tarda età il termine «sapienza» è non meno vago, generico e pertanto ambiguo e sfuggente di quanto non lo sia la parola «apocalittica».[2] In sostanza esso poteva avere come referente le più diverse forme di «sapere» coltivate nelle scuole, dalla «sapienza greca» (*ḥkmh jwwnjt*, v. sopra, pp. 169 s.) degli «ellenisti» sino alle distinzioni casuistiche dei *sôfᵉrîm* esperti di diritto, impegnati a porre i fondamenti del diritto della Mishna. La «sapienza apocalittica» si distingueva da altre forme di sapienza in quanto riposava su particolari rivelazioni di Dio e pertanto era riservata solo a pochi eletti. Sotto quest'aspetto il modo in cui fu concepita la sapienza «apocalittica» rimase strettamente connesso con l'antica rappresentazione della «sapienza» nascosta in cielo e inattingibile.[3] Una conseguenza della connessione tra sapienza e profezia fu che le grandi figure del tempo antico, da Adamo ed Enoc sino agli ultimi profeti, vennero considerate profeti e sapienti a un tempo. Nel rotolo dei salmi di 11Q David è presentato come «saggio» (*ḥkm*) e «intelligente» (*swfr*), ispirato da spirito profetico e dotato di particolare luminosità (*k'wr šmš*, cf. *Dan.* 12,3 e *test.*

1. Analoga differenza, unicamente «di grado», sarebbe esistita, secondo l'interpretazione rabbinica, tra i profeti e i «sapienti», v. R. Meyer, ThWb VI, 818 s.

2. G. v. Rad, *op. cit.* II, 315 s. 330: le osservazioni critiche sul concetto di apocalittica. Sulla «sapienza» cf. H. Gese, RGG³ VI, 1577: «... poiché nell'Oriente antico mancava un concetto unitario di 'sapienza'»; v. anche 1578: «I confini tra poesia sapienziale e letteratura scientifica non si possono tracciare in modo chiaro e univoco».

3. V. sopra, pp. 314 ss. 315 n. 1. 317 n. 1: la sapienza nascosta nel libro di Aḥiqar. In *1 Hen.* il cap. 42, in origine diversamente collocato all'interno dell'opera, e 84,3 contengono riferimenti a questa sapienza nascosta presso Dio; cf. anche l'elogio della sapienza nel *test. Lev.* aramaico, v. R.H. Charles, *The Greek Versions*, 256 col. c = *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 366. La sapienza diventa premio escatologico per gli eletti, cf. *1 Hen.* 5,8; 90,10; 104, 12, cf. 37,4; 49,1; 51,3; 99,10. Per la concezione apocalittica della sapienza v. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, 1959, 65 s. 160 ss. e Idem, ThWb VII, 502 s., nonché, con maggiori particolari, A. Théocharis, *La sagesse dans le Judaïsme palestinien*, Strasbourg 1963, diss. datt., *passim* e H.-P. Müller (cit. sopra, p. 415 n. 2), 280 ss.

Lev. 4,3). Una concezione del tutto simile troviamo pure nell'elogio dei padri (*Sir.* 44,3-5, cf. 39,1-8; v. sopra, pp. 285 s.). Le interpretazioni moderne, che individuano le origini dell'apocalittica in modo unilaterale ed esclusivo o nella sapienza o nel profetismo, sarebbero risultate pressoché incomprensibili a un Siracide o agli apocalittici hasidici.[1]

4. Queste risultanze non escludono affatto la possibilità che la letteratura apocalittica, nonostante la sua forma letteraria, tragga origine, almeno in parte, da autentiche *visioni ed esperienze estatiche*. In età ellenistica era cresciuto l'interesse per tali fenomeni sovrannaturali, e si può addirittura supporre che siano stati sviluppati alcuni metodi – come digiuni e preghiera continua –, per stimolare esperienze visionarie.[2] Le esperienze estatiche servivano così a confermare l'autenticità del vero «profeta e sapiente».[3] Questo vale anche per le età successive. La famosa baraita *Ḥagigah* 14b: «Noi entrammo nel Paradiso (*'rb'h nknsw bfrds*), e precisamente Ben 'Azzai, Ben Zômā, 'Aḥēr e r. 'Aqîbā...», deve essere ricondotta non a speculazioni gnostiche apocalittiche, bensì ad autentiche esperienze estatiche. Anche l'ex fariseo Paolo avrà acquisito la sua disposizione estatica certo non dopo la sua conversione. Figure come Ḥônî il «disegnatore di cerchi» (prima metà del I sec. a.C.) o il guaritore r. Ḥănînā b. Dôsā (intorno al 100 d.C.) ci richiamano alle componen-

1. Cf., a questo proposito, le contrastanti tesi di G. v. Rad, *op. cit.* II, 315-330, che ravvisa il fondamento dell'apocalittica nella «sapienza», e di H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, ³1950, 11-50, che vede in essa una prosecuzione della profezia. La connessione storica tra apocalittica e profezia è stata dimostrata da O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, 39 ss. 129 ss. e *passim*, e da G. Fohrer: ThLZ 85 (1960) 401-420, cf. anche D.S. Russell, *op. cit.*, 75-103. Tuttavia, alla luce dello sviluppo storico successivo, tra il pensiero apocalittico e i grandi profeti dell'età preesilica e del tempo dell'esilio sussiste una profonda differenza. A questo riguardo devono essere tenuti in conto tanto lo iato temporale di almeno tre-quattrocento anni, quanto le condizioni storiche e culturali di età ellenistica, mutate rispetto a quelle di età persiana, non da ultimo per via della crescente importanza assunta dalla letteratura sapienziale.

2. *Dan.* 9,3; 10,3, al tempo stesso espressione di un atteggiamento penitenziale. Il «digiuno estatico» è motivo assai diffuso, v. P.R. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, RGVV 21, 1929, 97 ss. e J. Behm, ThWb IV, 927 s. 930; cf. *4 Esd.* 5,13.19 s. ecc.; *Bar. syr.* 9,2; 21,1 ss. ecc. Cf. anche il filtro profetico in *4 Esd.* 14,39 ss., che potrebbe alludere all'uso di droghe.

3. D.S. Russell, *op. cit.*, 164-173; cf. G. Widengren, *Literary and psychological Aspects*, UUÅ 10, 1948, 108 ss. sui «viaggi celesti» di Enoc confrontati con Ezechiele. Per l'influsso esercitato dalla «sapienza mantica» v. H.-P. Müller, *op. cit.*, 275 ss.

ti apocalittiche hasidiche del primo fariseismo, che furono emarginate solo con la più accentuata istituzionalizzazione intervenuta nel II sec. d.C. Anche il movimento essenico aveva i propri «profeti».[1]

5. Il «*sapere ispirato*» dei primi scrittori apocalittici comprendeva un ventaglio di conoscenze assai ampio e articolato. Se in Daniele esso era ancora limitato a una precisa conoscenza di avvenimenti storici e al patrimonio della mitologia orientale ellenistica, nella tradizione enochica si estende a tutto il mondo visibile e invisibile, geografia terrestre e celeste inclusa – e qui si profila, nella sua maggiore ampiezza, la rappresentazione del mondo propria dell'età ellenistica[2] –, attraverso astronomia e astrologia – con l'esclusione della religione astrale babilonese ellenistica[3] – sino alla meteorologia e alla medicina.[4] Questa sapienza «enciclopedica» dell'apocalittica non è certo fine a se stessa. I misteri cosmologici di *1 Hen.* hanno un evidente orientamento escatologico, dal momento che essi abbracciano lo spazio del giudizio di Dio su angeli e peccatori, così come quello della ricompensa per i giusti. L'intero cosmo è al servizio di una storia della salvezza determinata da una prospettiva escatologica. A ciò strettamente connesso è un secondo aspetto, sul quale ha richiamato l'attenzione E. Sjöberg: «Se si vuole conoscere Dio in tutta la sua gloria, occorre conoscere anche questi misteri

1. Vedi W. Bousset, *Himmelsreise*, 14 ss.; Bousset-Gressmann, 356 s. 398 s.; G.F. Moore, *Judaism* I, 413; R. Meyer, ThWb VI, 819,31 ss. Per i «profeti» esseni v. sotto, pp. 491 ss. Per le esperienze «mistiche» di maestri del I e II secolo d.C., in rapporto con la «dottrina segreta», v. Bill. I, 603 s. Per i taumaturghi della prima età rabbinica v. A. Guttmann: HUCA 20 (1949) 363-406 e r. Pînḥas b. Jā'îr: *jDem.* 21d-22a.

2. Cf. *1 Hen.* 17-36; *Iub.* 8,11-9,15; 10,26-36; *Gen. Apocr.* 21; al riguardo v. G. Hölscher, *Drei Erdkarten*, SAH P.H. 34, 1944/48, 29. 33 e 57-73, dove vengono dimostrati soprattutto gli influssi greci in *Iub.* Per la più antica tradizione sapienziale babilonese v. P. Grelot: RQ I (1958/59) 124 ss. e Idem: RB 65 (1958) 33 ss.; sull'«insegnamento della geografia» nelle scuole sapienziali giudaiche a Gerusalemme v. anche K. Galling, *Die Krisis der Aufklärung in Israel*, 1950, 10. Secondo i frammenti di *1 Hen.* 30-32, provenienti da 4Q e pubblicati da J.T. Milik: RB 65 (1958) 70 ss. (cf. Idem: HThR 64 [1971] 346 s. 351 ss.), Enoc viaggia nei paesi del Mezzogiorno e dell'Oriente (Arabia *felix* e India?) e attraverso il Mare Eritreo (cf. *Gen. Apocr.* 21,17 ss.) raggiunge il Paradiso in Oriente. La descrizione rivela una certa familiarità con il commercio degli aromi e la conoscenza dei luoghi da cui provenivano le singole spezie, e impiega *topoi* del romanzo di viaggi utopistico di età ellenistica (Giambulo, Evemero); cf. K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur*, ²1962, 45 ss.

3. Per l'astrologia v. sotto, pp. 484 ss. Per il rifiuto della religione astrale v. *Iub.* 12,16 s.; *1 Hen.* 80,7 e *Dan.* 2,20 ss.; al riguardo cf. A. Bentzen, *op. cit.*, 25.

4. Meteorologia, *1 Hen.* 34. 36; *Iub.* 2,2 ss.; per la medicina v. sotto, pp. 492 ss.

cosmologici», in quanto «la gloria di Dio come creatore è da essi manifestata».[1] Un esempio ne è la lode pronunciata da Enoc a conclusione del suo primo grande viaggio in cielo e attraverso la terra (36,4):

«E ogni volta che vidi, benedissi sempre il Signore della gloria..., che ha compiuto grandi e magnifici prodigi, per mostrare la grandezza della sua opera ai suoi angeli e agli uomini, affinché lodino la sua opera e tutta la sua creazione...» (traduzione secondo E. Sjöberg, *loc. cit.*).

6. Nello sviluppo dell'interpretazione apocalittica della sapienza possiamo distinguere, complessivamente, *tre fasi*: *a*) l'idea fondamentale, derivata dalla tarda «sapienza» giudaica, per cui solo il giusto, ovvero colui che esegue la legge, può essere sapiente: «Nessun empio comprende, ma i saggi comprenderanno» (*Dan.* 12,10). «Ricevere le parole di sapienza» significa «osservare le vie dell'Altissimo, camminare per la via della sua giustizia e non peccare con gli empi» (*1 Hen.* 99,10). I *maśkîlîm* (*Dan.* 11,33.35; 12,10) sono innanzitutto maestri della legge, e nei discorsi parenetici *1 Hen.* 92. 94-104 si tratta concretamente di ubbidienza alla legge. *b*) Per i fedeli alla legge, nelle prove del tempo ultimo vengono ora dischiuse le rivelazioni, fino ad allora segrete, degli antichi uomini di Dio e profeti; esse fanno luce sul senso e sul fine della storia, sul mondo celeste, sul giudizio e sulla salvezza eterna. Tuttavia anche queste rivelazioni, che rafforzano i «pii» nel tempo della prova e li sollevano al di sopra dell'ignoranza del mondo circostante, sono solo provvisorie e imperfette: *c*) la sapienza perfetta è un dono escatologico del tempo della salvezza (*1 Hen.* 5,8; 32,3-6; 90,35; 91,10; cf. il *Libro delle parabole* 48,1 s. e 49,1 ss.). Queste tre fasi, naturalmente, non si susseguono in modo rigido e meccanico, una dopo l'altra. Già la legge e i profeti contengono un senso più profondo, ed è necessaria una «ricerca» (*drš*, *Dan.* 12,4b) per portarlo alla luce. Inoltre i comandamenti di Dio vengono presi veramente sul serio e rigorosamente osservati solo nelle cerchie dei «pii». Così la rivelazione dei misteri escatologici e celesti ai pii nel momento della prova è nel contempo preparazione e pregustazione della perfetta sapienza che si manifesterà pienamente nel tempo della salvezza.[2]

1. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im Äthiopischen Henochbuch*, 1946, 110.

2. Per la «ricerca nella torà», che ritroveremo più tardi presso gli esseni, v. O. Betz, *Offenbarung*, 19-35. H.W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, 1966, 149-152,

7. L'aspirazione a un sapere totale, propria dell'apocalittica – G. v. Rad parla di una «gnosi universale di aspetto ibrido»[1] –, ci diventa comprensibile se consideriamo il suo *sfondo storico*. Questa connessione di straripante ricchezza dottrinaria, sistematizzazione razionale e visione teocentrica della storia in una prospettiva escatologica rappresentava qualcosa di assolutamente nuovo nella storia del popolo giudaico. Un suggerimento che aiuti a capire i motivi che determinarono questo sviluppo è offerto da A. Schlatter: le parole con cui egli caratterizza Daniele possono altrettanto bene applicarsi anche ai padri hasidici dell'apocalittica:

«I greci apprezzarono il sapere come il più alto possesso dell'uomo, e Daniele apprese da essi il rispetto per il potere che il sapere procura. Per questo motivo egli descrive la profezia come la partecipazione al sapere divino, al quale il futuro non è nascosto. Ai greci manca però il sapere più alto, la conoscenza della volontà divina. Qui sta la superiorità che innalza Israele su tutti i popoli».[2]

I «maestri di sapienza» hasidici *si opposero*, in modo ancor più radicale e vigoroso che non facesse il Siracide, *alla sapienza greca*, che dopo il 175 a.C., con la fondazione di un ginnasio a Gerusalemme, era diventata un'acuta minaccia per la conservazione della tradizione religiosa giudaica. Alla ἐγκύκλιος παιδεία greca, con la sua forza logico-sistematica che permeava di sé e ordinava tutto il cosmo, fu contrapposta una visione del mondo e del divenire storico universale e apocalittica, nel senso migliore del termine, fondata su una «rivelazione» divina, e che, inoltre, poteva esibire la pretesa di essere molto più antica di tutta la sapienza greca. L'«illuminismo» critico, che proprio nel III sec. a.C. pervase il mondo ellenistico e che – come mostra Qohelet – si incontrò con analoghe tendenze vive e operanti all'interno della sapienza giudaica, esercitava ormai da parecchio tempo una certa influenza sugli *strati superiori* della società giudaica. La critica proveniente da questi ambienti si appuntava particolarmente contro la strada sua propria che Israele percorreva tra i popoli, giacché, secondo tale opinione, l'isolamento costituiva un ostacolo allo sviluppo economico e culturale del popolo (v. sotto, pp. 551 s.). Mentre la pietà convenzionale che si esprimeva nel culto e nel rispetto della legge non era in grado di

ritiene che queste forme di conoscenza fossero nell'apocalittica del tutto indipendenti una dall'altra. 1. *Op. cit.* II, 318. 2. A. Schlatter, GI$_3$, 109 s.

opporre un'adeguata resistenza a queste nuove tendenze, i sapienti hasidici, invece, con la loro controtesi razionalmente inoppugnabile: «sapienza d'ordine superiore mediante rivelazione», raccolsero le forze attive fedeli alla legge e, proponendo un'interpretazione universale del mondo e della storia, proiettata sull'imminente *eschaton* e fondata sull'elezione d'Israele, crearono le premesse decisive per il successivo sviluppo spirituale del giudaismo palestinese.

8. Sia che, sulla scorta di Lagrange e di F.M. Abel, si voglia definire anacronistica, nell'età di Eratostene e di Ipparco, l'immagine del mondo quale è offerta in *1 Hen.*; sia che, con W. Bousset, si accetti la conclusione che «tutto il sapere (è) qui una fantasticheria dilettantesca»,[1] si lascia in ombra, nell'uno come nell'altro caso, *il carattere prescientifico di questa sapienza.* Inoltre i frammenti di Qumran mostrano che tanto la tradizione enochica quanto il *Testamento di Levi* ci sono pervenuti in una forma in parte alterata e che nella forma originale aramaica erano più ampi e più precisi.[2] Una analisi delle sezioni geografiche o astronomiche di *1 Hen.* e del libro dei *Giubilei* insegna che i «sapienti» possedevano una sorprendente familiarità con le acquisizioni scientifiche – per lo più babilonesi – in questi campi del sapere (v. sopra, p. 380). E per quanto riguarda la loro «filosofia della storia», nessuno schema interpretativo della storia mondiale ha mai esercitato influenza maggiore di quello del libro di Daniele.[3] Occorre infine osservare che scritti quali Daniele o quelli del ciclo di Enoc (escluso il *Libro dell'astronomia)*, o anche opere presumibilmente esseniche, come i *Giubilei* e il *test. Lev.*, erano – contrariamente agli scritti propriamente settari, tenuti gelosamente segreti (v. sotto, p. 443 n. 2) – *libri popolari*, destinati alla più ampia cerchia dei pii, in modo simile alle Sibille giudaiche, che dovevano appoggiare l'attività missionaria giudaica nella diaspora e imitavano la letteratura oracolare popolare e profetica di età elleni-

1. Lagrange, *Le Judaïsme*, 1931, 79 e Abel, HP 1, 284; Bousset-Gressmann, 184.

2. J.T. Milik: RB 63 (1956) 60; cf. anche Idem: RB 65 (1958) 75 s.: il lavoro preparatorio minuzioso e sistematico su cui poggia la descrizione dei viaggi di Enoc, la migliore comprensibilità e una più perspicua disposizione della materia nei frammenti superstiti del *Libro dell'astronomia*, come risulta dal frammento di 77,3 e da altri frammenti. Cf. Idem: HThR 64 (1971) 338 ss. 343 ss.

3. F.C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses*, 1914, 7: «in Daniel there is a philosophy of universal history», cf. anche K. Koch: HZ 193 (1961) 31: «un progetto di storia universale – il primo nella storia mondiale».

stica.[1] In questa prospettiva la veste esoterica era pure un espediente stilistico consapevolmente adottato per risvegliare l'interesse del lettore. Questi scritti hanno contribuito innanzitutto a mantenere viva nel giudaismo palestinese, sino alla rivolta di Bar Kochba, l'attesa escatologica e a rendere gli insegnamenti degli hasidim riguardo gerarchia angelica e caduta degli angeli, risurrezione e giudizio, fine del mondo e avvento del tempo di salvezza comune patrimonio dottrinario e spirituale di ampi strati del popolo nella Palestina giudaica in età ellenistico-romana.

9. Un giudizio generale sull'apocalittica, come quello che hanno pronunciato G. v. Rad e altri, non rende a essa giustizia, poiché tiene in troppo poco conto il luogo storico dove essa è sorta e si è sviluppata. La caratteristica «di un pensiero fondamentalmente astorico»[2] non va attribuita a essa, ma alla sua controparte, alla visione del mondo dell'età ellenistica, fondata sul capriccioso dominio della *tyche* o sul determinismo astrale. In modo particolare tutta la speculazione «cosmologica» e «storico-filosofica» non deve farci negligere il *carattere salvifico* di questa sapienza, orientato verso il vicino *eschaton*, così come appare con evidenza soprattutto nella visione finale di Daniele e nei più tardi discorsi parenetici di *1 Hen.* Nelle tribolazioni più aspre «i saggi fra il popolo porteranno molti all'avvedutezza» (*jābînû lārabbîm*, *Dan.* 11,33), e che questa «avvedutezza» non fosse un semplice sapere speculativo, mostra, poco innanzi, 12,3: i saggi in questo modo hanno condotto «molti alla giustizia» – ovvero in seno alla comunità dei fedeli alla legge e quindi alla salvezza escatologica –: essi sono *maṣdîqê hārabbîm*. Questo

1. Il termine non è da intendere nel senso riduttivo, attribuitogli da W. Bousset, di una «letteratura» non scribale «con un accentuato carattere dilettantesco», v. *Die jüdische Apokalyptic*, 1903, 9, cf. Bousset-Gressmann, 184. 211 s. e, con formulazione ancora più categorica, Idem: ARW 18 (1915) 151: «Letteratura che spesso rivela il carattere di un angusto e isolato spirito settario». L'alleanza della «pietà con la scienza» si realizzò non soltanto in età erodiana, ma già prima della rivolta maccabaica, come difesa contro gli influssi culturali ellenistici. Le apocalissi sono scritte dai *sôf'rîm* hasidici per ampie cerchie di lettori. Daniele ne è il migliore esempio. Anche i libri *Sibillini*, con il loro stile arcaicizzante, le ampie conoscenze storico-geografiche, la familiarità con la mitologia greca, presuppongono nei loro autori una preparazione culturale di ottimo livello. Quanto P. Vielhauer, in Hennecke-Schneemelcher, *op. cit.*, 422, afferma giustamente riguardo alle *Sibille*, dovrebbe considerarlo valido anche per l'apocalittica (419). La breve *Apocalisse delle dieci settimane* (v. sopra, p. 362 n. 4) ha, ad esempio, un evidente carattere libellistico.

2. G. v. Rad, *op. cit.* II, 321.

«carattere salvifico» della conoscenza apocalittica emergerà con evidenza ancora maggiore di lì a poco presso gli esseni.

Excursus 4
«Sapienza di ordine superiore fondata sulla rivelazione» come carattere peculiare della religiosità tardoantica

Il risveglio religioso che si manifestò dopo la crisi che nel IV e III secolo a.C. minò nelle sue fondamenta le forme tradizionali e istituzionali di culto e di devozione proprie della polis, investendole con un'ondata di corrosivo scetticismo, ebbe come suo tratto distintivo il vincolo personale che legava i singoli individui a determinate divinità: era un legame che, molto più di quanto non avvenisse in passato, aveva il suo fondamento su esperienze personali di ordine sovrannaturale, quali sogni, epifanie, guarigioni, istruzioni direttamente impartite dal dio, e altrettali. Fra gli dei che già nel primo ellenismo, grazie al contatto diretto che istituirono con i loro devoti e al rapporto intimo e personale che con essi in tal guisa intrattenevano, estesero il loro influsso a larghi strati della popolazione troviamo, tra gli altri, divinità come Asclepio, Serapide, Iside. Un tratto essenziale e caratteristico di questi dei era che essi, a differenza delle tradizionali divinità greche, governavano anche il destino.[1] Soprattutto attraverso sogni impartivano ordini ai loro devoti e ne sorvegliavano l'esecuzione, punivano con malattie e, per il tramite di rivelazioni, trasmettevano conoscenze segrete su medicamenti, preannunciavano la sorte futura, e simili cose. In questo modo si accrebbe tra le masse popolari l'interesse a sogni rivelatori

1. Per Asclepio v. W. Fauth, KP I, 644 ss. e M.P. Nilsson, GGR² II, 186. 188 n. 6. 223 ss. 336 s. Un tale rapporto diretto e personale con la divinità aveva ad esempio Elio Aristide (II sec. d.C.) nei confronti di Asclepio, M.P. Nilsson, *op. cit.* II, 561 s. Per Serapide (e Iside), v. M.P. Nilsson, *op. cit.* II, 121 ss. 124 ss. 128 ss.: guarigioni e aretalogie. Cf. anche H. Bell: JEA 34 (1948) 87-94 e A.D. Nock, *Conversion*, 36 ss. 49 ss. Tipica è ad esempio la lettera di Zoilo, nella corrispondenza di Zenone, PCZ 59034 = A. Deissmann, LvO, 121 ss. Su Iside e Osiride come signori del destino v. S. Morenz - D. Müller, AAL 52,1, 1960, 30 s. Ulteriori esempi di un rapporto affatto personale con la divinità, collegato a visioni e oracoli, offrono – tuttavia per l'età romana – le iscrizioni del tempio consacrato al dio Mandulis-Aion, a Talmis, in Nubia, al riguardo v. A.D. Nock: HThR 27 (1934) 53-78 e A.J. Festugière, *Révélation* I, 46 ss. Tipica è la visione di Massimo, v. A.D. Nock, *op. cit.*, 63 r. 9: ἐν-θεασάμενος ἀνε(πάην): «I had a vision and found rest for my soul». Cf. A.J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, 1954, e per il regno tolemaico M.-T. Lenger, *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrologists*, 255 ss.

o a esperienze visionarie ed estatiche, fenomeni che un tempo erano privilegio solo di singoli sapienti, di veggenti, di sovrani e di poeti.[1] Quanti poi non possedevano quei requisiti naturali che li predisponessero a esperienze «visionarie», e pur tuttavia volevano accedere a questo sapere di ordine superiore, potevano almeno volgersi alla lettura di appositi scritti che, ammantandosi di mistero e segretezza, davano conto di rivelazioni soprannaturali. Fenomeni quali il risveglio del pitagorismo nel I sec. a.C. e la diffusione delle religioni misteriche trovano una spiegazione proprio in questa particolare temperie spirituale.

Questo sviluppo fu preparato da una «letteratura di rivelazione», che in Grecia cominciò a diffondersi relativamente per tempo. Essa conteneva in parte le esperienze miracolose di taumaturghi estatici, spesso anche racconti di catabasi, che, almeno a partire dall'età classica, comprendevano pure un «viaggio celeste»,[2] in quanto, con il mutare dell'immagine del mondo, si era sempre più inclinati a collocare il regno dei morti nel cielo stellato. Già l'*Odissea* di Omero aveva fatto largo impiego del motivo tradizionale della catabasi, ed esso, accogliendo miti orfico-pitagorici e la dottrina dell'anima a essi connessa, acquistò in Empedocle, Platone e altri un più profondo spessore religioso-filosofico:[3]

1. H. Gese, RGG³ VI, 1575: nella sapienza orientale antica «rivelazioni speciali» costituiscono un'eccezione. In età ellenistica «queste eccezioni diventano regola». Un buon esempio al riguardo forniscono, nel Serapeion di Menfi, le registrazioni dei sogni che il *katochos* Tolemeo trascriveva, a guisa di diario. Il 2 giugno 159 a.C. gli apparve, dietro sua espressa preghiera, il dio Ammone con due altri dei. Un'altra volta si rivolse a Iside e a Serapide, chiedendo un'apparizione: di lì a poco ebbe l'epifania di (*Agathos*) *Daimon-Knephis*, che gli annunciò l'imminente liberazione; v. U. Wilcken, UPZ I, 353 s. nr. 77 col. 2,22-31 e I, 360 nr. 78 rr. 22-45; v., al riguardo, A.J. Festugière, *Révélation* I, 51. Sulla grande importanza che ebbero le epifanie per la reviviscenza dei culti in età ellenistica v. F. Pfister, PW Suppl. IV, 295 ss. 298 ss.; per quanto riguarda la questione dell'autenticità dell'esperienza 316. Rientra in quest'ambito anche la liberazione dello schiavo giudeo Mosco figlio di Moschione, avvenuta a Oropo, in Attica, in ubbidienza a un ordine impartito, durante un'incubazione, dalle divinità guaritrici Anfiarao e Igiea (prima metà del III secolo a.C.), v. sopra, p. 106 n. 3. Già nella Grecia classica in alcuni santuari, come quello di Epidauro, la pratica dell'incubazione era tenuta in grande considerazione, v. E. Roos: Opuscula Atheniensia 3 (1960) 55-97 e E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, 110 ss. 2. Ganschinietz, PW X, 2395-2430; cf. anche E. Rohde, *op. cit.* II, 90 ss.

3. M.P. Nilsson, GGR² I, 452 ss. 688 ss. 815-826; II, 231 ss.; inoltre – con riserva – W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, rist. 1960, 59 ss. V. anche E.R. Dodds, *op. cit.*, 140 ss.: le origini di questo motivo vanno cercate nella civiltà sciamanistica.

«La prima descrizione letteraria di un viaggio celeste compiuto da un uomo è quella di Parmenide, all'inizio del suo poema».[1] Sul fiammeggiante carro del sole, tirato da cavalle divine, il filosofo, guidato dalle Eliadi, viaggia incontro alla luce e Dike gli permette di varcare la porta, alla cui soglia si separano i sentieri del giorno e della notte. Lì il filosofo riceve da *Alētheia* la sua rivelazione (fr. 1 Diels). A. Dieterich ha ricondotto questa grandiosa visione poetica a modelli orfici, e W. Jaeger ha ravvisato in essa un consapevole richiamo e sviluppo della «consacrazione poetica» del pastore beotico Esiodo (*theog.* 22 ss.), quando le Muse, a lui apparse, gli rivelano la verità.[2] In entrambi i testi possiamo ravvisare una qualche analogia con l'Antico Testamento: in Parmenide con *2 Re* 2,11, in Esiodo con il quasi contemporaneo *Am.* 7,15: questi due ultimi passi, d'altro canto, sono «le due più antiche visioni, raccontate in prima persona dai protagonisti stessi».[3]

Descrizioni di epoca più tarda non presentano più questa forma completa, ma appaiono come diffusa letteratura di intrattenimento:

Così Eraclide Pontico (390-310 a.C.), scolaro di Platone, nel suo resoconto sulle supposte esperienze di Empedotimo, combina tra loro i motivi di una visione, di un'epifania divina, di una catabasi con quelli di un viaggio celeste e di una rivelazione di sapienza trascendente. In un luogo solitario gli appaiono, a mezzogiorno, Plutone e Persefone, all'interno di una corona di luce; egli viene rapito, e gli vengono mostrati l'Ade «celeste», sulla via lattea, e le tre diverse porte per i morti (v. sopra, p. 406), dalle quali si dipartono altrettante vie, ciascuna corrispondente a una diversa costellazione: una conduce agli dei, nell'*aither*, un'altra, probabilmente, nel Tartaro. In un'altra opera di questo medesimo autore, Abaris, il taumaturgo, proveniente dal paese degli Iperborei, mitico popolo che abitava nell'estremo Nord, interroga Pitagora intorno al suo viaggio nell'Ade. Nella Grecia antica troviamo tutta una serie di tali taumaturghi, la cui anima, dopo opportuni preparativi, abbandonava il corpo; essi predicevano il futuro, guarivano malattie, prevenivano disgrazie, e le loro «esperienze» furono poi raccontate, in forma di novella, da scrittori di età successiva. L'influsso di siffatte fantasmagorie fu rilevante in età ellenistica. La visione di Empedotimo sembra aver influenzato Posidonio, Varrone e il *Somnium Scipionis*; Clemente Alessandrino include Empedotimo, accanto a Zoroastro e a Socrate, in un catalogo di «veggenti» (χρησμολόγοι).[4]

1. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ed. O. Weinreich, ³1923, 197.

2. A. Dieterich, *op. cit.*, 197-200; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953, 110 ss. Cf. G. Bertram, RAC VI, 30 s. 3. F. Pfister, RAC IV, 971.

4. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* II, ³1959, 525 ss.; E. Rohde, *op. cit.* II, 94 s. n. 1; sulla sua influenza II, 320 n. 1 e Clem. Al., *strom.* 1,133,2, ed. Stählin-Früchtel, GCS II, 82. Cf. anche M.P. Nilsson, GGR² II, 240 s. e H. Lewy: HThR 31 (1939) 214 s. Per fenomeni paralleli v. E. Rohde, *op. cit.* II, 90 ss. e M.P. Nilsson, *op. cit.* I, 615 ss.

Anche se questa «sapienza trascendente» non era originaria della Grecia, ma derivava dai «filosofi» barbari o dell'Oriente, certo esercitò un influsso notevole.

Nell'*Assioco* pseudoplatonico (I sec. a.C.?), ad esempio, il mago persiano Gobria riferisce che la sua descrizione del regno astrale dei morti è desunta da tavole di bronzo – un motivo assai prediletto nella letteratura di rivelazione, v. sotto, pp. 496 s. –, che in tempi antichissimi sarebbero state portate a Delo dal paese degli Iperborei.[1] Questa «letteratura di rivelazione», che rivendicava pretese di serietà e veridicità, fu schernita dal palestinese Menippo di Gadara (dopo il 300 a.C., v. sopra, pp. 183 s.), che, tra le altre cose, scrisse un viaggio nell'Ade e un viaggio celeste, «Testamenti» e lettere di dei.[2] È possibile che nella sua *Nekyia* raccontasse pure lui – come farà secoli dopo Luciano, che da Menippo dipende, nella sua *Nekyomanteia* (cap. 6, ed. A.M. Harmon, LCL IV, 82 ss.) – che a Babilonia i «magi», scolari e successori di Zoroastro, gli aprissero la porta che conduceva nell'aldilà.

Accanto ai magi persiani anche i sacerdoti egiziani godevano fama di essere i depositari di una segreta sapienza divina. Si otteneva il massimo risultato, naturalmente, se si associavano tra loro sapienza iranica e sapienza egiziana.

Nei *Physika* dello Ps. Democrito (secondo Festugière l'opera risalirebbe al I sec. d.C.) Democrito viaggia in Egitto, per apprendere colà dal mago persiano Ostanes magia e alchimia. Dopo la prematura morte del maestro, egli ne evoca lo spirito, per farsi rivelare dove abbia nascosto i suoi libri segreti.[3] Secondo l'introduzione delle pseudoclementine Clemente riferirebbe che, agitato dalla questione del destino dell'anima dopo la morte, sarebbe giunto in Egitto, per apprendere lì, da uno dei «ierofanti e profeti» del luogo, attraverso un rito di necromanzia, «se l'anima fosse immortale».[4] Un parallelo giudaico è l'evocazione dei morti da parte di Mambre, così come è riportata dal frammento della *Paenitentia Ianne et Mambre*.[5]

Lo sfondo che abbiamo qui sommariamente delineato attraverso questi esempi consente di riconoscere, nell'età ellenistica, una triplice tendenza spirituale:

1. 371a, v. M.P. Nilsson, GGR² II, 41 s. 2. R. Helm, PW XV, 888-894.

3. A.J. Festugière, *op. cit.* I, 224. 228 s. e Bidez-Cumont, *op. cit.* I, 198 ss. 210 s.; II, 311-321, spec. 317 n. 6.

4. Ps. Clem., *hom. Clem.* 1,5, ed. Rehm, GCS I, 24 e cf. F. Boll: ZNW 17 (1916) 139-148, che segnala i paralleli a Luciano e alla lettera di Tessalo (v. sotto, p. 439 n. 1). Una satira sulle dottrine segrete egiziane si trova in Luciano, *Philopseudes* 33 ss., LCL III, 370 ss.

5. Testo in M. Förster: Archiv für das Studium der neueren Sprachen 108 (1902) 15-28, traduzione tedesca in Riessler, *Altjüdisches Schrifttum*, 496. Sulla necromanzia, particolarmente in auge in età ellenistica, v. T. Hopfner, PW XVI, 2218-2233.

1. Un diffuso interesse per gli aspetti irrazionali e misteriosi della realtà, che potevano disvelarsi soltanto col ricorso a «rivelazioni» sovrannaturali.

2. Il tentativo di far luce per questa via sia sulle questioni di fondo dell'esistenza umana, come il destino dell'anima dopo la morte, sia anche sulla *sympatheia* del singolo con il cosmo e sul destino individuale a essa connesso.

3. Un crescente interesse nei confronti della sapienza segreta e primordiale dei popoli barbari, soprattutto dell'Oriente. I «sapienti dell'Oriente», inclusi i bramini indiani, i «magi» persiani, i «caldei» babilonesi e i sacerdoti egiziani, erano visti come una specie particolare di «filosofi», depositari di una conoscenza di ordine superiore, e da essi si cercava una risposta a quelle domande esistenziali che rimanevano inaccessibili al pensiero razionale.[1] Questo nuovo orientamento spirituale, che comincia a manifestarsi approssimativamente verso l'inizio del II secolo a.C. e raggiunge il suo culmine nel II e III secolo d.C., dovette rafforzare l'orgogliosa consapevolezza delle aristocrazie intellettuali dei popoli orientali politicamente sottomessi. La loro «sapienza», in virtù della sua maggiore antichità e dell'impronta spiccatamente religiosa che la contraddistingueva, apparve in definitiva, agli occhi degli stessi dominatori greci, superiore al pensiero razionale e logico-sistematico loro proprio. Se e in quale misura, poi, anche da esso fossero provenuti influssi spirituali, tali da contribuire a determinare questo atteggiamento, era questione che neppure venne presa in considerazione. Allo stesso modo anche l'apocalittica giudaica si colloca entro l'orizzonte di quel *più ampio contesto storico-spirituale costituito dall'opposizione contro l'eccessiva «ellenizzazione»*, ed è nel contempo essa stessa un frutto dell'età ellenistica.

Quest'atteggiamento di difesa nei confronti della lingua e della cultura greche appare evidente, ad esempio, in un testo ermetico, in cui Asclepio si rivolge al re Ammone:[2]

1. Festugière, *op. cit.* I, 6-18: «Le déclin du rationalisme», che tuttavia inizia a manifestarsi non in età imperiale, ma già dal II sec. a.C., cf. Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 351 ss.: il problema del destino spinse l'uomo verso l'astrologia, e per sottrarsi alla costrizione degli astri «there were three main lines... Gnosis, magic, and the eastern mystery-religions».

2. *Corp. Herm.* 16,2, cf. A.J. Festugière, *op. cit.* I, 26 s. Cf. anche Philo Bybl., FGrH 790 F 2, 10, 8, riguardo ai nomi greci degli dei, errati perché derivati da traduzioni scorrette. Cf. C. Préaux: ChrEg 42 (1967) 369-383.

Il dio vieta al re qualsiasi traduzione della sapienza a lui rivelata, «affinché questi segreti non arrivino ai greci, e l'arrogante, snervata e artificiosa eloquenza dei greci non distrugga la veneranda, densa e vigorosa espressione delle parole: i greci, infatti, posseggono... vuoti concetti, con i quali possono (sì) svolgere efficaci dimostrazioni, ma in realtà la filosofia dei greci è vuoto strepito di parole (λόγων ψόφος). Noi, naturalmente, usiamo non (semplici) parole, ma suoni pieni di cose (φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων)».

Il divieto di traduzione non è qui, probabilmente, l'aspetto decisivo: importante era, sostanzialmente, il fatto che i «greci» avessero accolto questa sapienza.

Nella aretalogia di Imuthes-Asclepio, pertanto, il dio poteva, con atteggiamento contrario, intervenire con malattie ed epifanie per costringere il traduttore pigro, che riluttava dinanzi alla sovrumana difficoltà di una traduzione, a completare, in forza di un'ispirazione divina (πληρωθεὶς τῆς σῆς θε[ι]ότητος, r. 164) e facendosi lui stesso simile a profeta (προφητεύων, r. 169), la traduzione in greco: «Ogni lingua greca deve raccontare la tua storia, e ogni greco deve venerare Imuthes, figlio di Ptah» (rr. 198 s.).[1]

Decisiva è qui soprattutto l'assoluta superiorità di questa rivelazione del dio egiziano rispetto alla lingua greca, alla filosofia greca e alla religione greca. In modo simile i rabbi da un lato condannavano, dall'altro poi incoraggiavano la traduzione della Torà dall'ebraico – la lingua della creazione e degli angeli – in greco e in aramaico. Tipiche, al riguardo, sono la *bat qôl* riguardante la traduzione dei Profeti di Jônātān b. 'Uzzî'ēl (Teodozione?): «Chi è che ha tradito i miei segreti rivelandoli agli uomini?», e la risposta che ciò è avvenuto per la gloria di Dio.[2]

Per spiegare i motivi di questa *fondamentale superiorità dei «profeti dell'Oriente»*[3] e della loro sapienza ispirata, A.J. Festugière si è richiamato all'ampio e diffuso resoconto in cui il sacerdote egiziano e filosofo stoico Cheremone (1 sec. d.C.) ragguaglia sulla santa vita che profeti e alti sacerdoti conducono nei templi d'Egitto.[4] Fes-

1. POxy 11,1381: l'aretalogia di Asclepio-Imuthes; il testo è anche in G. Manteuffel, *op. cit.*, 86 ss., cf. A.J. Festugière, *op. cit.* 1, 52 ss. e A.D. Nock, *Conversion*, 86 ss.; v. inoltre SB, 7470 e, per l'ermetismo, Iambl., *myst.* 8,4.

2. *Meg.* 3a, cf. *Sof.* 1,7; positivo è l'atteggiamento in *Meg.* 9a bar., v. Bill. IV, 414 v-x. Per Jônātān b. 'Uzzi'ēl e Teodozione v. sopra, p. 220 n. 3. A lui venne attribuito, tra altro, il *Targum ai profeti*. Cf. la punizione per una traduzione illegittima, *ep. Ar.* 314 s.

3. A.J. Festugière, *op. cit.* 1, 17-44: (cap. II) «Les prophètes de l'Orient». Cf. M.P. Nilsson, GGR² II, 527 ss. 4. *Op. cit.* 1, 28 ss.

tugière osserva che quanto in quel testo vien detto potrebbe valere ugualmente bene, tranne che in piccoli e irrilevanti particolari, per gli esseni e i terapeuti giudaici, per i «magi» persiani o per i bramini indiani. Essi, separati dall'impurità del mondo, vivono nel più assoluto dominio di se stessi, in una ascesi liberamente scelta, cibandosi di alimenti scarsi e ritualmente puri, completamente dediti alla preghiera e alla lode di Dio, all'osservazione del cielo, alla filosofia e allo studio degli scritti sacri:

«Infatti questo costante contatto con la conoscenza e l'ispirazione divine (θείᾳ γνώσει καὶ ἐπινοίᾳ) scaccia ogni cupidigia, soffoca le passioni, guida la vita verso la sapienza».[1]

Non molto lontano da questo atteggiamento sarà stato l'ideale di pietà proprio degli hasidim, come possiamo ricostruirlo, ad esempio, attraverso l'autore del libro di Daniele. E. Fascher, che descrive il «profeta» della tarda età della civiltà egiziana come «scriba, sapiente e mago con disposizione profetica», ha proprio per questo motivo richiamato l'attenzione sull'affinità che questo «pseudoprofetismo» presenta con l'«apocalittica tarda».[2] Si ha l'impressione che in età ellenistica le forme di esperienza e di pensiero religiosi tendano a omologarsi, superando le barriere religiose e nazionali. I «profeti dell'Oriente» non sono quindi da intendersi in esclusivo riferimento all'Egitto. Anche documenti iranici, infatti, ci attestano analoghe «forme di rivelazione»:

I già menzionati oracoli di Istaspe, composti presumibilmente da un seguace ellenistico della religione iranica, nella parte orientale dell'impero romano, approssimativamente tra il 100 a.C. e il 100 d.C., si presentano come un sogno del re medo Istaspe, ovvero, probabilmente, dell'amico e protettore di Zarathustra. Il sogno viene interpretato da un fanciullo provvisto di doti profetiche e trasmesso alle generazioni future (*sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit*) – presumibilmente si tratta dello stesso Zarathustra da giovane. Il sogno contiene riferimenti alla venuta di una figura di redentore, alla caduta di Roma, all'annientamento degli empi da parte di Giove e alla conflagrazione universale. I paralleli con Daniele sono evidenti.[3]

1. FGrH 618 F 6 = Porphyr., *abst.* 4,6. Al riguardo cf. A.J. Festugière: REG 50 (1937) 476 ss. e A. Wlosok, *Laktanz*, AAH 2, 1960, 55 s.

2. E. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, 1927, 94 s.

3. Lact., *inst.* 7,15,19, ed. Brandt, CSEL 19, 1, 634; al riguardo v. H. Windisch, *op. cit.*, 46 ss. e F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens* II, 180 s. Doti di veggente erano spesso attribuite a giovinetti, v. P. Courcelle, RAC III, 1237. 1241 s.

Profonda influenza esercitò pure la letteratura *astrologica*, che contribuì in modo decisivo a determinare l'immagine del mondo e la religiosità della colta borghesia in età tardoantica. Occorre innanzitutto menzionare l'opera fondamentale di Nechepso-Petosiris, composta approssimativamente al tempo di Daniele o poco più tardi; essa si apriva con la descrizione di un *viaggio celeste* del re:

La sua mente era rivolta a questo: come i re e i dominatori dei tempi antichi «lasciarsi alle spalle ogni fardello terreno, percorrere il cielo (οὐρανοβατεῖν) ed entrare in comunione con le anime immortali e i sacri pensieri divini». Tra le altre cose l'autore descrive come il re, presumibilmente dopo intensa preghiera, venisse nottetempo sollevato in aria e risuonasse alle sue orecchie una voce divina (ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή), e come, infine, gli apparisse una gigantesca figura nera, avvolta in un mantello.[1] Il suo interlocutore Petosiris è caratterizzato da Proclo come uomo degno di fiducia, il quale – analogamente a Enoc – «intratteneva rapporti con le molteplici categorie di dei e di angeli». In una lettera ammoniva il re con queste parole: «Ma tu, in forza della tua avvedutezza ispirata dallo spirito divino (⟨διὰ⟩ θεοπνεύστου σου προνοίας), sforzati di conseguire la meta che ti ho proposto».[2] Una corretta interpretazione di tali testi ci induce a supporre che anche nell'astrologia fosse necessario il possesso di spirito divino.

Ci troviamo qui di fronte a *«forme di rivelazione» del tutto simili a quelle proprie dell'apocalittica.* Tutta la letteratura astrologica ermetica, le cui parti più antiche risalirebbero, secondo Festugière, alla fine del III o all'inizio del II sec. a.C.,[3] pretende d'essere la rivelazione del dio egiziano Hermes-Thot. Già Eratostene (275-194 a.C.), nel suo resoconto di un lungo viaggio celeste compiuto da Hermes, mescolava insieme una moderna descrizione scientifica del cielo e

1. V. i frammenti in E. Riess: Phil. Suppl. 6 (1891-93) 322 fr. 1 = Vett. Val. 6,1 e la ricostruzione del testo in R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, 4 s.; cf. Idem, *Mysterienreligionen*, 189 s. e W. Kroll, PW XVI, 2160 ss. Sul genere del «viaggio celeste» v. A. Wlosok, *Laktanz*, AAH 2, 1960, 34 ss., che segnala l'influsso che questa tipologia ha esercitato su Filone. Cf. anche G. Bertram, RAC VI, 31.

2. E. Riess, *op. cit.*, 380 fr. 33: ἀνὴρ παντοίαις τάξεσι θεῶν καὶ ἀγγέλων συναλισθείς e, con minor enfasi, Vett. Val. 6,1, ed. Kroll, 242, 17: τὰ θεῖά μοι προσομιλεῖν.

3. *Op. cit.* I, 77. La più antica testimonianza astrologica ermetica è il frammento dei *Salmeschiniaka* conservato in POxy 3,126 ss. nr. 465, che presenta ancora somiglianze con testi babilonesi, v. W. Kroll, PW Suppl. V, 843 ss. e W. Gundel, PW 2ª s. III, 2424. La traduzione latina di un'ampia opera astrologica ermetica di età tolemaica (II sec. a.C.) è stata edita da W. Gundel: *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, AAM N.F. 12, 1936. Il testo originale è probabilmente solo di poco posteriore all'opera di Nechepso, v. anche O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, ²1957, 68 s. e A.J. Festugière, *op. cit.* I, 112 ss.

della terra e antiche leggende astrali greche.[1] L'astronomo Manilio (vissuto a cavaliere tra le due ere) celebra Hermes quale fondatore di ogni sacro sapere: *tu princeps auctorque sacri, Cyllenie* (= Mercurio-Hermes), *tanti.* Anche se personalmente non comprende i misteri divini, il poeta è nondimeno tenuto a esporli, se il dio così comanda; la loro interpretazione, tuttavia, può essere data solo dal dio stesso.[2] Nel trattato *Poimandres* del *Corpus Hermeticum* (II/III sec. d.C.) la visione iniziale è modellata su quella di Nechepso, ma con maggiore ricchezza di particolari.[3] La voce celeste (βοή) che compare nel racconto di Nechepso e in *Corp. Herm.* 1,4 ricorda la *bat qôl* della tradizione rabbinica.[4] Un altro viaggio celeste è minuziosamente descritto nel grande papiro magico di Parigi: attraversate le varie regioni celesti si arriva innanzi alle porte aperte del cielo – anche questo un diffuso *topos* apocalittico[5] –, dietro alle quali si apre il mondo degli dei; infine appare Helios in persona, che comunica la desiderata rivelazione. Anche l'iniziazione ai misteri di Iside, di cui si legge in Apuleio (*met.* 11,23,8), è collegata a un viaggio nell'Ade e in cielo compiuto dall'iniziato.[6]

Analogie sorprendenti rivela un *confronto tra Hermes-Thot*, così come appare nella *Korē kosmou*, ed *Enoc.* Hermes-Thot, che ricevet-

1. Knaack, PW VI, 388 s., v. E. Hiller, *Eratosthenis carminum reliquiae*, 1872, 38-65 frr. 15-19 e J.U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, 1925, 61 ss.; cf. A. Wlosok, *op. cit.*, 36 n. 111 e Manilio 2,115 ss.: la rivelazione è possibile grazie alla natura divina della mente umana.

2. *Astronomica* 1,30, ed. Wageningen, cf. 4,436-440: *sed mihi per carmen fatalia iura ferenti | et sacros caeli motus ad iussa loquendum est; | nec fingenda datur, tantum monstranda figura; | ostendisse deum nimis est, dabit ipse sibimet | pondera.*

3. *Corp. Herm.* 1,1, cf. R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, 12 ss. e A.J. Festugière, *op. cit.* I, 314, che segnala, come passi paralleli, *1 Hen.* 12,1 e *Apoc.* 1,10; 4,2 ecc.

4. Al riguardo v. R. Meyer, ThWb VI, 817 s. e n. 242, nonché Bill. I, 125 ss. Il motivo sembra essere la forma semplificata di un'epifania divina, ridotta a sola voce, tuttavia proveniente dal santuario celeste. Il motivo compensa l'assenza di ispirazione profetica: *tSoṭ.* 13,2 (r. 318), al riguardo cf. A. Guttmann: HUCA 20 (1947) 367 ss.

5. PGM 4,625, cf. *1 Hen.* 14,15; 104,2; *test. Lev.* 5,1; *Atti* 7,56; *Apoc.* 4,1; *3 Macc.* 6,18; al riguardo v. W.C. v. Unnik, Festschrift E. Haenchen, BZNW 30, 1964, 269-280; F. Lentzen-Deis: Bibl 50 (1969) 301-327.

6. PGM 1,88-98 nr. 4, 475-750, cf. Dieterich-Weinreich, *op. cit.*, *passim* e A.J. Festugière, *op. cit.* I, 315. Per Apuleio v. M.P. Nilsson, GGR² II, 633 ss. e M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* II, 1956, 48 ss. Di un «viaggio celeste» di Abramo, confrontabile con Plat., *Phaedr.* 247b-c, riferisce *Gen. r.* 44,12 (su 15,5), riportandolo come una tradizione di r. Jôḥānān (III sec. d.C.), per motivare il rifiuto dell'astrologia (v. sopra, p. 198 n. 2), v. L. Baeck, *op. cit.*, 149 s.

te dagli dei la συμπάθεια τοῖς οὐρανοῦ μυστηρίοις, trascrisse tutte le sue conoscenze: ne insegnò una parte a suo figlio Tat, perché a sua volta le trasmettesse ai suoi discendenti Asclepio ed Efesto, e nascose la parte restante (v. sotto, pp. 496 ss.). Dopo che ebbe compiuto la sua opera, salì al cielo (ἀνέβαινεν εἰς ἄστρα, *Corp. Herm.* 23,5, cf. 7) e lì svolse la funzione di «scriba» (ὑπομνηματογράφος) degli dei (*Corp. Herm.* 23,44). I paralleli con la tradizione enochica sono palesi. Si comprende così perché nell'alto Medioevo Enoc e Hermes-Thot furono spesso confusi uno con l'altro.[1] Anche la trasmissione della sapienza rivelata dal padre al figlio (v. sopra, p. 419), un motivo tipico di Enoc e di tutta la «letteratura testamentaria», appare qui come elemento costitutivo.[2] Se poi consideriamo che il dio egiziano è caratterizzato come il «saggio dei tempi antichi» per eccellenza, possiamo capire perché proprio lui Artapano abbia identificato con Mosè (v. sopra, p. 197 n. 3): i sacerdoti egiziani chiamarono Mosè «Hermes» διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἑρμηνείαν.[3]

Nella lettera del medico Tessalo all'imperatore Claudio troviamo il problema della *interpretazione integrativa* di uno scritto considerato ispirato, acquisita grazie a una rivelazione chiarificatrice e definitiva, e congiuntamente la descrizione dei preparativi all'uopo necessari. Vi si può ravvisare una certa analogia con *Dan.* 9,2.24 ss.

Secondo questo testo Tessalo avrebbe scoperto ad Alessandria uno scritto astrologico-iatromantico del re Nechepso, riguardante piante e pietre medicamentose per influsso astrale dello zodiaco; nell'applicazione pratica dei rimedi avrebbe però conseguito solo insuccessi. Lo scritto stesso gli appariva pertanto come «vano fumo di regale fatuità». Disperato e risentito «tendevo senza intermissione le mani al cielo e supplicavo gli dei di accordarmi

1. A.J. Festugière, *op. cit.* I, 334 n. 7, cf. 137 n. 8: il trattato *De XV herbis lapidibus et figuris*, attribuito contemporaneamente a Enoc e a Hermes; al riguardo v. F. Pfister, PW XIX, 1454 e L. Thorndike, *A History of Magic* I, 1923, 340 s. Per Hermes come intercessore e guida nel viaggio celeste, cf. sopra, p. 405 n. 3.

2. Al riguardo A.J. Festugière, *op. cit.* I, 332 ss. e Idem: RB 48 (1939) 52: si tratta di una *paradosis* segreta. È questa la più antica forma in assoluto di tradizione sapienziale, e possiede nel contempo carattere esoterico; cf. ad esempio il romanzo di Aḥiqar, ed. A. Cowley, *Aramaic Papyri*, 1923, 212 coll. I e II: Aḥiqar e il suo irriconoscente figlio adottivo Nadin. Per lo sciamanesimo preistorico cf. D. Langen, *Archaische Ekstase*, 1963, 16 s. Esempi tipici offrono *Iub.* 7,38 s. e *test. Ben.* 10,2-6. In proposito v. L. Dürr, in *Heilige Überlieferung*, Festschrift I. Herwegen, 1938, 1-20.

3. FGrH 726 F 3, 6 = Eus., *praep. ev.* 9,27,6, cf. Ecateo, FGrH 264 F 25 = Diod. Sic. 1,16,1.

con una visione in sogno o con un'ispirazione divina (δι'ὄνειρον φαντασίας ἢ διὰ πνεύματος θείου) una possibilità (di riscattarmi)». Egli giunse così a Tebe, dove un sacerdote egiziano gli procurò, dopo avergli imposto un digiuno di tre giorni, l'epifania di Asclepio. Il dio lo illuminò sulle indicazioni incomplete offerte da Nechepso: nel raccogliere le piante, oltre al luogo e al tempo, occorreva considerare anche i mutevoli influssi astrali. Tessalo trascrisse immediatamente queste «rivelazioni» aggiuntive in un nuovo trattato, che presentava ora all'imperatore in questa lettera.[1]

Sarebbe infine da menzionare ancora la rivelazione verbale ottenuta attraverso l'«ispirazione estatica». La incontriamo, ad esempio, nell'*Oracolo del vasaio*, quando il vasaio profetico cade in estasi (ἐξεστ[ηκότως... τῶν φρενῶν, fr. 1,1.14-15) e, ricolmo di spirito divino, espone le sue profezie al re (θεοφόρου, 1,15; ἐκ [τοῦ] οὐρα-[νοῦ] γνούς, 1,16). Analoga è la descrizione delle profezie del console Publio in Antistene: ἐμμανὴς γενόμενος καὶ παράφρων ἀποφθέγγεται πολλά τινα ἐνθουσιωδῶς.[2] Sia il vasaio sia Publio sono colti dalla morte proprio durante questa loro estasi divina. Simili profezie in *status moriendi* ricordano la letteratura testamentaria giudaica.[3] Un caso analogo potrebbe essere, ad esempio, la sorte toccata al profeta estatico Gesù figlio di Anania, morto nel 70 d.C. con in bocca parole di malaugurio per Gerusalemme e per se stesso (Ios., *bell.* 6,300-309). La stessa Sibilla Giudaica si richiama alla sua ispirazione estatica (3,810: οἰστρομανής; cf. 816. 818: μαινομένην). Spinta da costrizione divina (ἀνάγκη, 3,296; cf. *1 Cor.* 9,16) proclama la sua profezia:

«e ancora una volta la parola rivelata (φάτις) del grande dio mi penetrò in petto e mi ordinò di pronunciare profezie in ogni terra e di annunciare il futuro ai sovrani» (3,297 ss.; cf. 490 s. 162 ss.).

1. CCAG VIII, 3, 1912, 134 ss., cf. A.J. Festugière: RB 48 (1939) 45-77 e Idem, *Révélation* I, 56 ss. L'autenticità della lettera è controversa: è preferibile, contro R. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, ³1927, 127 ss. e con H. Diller, PW 2ª s. VI, 181 s. e M.P. Nilsson, GGR² II, 532 n. 5, considerarla pseudepigrafa.

2. G. Manteuffel, *op. cit.*, 100 e FGrH 257 F 36 III, 6; v. sopra, p. 385 n. 1. Cf. anche F. Pfister, RAC IV, 97 s. Questa forma di rivelazione non può assolutamente essere definita tipicamente greca. Per fenomeni simili nell'Antico Testamento v. G. Widengren, UUÅ 10, 1948, 96. 113 ss., cf. ad es. *2 Re* 3,15; 9,11; *Os.* 9,7; *Ger.* 29,26; v. anche sopra, p. 339 n. 2. Ps. Long., *sublim.* 13,2; 16,2 trasferisce questo motivo all'oratore.

3. In punto di morte (e nel sonno), quando l'anima si separa dal corpo, si acquisiva una particolare virtù divinatoria, v. Cic., *divin.* 1,30,63 s., che si richiama a Posidonio; cf. P. Courcelle, RAC III, 1237. Questo motivo costituisce lo sfondo storico-religioso della letteratura testamentaria «profetica», v. anche E. Stauffer, RAC I, 30 s.

Nemmeno alla tradizione enochica è sconosciuta una tale forma di rivelazione: Enoc, in veste di «profeta», all'inizio dei discorsi parenetici 91,1, chiama a raccolta i suoi parenti:

«... poiché la parola mi chiama, e lo spirito si è riversato su di me, affinché vi mostri tutto quello che vi giungerà nell'eternità».

L'apocalittica giudaica, infine, ha in comune con la «letteratura di rivelazione» della cultura ellenistica pure il *carattere pseudepigrafico*. Questo vale per tutta la letteratura sibillina, ermetica e orfica, per gli oracoli di Istaspe, per l'*Assioco* pseudoplatonico così come per gli scritti di Nechepso-Petosiris. Il poema profetico di Licofrone, *Alessandra*, del III sec. a.C., ha la forma di una profezia messa in bocca a Cassandra (v. sopra, p. 383 n. 3); gli scritti del «fisiologo» e alchimista Bolo di Mendes (200 a.C. circa) si spacciavano in parte per opere di Democrito, gli *Oracula Chaldaica*, nel II sec. d.C., furono diffusi come rivelazione di Ecate. A Roma, nel 181 a.C., vennero ritrovati libri che si diceva fossero del leggendario secondo re Numa Pompilio; vennero immediatamente dati alle fiamme per ordine del pretore urbano, presumibilmente per il loro contenuto pitagorico apocrifo.[1]

Avrebbe poco senso esaminare i singoli complessi tematici – come ad esempio i viaggi celesti –, per individuare l'origine di ciascun motivo particolare di cui essi sono costituiti, e ricostruire così, come ha tentato di fare W. Bousset, uno «schema rappresentativo orientale, autonomo e in sé compiuto, del viaggio celeste dell'anima».[2] Occorre (v. sopra, pp. 419 s.) tenere nel debito conto la possibilità che siffatti fenomeni si manifestino in luoghi diversi indipendentemente, al di fuori di ogni rapporto di filiazione,[3] ed essi do-

1. J.A. Sint, *Pseudonymität im Altertum*, 1960; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, 269 ss.; W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, 1971.

2. *Die Himmelsreise der Seele*, rist. 1960, 67; cf. d'altro canto le ben giustificate obiezioni di Dieterich-Weinreich, *op. cit.*, 186 ss. 191 ss. Anche R. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, 223 ss. suppone un'origine iranica del motivo, mentre O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 841 pensa a un'origine egiziana. Il fenomeno è tuttavia diffuso su un'area troppo vasta, per consentire una sicura localizzazione geografica della sua origine; v. nota seguente.

3. Gli scrittori apocalittici pensavano, come dimostrano *1 Hen.* 14,8 e 70,2, di essere conformi ai loro modelli veterotestamentari, come *Ez.* 3,14; 8,3; 11,1 e *2 Re* 2,11 s., v. in proposito G. Widengren, *op. cit.*, 102 ss. È poco probabile che essi fossero consapevoli di quanto, nel motivo del viaggio celeste, nella loro descrizione del regno dei morti e del Paradiso, e pure nell'idea stessa della storia a loro propria, si differenziassero dalla profe-

vrebbero pertanto essere indagati piuttosto secondo categorie di fenomenologia e psicologia religiosa. Gli esempi e i paralleli che abbiamo presentati non si propongono di dimostrare un influsso diretto di volta in volta esercitato dal circostante ambiente culturale orientale ellenistico sulla prima apocalittica giudaica – tale influsso ci fu senz'altro, ma per dimostrarlo caso per caso occorrerebbe un'indagine molto più particolareggiata –; essi vogliono soltanto ricostruire lo *sfondo spirituale complessivo* che caratterizza l'età ellenistica a partire dall'inizio del II sec. a.C. Ne costituisce elemento portante l'idea: «sapienza di ordine superiore fondata sulla rivelazione». Essa impronta di sé quel rinnovamento della religiosità antica propiziato dall'influsso delle religioni orientali, e segna la crisi e il superamento del razionalismo greco e dello scetticismo religioso, per quanto le nuove forme di pietà – non da ultimo come conseguenza dell'incontro con lo spirito greco – abbiano assunto una fisionomia considerevolmente più razionale. In campo filosofico questa nuova tendenza si manifesta a partire dalla fine del II sec. a.C. nel siro Posidonio e nel superamento delle posizioni scettiche all'interno dell'Accademia grazie al palestinese Antioco di Ascalona, suo contemporaneo (v. sopra, pp. 188 s.). Persino la filosofia non vuole più ora «acquisire le proprie conoscenze con i mezzi dell'indagine scientifica, ma le fonda su autorità sicure e su rivelazioni di ordine superiore, e grazie a esse soltanto vede garantita la propria attendibilità».[1]

All'interno di questo scenario l'apocalittica giudaica fu – accanto all'astrologia – la prima forza spirituale a presentarsi *con una fisionomia chiara e definita*. Le conseguenze storiche che da essa scaturirono non si possono ignorare, tanto più che lo stesso cristianesimo, in fondo, rientra in questo quadro complessivo: l'apocalittica, infatti, costituì, come osserva E. Käsemann, «l'effettivo inizio della

zia dell'Antico Testamento. L'«esegesi ispirata» offriva la possibilità di scorgere nuovi significati nei testi antichi. Il motivo del viaggio in cielo e agli inferi è senz'altro, al pari dell'estasi profetica, molto antico, e risale presumibilmente a età preistorica, v. D. Langen, *Archaische Ekstase*, 1963, 15 ss. 23 s. 65; cf. anche E.R. Dodds, *op. cit.*, 140 ss., v. sopra, p. 430 n. 3. Tipico dell'età ellenistica è solo il fatto che anche nel giudaismo l'interesse a tali esperienze si diffuse in modo ampio e generalizzato.

1. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, 159 (v. anche le pagine seguenti); A. Wlosok, *op. cit.*, 53 ss.

teologia cristiana delle origini».[1] L'apocalittica in tanto poté essere feconda, in quanto essa, nonostante certi tratti comuni che condivideva con la risorgente religiosità orientale ellenistica, in nessun modo rinunciò al *proprium* della rivelazione personale di Dio ad Israele, ma a esso si mantenne ostinatamente fedele, pur riplasmandolo in una rinnovata forma universale, conforme ai nuovi tempi, ma nel contempo radicalmente contrapposta al cosmopolitismo e all'ottimismo culturale propri dell'ellenismo: Dio rimane per essa il Signore sovrano del cosmo e della storia, del popolo d'Israele, da lui eletto, e del singolo individuo. Il suo giudizio e l'avvento del tempo della salvezza, da lui annunciato all'inizio dei tempi, sono dati per imminenti, e a tutto il popolo, così come a ciascun individuo, è concessa un'ultima possibilità di ravvedimento. La storia umana, sin dalla creazione del mondo, è protesa verso questa meta finale, ormai prossima. Il cosmo intero, i popoli della terra e il popolo di Dio si trovano ora nella loro ultima crisi, nessuno può sottrarsi alla scelta: o si ubbidisce al richiamo penitenziale dei «sapienti» hasidici e ci si pone sotto il comandamento che Dio ha dato nella torà; oppure si rimane esclusi dalla vicina salvezza, ovvero si perde la vita nell'imminente giudizio.[2]

È comprensibile che il movimento degli hasidim non poté, nell'annuncio del suo messaggio, limitarsi alla speculazione cosmologica e «storico-filosofica», alla ricerca di visioni per ottenere sapere divino; tutto l'orientamento escatologico di questo movimento, piuttosto, si volse con urgenza a una domanda, che già la sapienza tarda di un Qohelet e di un Siracide si era posta, ma alla quale non aveva saputo dare una risposta: la domanda sul senso ultimo che poteva avere la vita dell'uomo di fronte alla volontà di Dio, la domanda sulla salvezza dell'uomo e sulla gloria di Dio. Una risposta a questa domanda tentarono di dare i due movimenti giudaici che derivarono dagli hasidim: gli esseni e i farisei.

1. *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 1924, 100, cf. 130: «l'apocalittica madre della teologia cristiana».

2. V. la bella formulazione di P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 1965, 147 (cf. K. Koch: HZ 193 [1961] 31): «Se Dio è il fondamento e l'autore della storia, suo fine è l'uomo che confida nella fedeltà di Dio».

7. *Il primo essenismo*[1]

a) *Teologia del primo essenismo*

Mentre le più antiche apocalissi hasidiche si rivolgevano a un'ampia cerchia di lettori e di conseguenza presentano una ricca varietà di elementi mitologici e leggendari, i «testi settari» esseni, come le regole della setta, le *hodajot* e altrettali,[2] sono diretti all'ambito più ristretto dei membri scelti della comunità essena e riportano, in parte, enunciazioni teologiche sistematiche in forma estremamente concentrata. Tali scritti rappresentano uno sviluppo del pensiero storico apocalittico, mostrando una tendenza orientata da un lato a definire una teodicea – proponendosi essi di spiegare l'origine e il potere del male nel mondo –, dall'altro a istituire un'antropologia di ispirazione soteriologica. Non è possibile qui esporre *in extenso* la «teologia» essena nella sua interezza; ci limiteremo pertanto a uno sguardo generale, movendo da due testi teologici ben conosciuti e di fondamentale importanza. Il primo si trova nella *Regola della comunità*, 1QS 3,15-4,26; ne riportiamo la prima parte, sino a 4,1:

15 «Dal Dio di conoscenza (*m'l hd'wt*) proviene tutto ciò che è e tutto ciò che accade (*kwl hwwh wnhjjh*). E prima che essi raggiungano la loro esistenza, egli ha fissato tutto il loro piano (*lfnj hjwtm hkjn kwl mḥšbtm*), 16 e quando raggiungono la loro esistenza per svolgere i loro compiti, compiono la loro opera secondo il piano della sua gloria (*kmḥšbt kbwdw*), e non c'è alcun mutamento (*w'jn lhšnwt*). Nella sua mano 17 sono le norme del tutto (*mšptj kwl*), ed egli li sostiene in tutte le loro necessità. Ed egli creò l'uomo per il dominio 18 sulla terra e destinò per lui due spiriti, nei quali egli deve camminare fino al tempo stabilito della sua visita. Essi sono gli spiriti 19 della verità e dell'ingiustizia. Nella sorgente della luce è l'origine della verità, e dalla fonte delle tenebre proviene l'origine dell'ingiusti-

1. Assumiamo come presupposto la convinzione, pressoché universalmente condivisa, che la comunità di Qumran si identifica con gli esseni; al riguardo v. P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, 1957, 19 n. 2 (con bibliografia); A. Dupont-Sommer, *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, 1960, 44-74, e K.G. Kuhn, RGG³ v, 745.

2. Agli *scritti settari* appartengono 1QS e 1QH, nonché 1QM, i *p'šārîm* e una serie di frammenti caratterizzati da una terminologia tutta particolare, come 1Q27 (v. sotto, p. 448 n. 2). Il patrimonio concettuale di questi scritti risale probabilmente al fondatore stesso della setta, il Maestro di Giustizia, anche se alcuni testi, come ad esempio i *p'šārîm*, sono di epoca più tarda. Sorprendente è pure la loro frequenza all'interno della biblioteca, v. C. Burchard, *op. cit.* II, 337 ss. 341. 1QM potrebbe essere la rielaborazione essenica di uno scritto apocalittico hasidico d'età maccabaica: v. sopra, p. 54 n. 2. Per il problema v. sotto, p. 456 n. 1.

zia. 20 Nella mano del Principe delle Luci sta il dominio su tutti i figli della giustizia, sulle vie della luce essi camminano. Nella mano dell'Angelo 21 delle tenebre sta il dominio su tutti i figli dell'ingiustizia, sulle vie delle tenebre essi camminano. E a causa dell'Angelo delle tenebre vengono le aberrazioni 22 a tutti i figli della giustizia, e tutti i loro peccati... avvengono sotto il suo dominio 23 in conformità con i misteri di Dio, fino al suo tempo. Anche tutti i loro flagelli e i momenti della loro afflizione sono sotto il dominio della sua ostilità (*mšṭmtw*, v. *Iub.*). 24 E tutti gli spiriti della sua sorte vogliono far cadere i figli della luce, ma il Dio d'Israele e l'angelo della sua verità soccorrono tutti 25 i figli della luce. Ed egli creò gli spiriti della luce e delle tenebre e fondò su di loro ogni azione 26 (e sulle) loro (vie) (si legga *w'l drkjhn*) ogni servizio ( ). Dio ama l'uno per tutti 4 1 i tempi, e di tutte le sue azioni si compiace per sempre. I consigli dell'altro egli ha in abominio, e tutte le sue vie egli detesta per tutto il tempo».[1]

Si tratta di un testo di tipo catechistico, che, come J. Becker giustamente osserva, «propone in forma essenziale e didascalica un'interpretazione complessiva del mondo, attraverso la quale sviluppa una concezione teologica in sé compiuta, che per la pregnanza del contenuto e la consequenzialità dell'argomentazione non trova paralleli in tutta la storia del giudaismo».[2] Spicca in questo testo la frequenza di termini astratti, che trova un precedente già nella tarda «sapienza» di Qohelet e del Siracide, testi, per altro, che contribuirono in misura determinante alla formazione del lessico antropologico dell'essenismo.[3] Si può qui vedere lo sforzo teso a elaborare una concettualizzazione sistematica, quasi «filosofica», quale sino a quel momento la lingua ebraica ancora non aveva conosciuto. Questo vale, ad esempio, per la coppia di concetti «essere e accadere» (*hwwh wnhj*[*j*]*h*),[4] più volte ancora ricorrente nella letteratura essena: E. Kamlah è probabilmente nel giusto quando osserva che qui «la professione di fede nella creazione, propria del

1. Per il testo v. E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 1964, 11 s.

2. J. Becker, *Das Heil Gottes*, 1964, 84.

3. V. sopra, pp. 291 ss. e sotto, p. 450. Sul rapporto della *Regola* con la lingua della letteratura sapienziale v. P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, 1957, 16 s.; per il Siracide v. M.R. Lehmann: RQ 3 (1961/62) 103-116 e J. Carmignac: RQ 3 (1961/62) 209-218. A Qumran sono stati ritrovati finora due frammenti di Qohelet e uno del Siracide, v. A. Muilenberg: BASOR 135 (1954) 20-28 e Ch. Burchard, *op. cit.* II, 328 s.; cf. anche J. Strugnell: RB 63 (1956) 57 s. e Idem, DJDJ III, 75 ss. (2Q18).

4. Per l'espressione v. Wernberg-Møller, *op. cit.*, 68 n. 48; cf. 1QS 11,4.11; 1QM 17,5 e, per un'espressione simile, anche CD 2,10. *hww'*(*h*) ricorre solo in 1QS 11,5 e 1QH 12,9; *nhj*(*j*)*h* (nifal *hjh*, cf. *nhjwt* = «avvenimenti», *Sir.* 42,19; 48,25): 1QS 10,5; 11,9; 1QM 17,5; 1QH 11,14; 13,12 ecc.

giudaismo» si confronta, tra l'altro, con la «concezione del mondo, quale fu quella greca, che si era formalizzata nella contrapposizione astratta tra essere e divenire. L'espressione ebraica potrebbe essere resa in greco con πάντα τὰ ὄντα καὶ τὰ γινόμενα».[1]

Nel testo sopra riportato, che costituisce il nucleo dottrinale della regola e che dovrebbe essere stato composto, nella sua forma originaria, in un arco di anni tra il 150 e il 130 a.C. – gli esemplari più antichi, infatti, sono manoscritti databili intorno al 140-120 a.C.[2] –, possiamo effettivamente ravvisare il tentativo di interpretare, in forma sistematica e in una prospettiva teologica, i concetti di «essere» e «divenire», ossia di creazione e storia. Punto di partenza è una rappresentazione della creazione scarna ma precisa. La concezione di una *ḥokmâ* ipostatizzata come intermediaria della creazione manca del tutto – come manca, del resto, in tutta la letteratura essena[3] –, ma in suo luogo troviamo la conoscenza, sovrana e perfetta, che Dio stesso possiede. Il termine che qui ricorre (*'l hd'wt*) viene impiegato anche in altri testi, sempre associato con l'idea di predestinazione.[4] Prima che il mondo venisse creato, Dio, nel disegno della sua mente (*mḥšbt/h*),[5] ha stabilito in modo definitivo e im-

1. E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, 1964, 44 n. 1.

2. Sono noti frammenti di dodici (undici?) esemplari della *Regola*, v. Ch. Burchard, *op. cit.* II, 337 s.; al riguardo v. J.T. Milik: RB 63 (1956) 60 s.; 67 (1960) 410-416 e K.G. Kuhn: ThLZ 85 (1960) 652. La datazione proposta da Wernberg-Møller, *op. cit.*, 18. 20 s. (prima metà del II sec. a.C.) è troppo alta. Se si eccettua la colonna 5 (v. J.T. Milik, *op. cit.*, 412), non sono note a tutt'oggi varianti testuali di un certo rilievo. Non è pertanto possibile – *contra* J. Becker, *op. cit.*, 59. 84 – considerare il dualismo della catechesi come una dottrina penetrata nella comunità solo in epoca successiva a quella del fondatore: v. anche sotto, p. 456 n. 1. Già la datazione proposta da J. Becker, *op. cit.*, 42, toglie ogni credibilità alla sua ipotesi.

3. Verisimilmente si giudicò che questa ipostasi femminile di Dio presentasse tratti troppo spiccatamente mitologici; essa non corrispondeva al severo impianto della teologia essena. La supposizione di K. Wegenast, KP II, 832, per cui in 1QS 3,15; 11,11 la *d't* sarebbe «mediatrice della creazione», è infondata. La «conoscenza di Dio» non ha alcuna funzione propria e indipendente, svincolata da Dio. Essa, tuttavia, insieme con la chiamata vocazionale nella comunità salvifica, è diventata, in quanto dono che Dio largisce ai suoi eletti, un decisivo strumento di salvezza: 1QS 11,5-8.

4. Cf. 1QH 1,26; 12,10; fr. 4,15; cf. 4QS 140,24,2, ed. J. Strugnell, SVT VII, 1960, 336. Al riguardo v. J. Becker, *op. cit.*, 85 n. 2. Che Dio possiede ogni *d't* dice già *Sir.* 42,20, senza tuttavia giungere alle estreme conseguenze di un assoluto predestinazionismo.

5. Nei LXX *mḥšbh* (*mḥšbt*) viene reso per lo più con διαλογισμός (cf. anche *Sir.* 13,26) o con λογισμός; *Is.* 55,9: διανόημα; 55,7: βουλή. Nel senso di «disegno della mente di Dio» prima della creazione v. 1QS 11,11.19; 1QH 4,13; 11,7; 18,22, cf. fr. 20; in proposito v. F.

mutabile l'ordine tutto di creazione e storia. Tutto è predestinato, sin dal primo inizio delle cose, compresa la vita di ogni singolo uomo, con i suoi pensieri e le sue azioni:

«Prima che tu li creassi, tu conoscevi (tutte) le loro opere per tutti i tempi. (Infatti senza di te) assolutamente (nulla) viene fatto, e nulla viene conosciuto senza il tuo beneplacito».[1] Dio sin dal primo inizio del mondo ha predeterminato, nel senso della salvezza o in quello della dannazione, la «sorte» (*gwrl*) dell'uomo, vale a dire il dominio a cui egli appartiene in rapporto ai due spiriti. Dio ha «creato il giusto e l'empio» (1QH 4,38).[2]

Questa concezione della *predeterminazione del corso della storia e del destino individuale* rappresenta, nella sua pregnanza, qualcosa di nuovo, sebbene essa sia già stata preparata sia dalla visione storica apocalittica, sia da Qohelet, sia anche, per quanto in forma più attenuata, dal Siracide, il quale, tuttavia, analogamente a quanto farà più tardi il movimento farisaico, accanto all'idea di predestinazione e senza alcun legame con essa, postulava la libera volontà dell'uomo e delineava una ben strutturata dottrina della retribuzione.[3] Quanto Giuseppe riferisce in merito al modo diverso e contrapposto in cui esseni e farisei concepivano l'intervento e la funzione del-

Nötscher, *Zur Terminologie der Qumrantexte*, 1956, 53. Anche in *Sir.* 43,23 si intende il piano della creazione. Per l'evidente influsso ellenistico ravvisabile nella terminologia rabbinica – vicina a quella qumranica – v. L. Wächter: ZRGG 14 (1962) 37 ss.

1. 1QH 1,7 s., cf. 13,8-10; 15,13 s.17-19; 1QS 11,10 s.17 s. Cf. inoltre 1QM 13,14 s.; CD 2,7 s. e 1QH 9,29 s. (cf. *Gal.* 1,15). Tipica del pensiero predestinaziano è la formula *bṭrm br'tm* o *bṭ" hjwtm*, v. anche 1QH 1,10.19.28 e J.M. Allegro: ALUOS 4 (1962/63) 3 Doc. 1, 2 = 4Q 180,1,2 (DJDJ v, 77); al riguardo v. J. Strugnell: RQ 7 (1969/71) 252. Questo predestinazionismo non può assolutamente essere ridotto a semplice prescienza, come fa F. Nötscher, *Vom Alten zum Neuen Testament*, 1962, 46 s. 51 ss. e *Terminologie*, 173 ss. Onnipotenza e giustizia di Dio sono in fondo la stessa cosa, in quanto «sono entrambe la manifestazione della potenza creatrice di Dio, che ha creato il mondo tutto solo per la sua gloria», v. P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 1965, 166; in proposito v. sotto, pp. 454 ss.

2. Cf. 1QS 2,2.5; 3,24; 4,24.26 ecc.; 1QH 3,22.27; 7,34; $1Q34^{bis}$ 3,1,2 = DJD 1, 153; 1QSb 4,26 = *op. cit.* 1, 126; in proposito v. anche F. Nötscher, *op. cit.*, 169 ss., che anche qui attenua il significato predestinaziano.

3. Cf. *Eccl.* 3,14, al quale si richiama – ma in forma attenuata – *Sir.* 18,6; v. anche 42,21. Notevolmente più accentuato, e ben spiegabile in considerazione della sua situazione spirituale, è il rilievo che viene dato nel Siracide alla libera volontà dell'uomo, v. sopra, pp. 292 s.; per testimonianze farisaiche v. *Ps. Sal.* 9,7-9 (4. 5) e r. 'Aqîbā in *Ab.* 3,15. V. inoltre Bill. 1, 583; IV, 7; Bousset-Gressmann, 405 e R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, 1957, 41 ss.

la *heimarmene* divina è fondamentalmente corretto, se solo si prescinde dalla deformante terminologia stoica da lui adottata.[1]

Tra Dio e uomo agiscono, in qualità di esseri mediatori, i *due spiriti*, che per altro si configurano solo come esecutori del piano divino. Essi determinano di volta in volta il «dominio» (*mmšlh*) storico[2] entro cui si compie l'esistenza etico-religiosa dell'uomo, laddove, tuttavia, i loro rispettivi domini in parte si sovrappongono; così tutte le prove e i peccati dei «figli della luce», come anche le afflizioni e i castighi nella storia, vengono considerati come opera dell'angelo delle tenebre e dei suoi spiriti.[3] La lotta dei due spiriti arriva a toccare il cuore dell'uomo, di guisa che l'uomo stesso appare come un essere lacerato tra una parte di luce e una di tenebre.[4] Dio, conformemente al «mistero» della sua predeterminazione[5] che include naturalmente anche il male, ha stabilito che questa lotta si protragga ininterrottamente per tutta la durata della storia del mondo e abbia fine solo nel tempo da lui predeterminato – che è ormai imminente –, concedendo allo spirito di verità, che il *Rotolo della guerra* identifica con l'arcangelo Michele, la definitiva vittoria sullo spirito di ingiustizia, o Belial,[6] in una battaglia escatologica

1. *Bell.* 2,162 s.; *ant.* 13,171 s. (Nicola di Damasco); 18,12 ss.18. Cf. C.F. Moore: HThR 22 (1929) 371-389; G. Maier, *Mensch und freier Wille*, 1971.

2. Il concetto è affine a *mlkwt*, v. J. Becker, *op. cit.*, 79. 98 s.

3. V. 1QS 3,21-24, e gli obblighi dei novizi, 1,17 s.23. Cf. 2,19.

4. 1QS 4,24-26; su questa concezione si fondano pure gli oroscopi di Qumran, v. sotto, pp. 485 ss.

5. L'espressione «mistero (-i) di Dio» si riferisce soprattutto al disegno predestinaziano di Dio, che Dio stesso realizza nella storia: v. ad es. 1QS 11,19. Esso comprende tanto il «mistero» dell'annientamento del male alla fine dei tempi (1QS 4,18; 1QM 3,9 ecc.), quanto il «mistero» della presenza del male nella storia, pur esso stabilito da Dio: 1QS 3,23; 1QM 16,11-16; 17,9; cf. 14,9 e spec. 1QH 5,36; l'interpretazione che dà al passo F. Nötscher, *op. cit.*, 47, ne distorce il significato. Nel suo «mistero» predestinaziano Dio ha stabilito che i peccatori con le loro colpe alterino le «opere di Dio» – presumibilmente l'organizzazione del ciclo festivo, cf. *Dan.* 7,25. Sul concetto di «mistero» v. anche E. Vogt: Bibl 37 (1956) 247-257 e J. Hempel, *Die Texte von Qumran*, NGG 10, 1961, 363 s.; cf. anche sopra, p. 417 n. 1, e sotto, p. 452 n. 6.

6. Per i due spiriti v. 1QS 3,18 ss.; 4,9.21-29; essi sono identici agli spiriti della luce e delle tenebre, 3,25, cf. 3,20; v. anche 1QM 13,10-14; 17,5 ss. (Michele) e CD 5,18; su Belial v. 1QS 1,17 s.24; 2,5.19; il *Rotolo della guerra* e il *Documento di Damasco*, *passim*. Strettamente connessa con la dottrina dei due spiriti e particolarmente sviluppata è l'angelologia, al riguardo v. Y. Yadin, *The Scroll of the War*, 1962, 229-242 e M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*, 1961, 77-84, cf. anche sotto, p. 474 n. 1. Su Belial cf. anche K. Galling, RGG³ 1, 1025 s. Per la sconfitta escatologica del male v. 1QS 3,18; 4,18 ss.; 1QH 3,19-36; 1QM *passim* e M. Mansoor, *op. cit.*, 90 s.

che divamperà per tutto il cosmo. Un'interpretazione dei due spiriti in chiave esclusivamente psicologico-antropologica non risulta pertanto sufficientemente fondata;[1] innegabile, tuttavia, è che la lotta tra le due «forze» trova il suo culmine e la sua decisione in rapporto all'uomo e nell'uomo stesso. Il dramma apocalittico si concentra sull'uomo, assumendo una dimensione antropologica, senza tuttavia che vada smarrito l'aspetto cosmico. Il «quadro storico» prospettato in 1QS 3,15 ss. viene completato e precisato da un testo di analoga natura:[2]

4 «... Ed essi non conoscono il mistero futuro (*rz nhjh*, cf. 1QS 11,3 s.), e le cose passate non comprendono, anche non hanno conosciuto cosa verrà su di loro, come (potrebbero) salvare le loro anime di fronte al mistero futuro. 5 E questo sia per voi il segno che ciò si avvererà: quando i discendenti (o le vie della nascita?) della perversità vengono rinchiusi,[3] allora l'empietà sparirà dinanzi alla giustizia, come quando le tenebre davanti 6 alla luce svaniscono, e come fumo svanisce e non è più, così l'empietà svanirà per sempre. Ma la giustizia si mostrerà, come il sole, quale principio d'ordine 7 del mondo (*tkwn tbl*), ma tutti quelli che detengono i misteri meravigliosi non esisteranno più. E conoscenza riempirà il mondo, e follia non ci sarà (più) ...». Il segno che questa profezia si avvererà con certezza è costituito dalla contraddittorietà che per il momento ancora governa tutta la storia: 8 «Non odiano 9 tutti i popoli la perversità? Eppure essa per mezzo dell'opera di tutti si diffonde. Non esce dalla bocca di tutti i popoli conoscenza della verità (*šm' 'mt*)? 10 Ma c'è forse un labbro o una lingua che vi si attenga? Quale popolo ama essere oppresso da un altro più forte di lui? Chi 11 ama che i suoi beni gli vengano strappati attraverso ingiustizia? (Eppure) quale popolo non opprime il suo vicino? Dove è un popolo che non 12 abbia spogliato (un altro) dei suoi beni?».

Dai frammenti della colonna successiva si può poi desumere congetturalmente che nel seguito del testo venisse affrontato l'antico problema della teodicea: l'ineguale sorte dei giusti e degli empi e, probabilmente, anche l'ingiusta ripartizione dei beni in questo mondo.

1. Un'interpretazione puramente antropologica, che non tiene in conto alcuno lo sfondo cosmico, è quella proposta da P. Wernberg-Møller: RQ 3 (1961/62) 413-441; *contra* v. le fondate obiezioni di H.G. May: JBL 82 (1963) 1-14; cf. già O. Betz, *Offenbarung*, 143 ss.

2. 1Q 27, v. DJD 1, 103, col. 1; cf. A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, 353 s. e J. Hempel, *op. cit.*, 305; la traduzione del testo segue, con lievi varianti, quella di J. Becker, *op. cit.*, 94. Analoghi sono lo scritto apocalittico pubblicato da J.M. Allegro, *op. cit.* (sopra, p. 446 n. 1), e il frammento DJD 1, 154, 1Q34^{bis} 3,2, dove troviamo ugualmente rappresentata l'inadeguatezza dell'umanità di fronte alla storia.

3. Sull'imprigionamento nelle tenebre degli inferi v. anche 1QH 3,17 s.; 1QS 4,13; 2,7 s.; cf. *1 Hen.* 22 e sopra, pp. 406 ss.

Questo testo, in particolare, ci fa intendere che al fondo di queste sommarie visioni apocalittiche si annida una domanda che già aveva inquietato la sapienza postesilica a partire da Giobbe e alla quale il Siracide aveva cercato di offrire una risposta definitiva dando pieno risalto alla dottrina della retribuzione; tale domanda, tuttavia, si era crudamente ripresentata, in modo nuovo e in tutta la sua impellenza, durante gli orrori della persecuzione successiva al 167 a.C. e le angustie del susseguente, interminabile periodo di guerra: si tratta della *domanda sull'origine, sul senso e sul superamento del male nella storia.* A essa – come mostra il quadro storico delineato da Daniele – si era risposto negli ambienti apocalitticohasidici, durante il momento culminante della crisi, nel 164 a.C., facendo valere la convinzione che con la profanazione del tempio e la persecuzione dei devoti fedeli alla torà l'ultimo periodo di purificazione avesse raggiunto il suo culmine e che pertanto il tempo di salvezza fosse ormai imminente (v. sopra, pp. 371 s.). Tale spunto venne ripreso e approfondito negli ambienti esseni, dove si arrivò a elaborare uno schema interpretativo che presentava il rigore sistematico e i lineamenti di una *filosofia della storia*: il disegno di Dio sul mondo e sulla storia, nel quale, in conformità alla sua volontà sovrana, anche allo spirito di iniquità è concesso un lasso di tempo, per quanto circoscritto, in cui esercitare il proprio potere, rimane per la ragione umana, chiusa nella sua limitatezza, insondabile «mistero». Dio è il signore sovrano che governa il destino individuale dell'uomo, la sfera d'azione dei due «spiriti», il disegno dei tempi e delle scansioni nella storia.[1] L'uomo non può opporsi al destino che Dio gli ha assegnato, deve semplicemente essere consapevole che nella sua finitudine e fragilità creaturale è un peccatore accecato, che ha meritato tutte le sofferenze e le afflizioni che lo colpiscono nel corso della sua esistenza storica.[2] La visione del-

1. Sul mistero della storia v. O. Betz, *Offenbarung*, 82-87. Riguardo a *qṣ* v. F. Nötscher, *Terminologie*, 167 ss.; nel medesimo contesto ricorrono anche *'t* e *mw'd*.

2. Sulla creaturalità v. 1QH 1,21; 3,23 s.; 10,3-5; 11,3; 12,31 s.; 1QS 11,21 s. La tipologia delle immagini qui impiegate deriva dalla tradizione sapienziale, v. Wernberg-Møller, *Manual*, 155, cf. *Giob.* 4,19; 10,9; *Eccl.* 3,20; *Sir.* 17,1; *Sap.* 7,1; 9,15; *Ab.* 3,1. Indissolubilmente legata alla creaturalità dell'uomo è tuttavia la sua assoluta inclinazione peccaminosa, v. le numerose testimonianze raccolte da M. Mansoor, *op. cit.*, 59-62; cf. anche K.G. Kuhn: ZThK 49 (1952) 200-222; O. Betz, *Offenbarung*, 120-126; J. Becker, *op. cit.*, 109-114 e 137-148. L'associazione di creaturalità e peccaminosità trova espressione, co-

l'uomo e della storia proposta dagli esseni va, a questo riguardo, più a fondo rispetto all'atteggiamento corrivamente ottimistico del Siracide e del successivo fariseismo, che si atterranno rigidamente al buon senso dello schema retribuzionistico (v. sopra, pp. 296 ss.), e neppure cade nel fatalismo senza vie d'uscita di un Qohelet – ed è interessante, a questo proposito, il fatto che nella biblioteca di Qumran si trovavano le opere del Siracide e di Qohelet (v. sopra, pp. 247 n. 1. 444 n. 3) –; la giustizia e il piano salvifico di Dio si manifestano piuttosto nel fatto che al potere dello spirito d'iniquità viene imposta la fine, proprio quando esso ha raggiunto il proprio punto culminante, e così la «giustizia» diventa «principio d'ordine del mondo». Il contrasto tra la volontà dei popoli e il loro effettivo comportamento è un segno che addita questa meta finale. La domanda, antica e sempre nuova, sull'origine del male diventa così la domanda sul significato salvifico della storia – nascosto agli occhi dell'uomo peccatore – e al tempo stesso l'anelito alla liberazione escatologica dal dominio esercitato dallo spirito delle tenebre. Questo quadro storico proprio degli esseni, che rispetto alle precedenti concezioni hasidiche presenta certo più spiccati tratti dualistici, ma, in definitiva, supera a sua volta il dualismo, trova espressione in ugual misura nella *Regola della comunità*, in gran parte degli *Inni*; nei *p*ᵉ*šārîm* e in diverse «considerazioni storiche apocalittiche», conservate in frammenti e rivolte al passato e al futuro; anche il *Documento di Damasco* e il libro dei *Giubilei*, per quanto destinati a una più ampia cerchia di lettori all'interno della comunità, ne recano l'impronta.[1]

Questo spiega anche l'assoluta centralità di quell'ambito concettuale, di fondamentale importanza sia per la teologia essena, sia, più in generale, per i successivi sviluppi della storia religiosa, che comprende i campi lessicali *della conoscenza, del sapere e della sapienza* (*d't*, *d'h*, *śkl*, *bjnh*, *ḥkmh*, *'rmh*, ecc.), incluse le forme verbali corrispondenti (*jd'*, *śkl*, *bjn*). È possibile che qui sopravvivano più antiche tradizioni sapienziali, per quanto proprio l'impiego dei termine in Paolo, nel concetto di *bāśār*, v. *op. cit.*, 112: «Tutti gli uomini sono peccatori in quanto sono *bāśār*»; cf. anche J. Hempel, *op. cit.*, 357 ss.

1. Sul *Documento di Damasco* v. K.G. Kuhn: ThLZ 85 (1960) 652; Idem, RGG³ v, 749: «la regola per le confraternite laicali che vivevano nel 'mondo'... formando singole comunità sparse per il paese». Per il libro dei *Giubilei* v. la sua citazione in CD 16,3 s.: pure esso è di origine essena, v. sopra, p. 363 n. 1.

mini *ḥkmh* e *ḥkm* perda terreno rispetto a quello di *d't* e *śkl*.[1] Nella misura in cui corrisponde alla «verità»[2] (*'mt*), tutto il conoscere umano si fonda sulla conoscenza di Dio intesa come *mqwr d't*.[3] Da Dio soltanto deriva la conoscenza relativa ai più profondi misteri nella creazione e nella storia, alla grandezza e alla miseria dell'uomo; è sapiente solo colui al quale Dio ha rivelato attraverso il suo spirito i segreti del suo sapere.

«Poiché dalla fonte della sua conoscenza ha aperto la sua luce, così che il mio occhio contemplò le sue meraviglie... e la luce del mio cuore il mistero della storia futura e di ciò che è per sempre (*br*[z] *nhjh whww' 'wlm*)» ... «Ciò che è per sempre (*bhww' 'wlm*) contemplò il mio occhio, profonda saggezza che è stata celata agli uomini, conoscenza e pensieri prudenti (celati) ai figli dell'uomo».[4]

Come tipico esempio, la benedizione dei novizi, al momento del loro ingresso nella comunità, mostra il significato che aveva, per i membri della comunità stessa, la «conoscenza di ciò che è», intesa sostanzialmente in una prospettiva *soteriologica* (1QS 2,2 s.):

«Ti benedica con ogni bene e ti preservi da ogni male e illumini il tuo cuore con intelligenza di vita e ti faccia grazia di una conoscenza eterna (*bd't 'wlmjm*)».

Anno per anno i membri della comunità venivano gerarchicamente inquadrati, ciascuno «secondo la misura della sua conoscen-

1. Uno sguardo d'insieme su tutti questi termini dà F. Nötscher, *Terminologie*, 38-79. Per gli *Inni* in modo specifico v. M. Mansoor, *op. cit.*, 65-74. Il termine più frequente è *d'h/d't*, con 62 occorrenze; seguono *śkl* con 27 occorrenze; *bjnh* con 25; *ḥkmh*, invece, ricorre solo 13 volte; v. K.G. Kuhn, *Konkordanz*, e gli *addenda*: RQ 4 (1963/64) 175-234, relativamente a ogni singolo termine. Il mutamento dell'uso linguistico rispecchia il sempre più accentuato sviluppo di una conoscenza di tipo riflessivo noetico. L'antico termine «sapienza» era ormai inadeguato a esprimere la differente area semantica corrispondente al «sapere» rivelato. Per la «conoscenza» negli «inni della comunità» v. H.W. Kuhn, *Enderwartung*, 154 ss.

2. Cf. ad es. 1QS 9,17: «vera conoscenza» e 1QH 9,10; 10,20.29. In *'mt* (il termine ricorre nella concordanza e negli *addenda* 133 volte complessivamente) prevale il significato etico-pratico oppure il riferimento a Dio; cf. F. Nötscher, *Vom Alten zum Neuen Testament*, 112-125; O. Betz, *Offenbarung*, 53-59, e, specialmente per gli inni della comunità, J. Becker, *op. cit.*, 155-160. Questa parola, centrale per il pensiero teologico esseno, definisce l'intero ambito della rivelazione divina: ciò che Dio fa, comunica ed esige è *'mt*.

3. 1QS 10,12; 11,3; 1QH 2,18; cf. 1QH 5,26; 8,6: Dio ha infuso nel cuore del maestro la sorgente della conoscenza.

4. 1QS 11,3 s.5 s.; cf. 1QH 1,21-23.26-28; 3,20-23; 4,27 s.30 ecc.

za e la perfezione della sua condotta di vita».[1] E così, inversamente, perversità ed empietà implicavano sempre anche insipienza e stoltezza.[2] Infine espressioni quali «ciò che è per sempre» e «conoscenza eterna» lasciano facilmente riconoscere quanto gli esseni, nell'elaborazione concettuale del loro pensiero teologico, abbiano avuto presenti modelli greci.

La via che conduce a quella conoscenza salvifica che consegna il singolo individuo al dominio dello spirito di verità può essere imboccata solo all'interno della comunità, dove la Torà e i Profeti, spiegati e interpretati per virtù carismatica e nella prospettiva dei misteri divini della storia e del perfetto adempimento dei comandamenti divini, disvelano il loro significato più profondo.[3] Se si guarda al rigore con cui, senza alcun compromesso e in una quasi ossessiva ricerca di perfezione, si intendeva attuare la torà, si potrebbe parlare di un «movimento salvifico... radicalizzato in senso escatologico».[4] Ma questo è solo *uno* degli aspetti della comunità. La «rivelazione», infatti, se nei testi normativi è più strettamente legata all'interpretazione della Torà e dei Profeti, negli *Inni*, invece, si manifesta piuttosto nella forma dell'ispirazione diretta. Questa difformità non è segno di una radicale e irriducibile opposizione tra due atteggiamenti tra loro antitetici; la differenza, piuttosto, dipende principalmente dal diverso genere letterario dei testi in questione. Anche per poter conoscere i misteri della rivelazione di Dio nella scrittura è indispensabile una illuminazione divina.[5] Ai concetti di «conoscenza» e di «sapere» si affiancano necessariamente espressioni come «rivelare», «illuminare», «manifestarsi» – ma anche «nascondere» – e, soprattutto, «mistero» (*rz*) e «decreto» (*swd*)[6] segreto. Particolarmente gli *Inni* descrivono, con sempre

1. 1QS 5,20-24: si esamina anche la «perfezione della condotta di vita»; cf. 1QSa 1,17.

2. Cf. 1QS 4,10.24; 10,22; 1QH 1,37; anche 1Q34^{bis} 3,2 in DJD 1, 154: l'insipienza degli uomini, al riguardo v. F. Nötscher, *Terminologie*, 51 s.

3. O. Betz, *Offenbarung*, 6 ss. 16 ss. 54. 73 ss. 155-182. La stretta connessione tra insegnamento della legge e rivelazione diretta appare, ad esempio, nell'inno 1QM 10,10 ss.

4. Ch. Burchard, KP II, 378; cf. anche Ph. Seidensticker: Studii Biblici Franciscani, Liber annuus 9 (1958/59) 158 ss. 167 ss.

5. O. Betz, *Offenbarung*, 110-149; cf. spec. 1QH 12,11b-13 e al riguardo *op. cit.*, 119 s.

6. Per «rivelare» (*glh*) v. *op. cit.*, 6 ss.; nella *Regola della comunità* ricorre soprattutto al part. pass. nifal *ngl* ovvero *nglwt*; negli *Inni*, invece, ricorre per lo più in forma finita: 1QH 1,21; 6,4; 11,17 ecc.; inoltre *hwdj'*: 1QH 4,27; 7,27; 1QpHab 7,4 ecc.; per «illuminare» (*h'jr*) v. 1QS 2,3; 4,2; 1QH 3,3; 4,5.27 ecc.; «accendersi, manifestarsi» (*hwfj'*): 1QH

nuove variazioni, l'inspiegabile miracolo della rivelazione salvifica divina. Essa dà all'uomo la piena coscienza della propria assoluta nullità e della propria irriducibile peccaminosità (v. sopra, p. 449 n. 2), lo conduce alla conversione e lo rende con ciò disposto a separarsi, ora, alla fine dei tempi, dalla *massa perditionis* del rinnegato popolo d'Israele e delle nazioni del mondo, e di entrare nella comunità dei «figli della luce», che rappresenta il santo resto del popolo di Dio:[1] qui, nella comunità, il suo peccato viene cancellato,[2] il «suo sapere purificato dalla verità dei comandamenti divini»[3] e la sua condotta di vita diventa perfetta grazie all'assiduo esercizio di ubbidienza. Solo all'interno della comunità, infatti, la torà di Dio è spiegata e interpretata in modo conforme alla verità e i suoi comandamenti sono effettivamente adempiuti.[4] In questo modo l'uomo viene collocato nel dominio dello spirito di verità, anche se ancora lo attendono prove e tentazioni, a causa delle «parti di tenebra» in lui presenti: «il Dio d'Israele e l'angelo della sua verità soccorrono tutti i figli della luce».[5] La comunità diventa, in questa guisa, una *comunità escatologica di salvezza*, che mantiene ancora solo un legame esteriore e tenue con la più vasta comunità nazionale del popolo: in altre parole diventa una «chiesa». La completa «purifica-

4,6.23; 9,31 ecc. Di fondamentale importanza è, come già in Daniele (v. sopra, p. 417 n. 1), *rz*: ricorre 55 volte, mentre *swd* ha 43 occorrenze (di cui 28 negli *Inni*); v. F. Nötscher, *Terminologie*, 71-77, e sopra, p. 447 n. 5. D'altro lato i verbi *ḥb'* (1QS 4,6; 1QH 5,11-25; 9,24) e *str* ricorrono ora in forma finita (1QS 11,6; 1QH 5,26 ecc.), ora al part. pass. nifal *nstrwt* (1QS 5,11; 1QH fr. 55,1; CD 3,14). Questo particolare rilievo conferito a immagini connesse con la luce e l'illuminazione presenta una certa affinità con il pensiero di Filone: v. A. Wlosok, *Laktanz*, AAH 2, 1960, 100 ss., spec. n. 113.

1. Per l'ammissione nella comunità v. 1QS 1,1-2,18, la grande liturgia per i neofiti; inoltre 5,7 ss.; 6,20-24. La «volontà» di entrare nella comunità viene espressa soprattutto con la famiglia lessicale *ndjb ndb*, la «conversione» con il termine, di largo impiego, *šwb* (v. sopra, p. 371 n. 1). Per la comunità come «resto» v. 1QH 6,8; 1QM 13,8; 14,8 s., v. J. Bekker, *op. cit.*, 62 s. Sulla separazione dalla *massa perditionis* v. 1QS 2,26-3,6 e 5,11-20.

2. Sulla remissione dei peccati nella comunità v. 1QS 3,7-9; 11,14 s.; 1QH 4,37; 7,29 ss.; 11,10 s. ecc., cf. spec. 16,12 e fr. 2,13: per mezzo dello Spirito Santo. Essenziali sono i verbi *kfr* e *ṭhr*. 3. 1QS 1,12; al riguardo v. O. Betz, *Offenbarung*, 58. 133 s.

4. *Op. cit.*, 54: «I membri della setta chiamano se stessi 'uomini della verità', in quanto 'praticano la torà'», su 1QpHab 7,10-12. Sul rigoroso adempimento della legge v. 1QS 1,5.8.15; cf. anche il giuramento pronunciato al momento di entrare nella comunità, 5,8 ss. Ogni trasgressione veniva punita severamente, anche con l'espulsione definitiva. La ricerca di perfezione appare in formule come *twm drk* o *hlk tmjm* o simili, v. 1QS 1,8.13; 2,2; 5,24; 8,10.18.21; 11,2.11 ecc. Questa aspirazione corrisponde all'ambito concettuale del greco τέλειος, cf. già *Sir.* 44,17 M e G.

5. 1QS 3,22 s., cf. 11,12 ss.; 1QH 1,32; 4,30 s.

zione» dell'uomo attraverso lo spirito di Dio si compie, tuttavia, solo nell'*eschaton*, dopo l'annientamento del dominio dell'iniquità.[1] La rigorosa ubbidienza alla torà trova il suo culmine nella quotidiana lode innalzata a Dio dai «figli della luce». In essa si dischiude loro la perfetta armonia dell'intera creazione, così come essa si manifesta in modo particolare nella regolare successione delle stagioni e nel movimento degli astri;[2] ed essi, inoltre, entrano in questo modo in comunione con gli angeli di Dio.[3] Nella *dossologia*, infatti, mondo e storia raggiungono il fine loro assegnato: la glorificazione del *kābôd* divino: creazione e rivelazione di salvezza accaddero, in fondo, solo per dare gloria a Dio.[4] Le liturgie celesti o

1. 1QS 4,20-23; al riguardo v. O. Betz, *Offenbarung*, 131 ss. In questo modo l'uomo recupera il *kbwd 'dm*, cf. la «gloria di Adamo» in *Sir.* 49,16, sopra, p. 388 n. 2 e sotto, p. 455. Per l'annientamento dei figli delle tenebre v. il termine *klh*, cf. 1QS 2,15; 5,13; 1QH 6,19; 1QM 1,5.10 ecc.; ricorrono più volte anche l'immagine dell'imprigionamento negli inferi e quella del fuoco del giudizio escatologico, v. sopra, p. 413 n. 3.

2. Per la continua lode a Dio e la sintonia con il movimento orbitale degli astri v. 1QS 10,1-17.23; cf. anche 1QH 12,1-12, in riferimento al sole. Questo è probabilmente lo sfondo concreto di un difficile passo di Giuseppe (*bell.* 2,128), di cui si parlerà appresso (v. sotto, p. 483). In 1QH 1,27-31 Bergmeier-Pabst: RQ 5 (1964/65) 435-439 hanno ravvisato una sezione di un canto di lode a Dio, riguardante la creazione della lingua e destinato a essere eseguito dalla comunità, sul modello offerto dall'inno alla creazione di col. 1; anche 1QH 11,4.33 e cf. già O. Betz, *Offenbarung*, 83 n. 5.

3. Sulla comunione con gli angeli di Dio v. 1QS 11,7 s.; 1QH 3,19-23; 6,12-14; 11,10-14; fr. 2,10; 1QSb 4,26 e 1Q 36,1.3 = DJD 1, 126. 138. Particolare rilievo ha la presenza degli angeli nel *Rotolo della guerra*, v. spec. 1QM 10,10; 12,1-4, e, al riguardo, Y. Yadin, *op. cit.*, 240 ss. Per l'anticipazione della salvezza è significativo il fatto che spesso per i testi innici non è possibile dire se le enunciazioni riguardino il futuro o il presente; v. in proposito A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, 112 n. 3: «La comunità terrena vive in unione con l'intero mondo angelico e celeste». Cf. H.W. Kuhn, *Enderwartung*, 66-73.

4. Le enunciazioni sul *kbwd* di Dio presentano vari e molteplici aspetti: *a*) in rapporto con il disegno e la creazione di Dio, v. 1QS 3,16; 1QM 14,14; 1QH 1,9 s.; 7,24; 9,26; 10,12; 18,22; fr. 2,4 s., cf. 2,16 (v. già *Is.* 43,7 e, in età successiva, *Ab.* 6,11); *b*) il giudizio di Dio: 1QH 2,24 s., cf. 1QS 4,18; 1QM 4,6.8; 12,7.10; *c*) la rivelazione salvifica di Dio avviene per la sua «gloria»: 1QH 4,28.38 (?); 6,8-10; 11,10.27; 13,13; *d*) la comunità celeste e quella terrena sono costituite per la sua «gloria»: 1QH 6,14; 7,15; 4QDibHam 3,4, v. M. Baillet: RB 69 (1961) 202, una dossologia probabilmente di origine hasidica (v. sopra, p. 370 n. 4); 1Q34^{bis} 3,1,6 s. = DJD 1, 153: «perché noi lodiamo il tuo nome per l'eternità... perché per questo tu ci hai creati». Cf. anche 1QS 10,9 ss.; 1QH 3,23; 10,10 s.; 11,4-6: l'ininterrotta lode a Dio. Per l'argomento nel suo complesso v. anche J. Becker, *op. cit.*, 126-137: «lode che proviene da Dio stesso». Circa la sua tesi per cui gli *Inni* avrebbero costituito la liturgia giornaliera della comunità, v. però le obiezioni di E. Cothenet: RQ 5 (1964/65) 272, che riprende e sviluppa un'indicazione di C.H. Hunzinger: ThLZ 85 (1960) 152. È difficile per noi farci un'idea sufficientemente precisa riguardo ai testi liturgici e al servizio divino della comunità; cf. J. Hempel, *op. cit.*, 315 e P. Stuhlmacher, *op. cit.*, 160 ss.

le descrizioni della Gerusalemme celeste sono espressione di una epifania che anticipa e attualizza la salvezza escatologica. Per i membri della comunità di salvezza attraverso la lode a Dio si apriva il cielo.[1] Questo non escludeva l'attesa di un futuro imminente: si attendevano entro breve tempo il definitivo annientamento del male, il messia sacerdotale e quello davidico, e una vita eterna (v. sopra, pp. 408 s.); i doni della salvezza escatologica, tuttavia, già erano presenti nella comunità, sia pure in forma ancora imperfetta.[2] Significativo a questo proposito è il cauto riserbo con cui si descrivono future scene di giudizio finale e di salvezza. Prevalgono espressioni ellittiche e allusive, quali «eterna gioia» ... (1QH 18,15), «eterna pace» (1QS 2,4) ... «luce eterna» (1QS 4,8; 1QM 17,6; 1QH 12, 15?) o «luce della vita» (... 1QS 3,7).[3] L'uomo giusto è a parte di «tutta la gloria di Adamo» (1QS 4,23; 1QH 17,15; CD 3,20).

Nel complesso, sullo sfondo di un «dualismo antropologico incentrato sulla storia della salvezza», si delineano qui i fondamenti di una *soteriologia* individuale e di una *ecclesiologia*. Nel contempo nulla di quanto accade, nell'uomo e per mezzo dell'uomo, per la sua salvezza è fondato sulla sua opera. Poiché egli, sin dall'inizio, è predestinato o alla giustizia o al giudizio divino, la «redenzione» riposa esclusivamente, attraverso l'ammissione nella comunità, sulla libera elezione di Dio.[4]

1. Si vedano ad esempio le liturgie angeliche pubblicate da J. Strugnell, SVT VII, 1960, 322 s. 336 s., o le descrizioni della Gerusalemme celeste, 1Q32 = DJD I, 134 s.; 2Q24 = DJDJ III, 84-89 e 5Q 15, *op. cit.*, 184-193; al riguardo v. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963, 245 ss. e J. Hempel, *op. cit.*, 324 s. Cf. anche, risalente al *Libro di Noè*, preesseno hasidico (?), *1 Hen.* 69,24: il «nutrimento» di tutti gli elementi naturali consiste nella lode a Dio. Su questo argomento v. adesso H.W. Kuhn, *Enderwartung*, *passim*.

2. Al riguardo v. F. Nötscher, *Terminologie*, 149-167; M. Mansoor, *op. cit.*, 84-92.

3. J. Hempel, *op. cit.*, 361 s.

4. Questo si evince già dalla dottrina della predestinazione, al riguardo v. J. Becker, *op. cit.*, 70 s., sugli inni personali del Maestro; 122 ss., sull'inno che chiude la *Regola*, cf. 1QS 11,2.11-13; 149 ss., sugli «inni della comunità»; cf. anche P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 162. Significativo è il fatto che manchino quasi del tutto termini relativi alla ricompensa in riferimento a Dio. Per l'«elezione» sono essenziali soprattutto il verbo *bḥr* e il sostantivo *bḥjr*: 1QS 4,22; 8,6; 9,14; 11,7.16; 1QH 2,13; 14,15; 15,23 ecc. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* I, 1957, 41-47 giunge a un'errata conclusione, perché non ha tenuto conto delle *hodajot*. Non è affatto vero «che... l'uomo di sua iniziativa presta ubbidienza» (47). Tutto ciò che l'uomo fa è opera e dono di Dio. I testi esseni più antichi non conoscono alcuna forma di sinergismo (come già rilevava Giuseppe, che vedeva in ciò un punto di contrasto col fariseismo).

La più antica «teologia» essena, quale ci si offre nella *Regola*, negli *Inni*, in certi frammenti apocalittici e in parti del *Rotolo della guerra*,[1] può quindi essere considerata la più imponente e complessa riflessione teologica elaborata dal giudaismo nell'età «tra i due testamenti».[2] A differenza della «ontologia creazionista» di un Aristobulo e della più tarda «ontologia legalista» (fondata sulla torà) dei rabbi, la dottrina essena si concentra su due punti chiave, che, pur sembrando contrapposti e conflittuali, sono in realtà tra loro strettamente connessi e, anzi, si puntellano a vicenda: 1. una interpretazione dualistica apocalittica della storia, che adesso – immediatamente prima della fine – è entrata nella crisi decisiva, e 2. una antropologia e una ecclesiologia orientate verso la redenzione del singolo individuo, per cui Dio dà all'uomo la piena coscienza della sua vera condizione e lo introduce nella *vita communis* della «comunità» essena, l'unico luogo in cui la torà viene adempiuta: *extra ecclesiam nulla salus*.

1. Anche se presentano una loro «storia della tradizione», pure questi testi possono essere considerati tipici per quanto riguarda le dottrine fondamentali del primo essenismo. La rigida disciplina e la compattezza dottrinaria della comunità rendono assai poco verisimile la presenza simultanea di diverse «teologie» in consapevole contrasto tra loro; i tentativi di dimostrare il contrario, compiuti da J. Becker (e in modo simile da H.W. Kuhn) sul fondamento di proprie analisi di passi in 1QS, 1QM e 1QH (*op. cit.*, 39-59), risultano poco convincenti. Naturalmente opere come la *Regola* o anche il *Rotolo della guerra* esibiscono una struttura letteraria articolata in parti di differente natura e di diversa età: unità costitutive di questi testi sono infatti inni, insegnamenti di tipo catechistico, formulari liturgici, prescrizioni legali; è tuttavia fuorviante voler congetturare dal diverso rilievo con cui sono di volta in volta presentati determinati *topoi* dottrinali, quali la predestinazione o il dualismo, che tali concezioni solo più tardi siano penetrate nella comunità e che il Maestro di Giustizia ancora non le condividesse (*op. cit.*, 59 ss. 74. 84. 189, v. sotto, p. 463 n. 1). Secondo tale interpretazione, poi, nel *Documento di Damasco*, risalente alla prima metà del 1 sec. a.C., la dottrina della predestinazione e il dualismo sarebbero presentati, ancora una volta (!), in forma attenuata (*op. cit.*, 181 s.). Le presunte differenze teologiche sono determinate prevalentemente dalla diversa forma delle singole unità letterarie. Nelle prescrizioni legali di tipo halakico non possiamo aspettarci enunciazioni di teologia della storia, né enunciazioni fondamentali sulla creazione e sulla fine del mondo negli inni individuali, di carattere quasi «biografico», ecc. È fuorviante trasformare queste, che sono semplici differenze, in posizioni antitetiche e contrapporle una all'altra. È vero, invece, che il *Documento di Damasco*, le aggiunte alla *Regola* 1QSa e 1QSb, nonché i *p*ᵉ*šārîm*, che risalgono alla prima metà del 1 sec. a.C., ci testimoniano una successiva evoluzione delle concezioni dottrinali della comunità. Questo è il motivo per cui questi scritti sono stati meno considerati di altri. D'altro lato proprio in questi testi ha una parte importante il ricordo del Maestro di Giustizia.

2. P. Stuhlmacher, *op. cit.*, 148: «Il cuore della teologia apocalittica del giudaismo tardo».

b) *Il Maestro di Giustizia e la crisi provocata dalla riforma ellenistica*

Se ora ci volgiamo ad accertare le cause storiche che determinarono la nascita del movimento esseno, ci si presenta innanzi la figura, di eccezionale rilievo, del suo fondatore, il *Maestro di Giustizia*, che, come ormai pare inequivocabilmente acquisito, essendo sommo sacerdote il maccabeo Gionata, ovvero tra la primavera del 152 a.C. e il 143 a.C. – presumibilmente non troppo tempo dopo l'insediamento di costui nella carica –, compì la definitiva rottura della sua comunità con il tempio di Gerusalemme. La secessione richiese ovviamente un certo periodo di preparazione, così che gli inizi effettivi della sua attività andranno posti nel decennio compreso tra il 160 e il 150;[1] presumibilmente era diventato, grazie al suo carisma profetico e alla sua soggiogante autorità,[2] la guida di un gruppo di hasidim particolarmente fedeli alla legge e orientati verso l'ideale sacerdotale. Il rilievo con cui più volte si menzionano i «figli di Ṣadoq» come il gruppo guida all'interno della rigida struttura gerarchica del movimento esseno lascia supporre che lo stesso Maestro di Giustizia appartenesse all'aristocrazia sacerdotale sadocita.[3] Dal

1. Al riguardo v. G. Jeremias, *op. cit.*, 63 ss. 68-71. 74 ss. 161 ss. Gionata è l'unico sommo sacerdote che sia stato ucciso da *pagani*: v. spec. 4QpPs 37,4,10 (in H. Stegemann: RQ 4 [1963] 245 e E. Lohse, *op. cit.*, 274); cf. anche 1QpHab 9,1 ss.10 ss. Il Maestro è anche il fondatore, *op. cit.*, 65 s. 141 ss. 165 s., cf. spec. 4QpPs 37,2,16; CD 1,10 s., v. anche J. Hempel, *op. cit.*, 338 s. e sopra, p. 443 n. 2. Per la cronologia v. anche J.T. Milik, *Dix ans*, 1957, 54 ss. e, in accordo con la sua datazione, K.G. Kuhn, RGG³ v, 745 s. e W. Grundmann, UU 1, 234 ss. 248 s. La datazione è confermata pure dalle risultanze archeologiche e dall'analisi paleografica: v. R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, 1961, 4. 90; cf. anche H. Bardtke, *Die Sekte von Qumran*, 184-198 e Idem: ThR 29 (1963) 269 ss.: complessivamente sono state ritrovate cinque monete di rame di età seleucide, risalenti ai regni di Antioco III, Antioco IV e Antioco VII. Per la cronologia v. R. Hanhart, *Zur Zeitrechnung*, BZAW 88, 1964, 59 ss. 94 s.: Giuda Maccabeo fu ucciso nell'aprile/maggio del 160 a.C.; il sommo sacerdote Alcimo, insediato nella sua carica già da Antioco V Eupatore nel 163 a.C. (v. sotto, p. 570 n. 1), morì nel maggio del 159 a.C.; nel 157 ci fu un nuovo attacco di Bacchide, a cui seguì un accordo di pace. Gerusalemme rimase in mano nemica, e Gionata risiedette come «giudice» a Machmas: *1 Macc.* 9,70-73. Alla festa dei tabernacoli del 152 funzionò per la prima volta come sommo sacerdote. Cf. H. Stegemann (sopra, p. 370 n. 2), 242 ss.; J. Starcky: RB 70 (1963) 481 ss. e *1 Macc.* 10,1-21.

2. Per il carisma profetico del Maestro v. G. Jeremias, *op. cit.*, 81. 141 e *passim*; cf. O. Betz, *Offenbarung*, 88-92. 98 s.

3. Cf. 1QS 5,2.9; 1QSa 1,2.24; 2,3; 1QSb 3,22; 4Qflor 1,17; J.M. Allegro: JBL 77 (1958) 354 e E. Lohse, *Die Schriften*, 258; cf. anche R. Meyer, ThWb VII, 39 s. Per il Maestro co-

momento, poi, che egli, al tempo in cui si consumò lo scisma essenо – ovvero intorno al 150 a.C. –, non era più certo in giovane età, si potrà collocare la sua nascita piuttosto prima che dopo il 180 a.C.; ciò però significa che al tempo della sua giovinezza è stato testimone del tentativo di riforma ellenistica compiuto dal sadocita Giasone, ed è pertanto possibile che, come giovane membro della aristocrazia sacerdotale, abbia pure ricevuto in qualche misura una educazione greca. Il figlio dell'ultimo legittimo sommo sacerdote, Onia IV, che intorno al 160 a.C. a Leontopoli, in Egitto, fondò una colonia militare giudaica con un tempio, rappresenta un tipico esempio dell'elevato grado di ellenizzazione raggiunto dalle guide sadocite del popolo (v. sopra, pp. 163 s., e sotto, pp. 563 s.). Diversi indizi, ricavabili dall'inno 1QH 5,5-19, composto probabilmente dal Maestro stesso, inducono a pensare che egli dimorò per un certo periodo di tempo in paese straniero, tra non giudei, dove fu anche in pericolo di vita. Forse si trovava temporaneamente, come prigioniero o come ostaggio, nelle mani dei Seleucidi. In quel tempo sembra pure che egli abbia acquisito quelle conoscenze e affinato quelle capacità su cui successivamente si fondò la sua azione.[1] Un altro passo di carattere autobiografico si riferisce forse agli avvenimenti relativi alla riforma ellenistica a Gerusalemme:

> «Infatti mi ricordai delle mie colpe
> insieme con l'infedeltà dei miei padri,
> allorché gli empi si levarono contro il tuo patto
> e i miserabili contro la tua parola

me sacerdote v. 4QpPs 37, pubblicato da H. Stegemann: RQ 4 (1963) 250. 252 = 2,19 e 3, 15; E. Lohse, *op. cit.*, 270. 272; al riguardo v. G. Jeremias, *op. cit.*, 147 s. Sulle tendenze ellenistiche dell'aristocrazia sacerdotale sadocita v. G. Molin: Saeculum 6 (1955) 273.

1. In 5,5 *'m* va integrato con *nkrj*, la cui parte inferiore è ben riconoscibile in fotografia; cf. Dupont-Sommer, *op. cit.*, 233 e G. Jeremias, *op. cit.*, 218 n. 2; v. inoltre r. 8: «Soggiornando in terra straniera (*mgwr*) con molti pescatori... e con cacciatori per i figli d'iniquità»: il riferimento potrebbe essere agli avversari seleucidi giudei dei Maccabei, per esempio alla guarnigione che occupava l'Akra; cf. la loro caratterizzazione in *1 Macc.* 1,36. Fondamentale è inoltre 1QH 5,17: «Contro di me si affrettavano gli empi dei popoli (*rš'j 'mjm*) con i loro tormenti». Che il Maestro in questo periodo fosse pienamente consapevole di essere il destinatario di una rivelazione, si evince da 5,9.11: i suoi persecutori (pagani o giudei apostati) non riconobbero l'importanza del suo insegnamento. Per i prigionieri giudei v. *1 Macc.* 1,32; *2 Macc.* 5,24 e soprattutto la consegna, come ostaggi, di figli di ragguardevoli famiglie giudee nelle mani della guarnigione che occupava l'Akra, nel 157 a.C.: essi vennero restituiti soltanto nel 152 a.C.: *1 Macc.* 9,53.70 ss. e 10,6.9. Per l'esilio cf. anche J.T. Milik, *op. cit.*, 53 e J. Carmignac: RQ 2 (1959/60) 209.

(*bqwm rš'jm 'l brjtk wḥlk'jm 'l dbrkh*).
Io dissi nel mio peccato:
sono stato escluso dal tuo patto.
Ma quando mi ricordai della forza della tua mano
insieme con l'abbondanza della tua misericordia,
allora potei nuovamente drizzarmi e restai saldo,
e il mio spirito restò fermo al suo posto di fronte alla afflizione».[1]

Sarebbe da chiedersi se in questo testo gli «empi» non siano da intendersi come il partito ellenizzante della riforma, e i «padri» come l'aristocrazia sacerdotale sadocita, che – come la maggioranza dell'aristocrazia giudaica – da principio aveva fatto parte comune insieme con gli ellenizzanti (v. sotto, pp. 563 ss.). In ogni caso si può supporre che il Maestro avesse conosciuto per propria esperienza la cultura ellenistica e si fosse reso conto del pericolo che essa rappresentava per l'esistenza stessa della comunità religiosa giudaica, e che l'origine della sua rigorosa dottrina – che esigeva una radicale rottura con questa empia condotta di vita – e la fondazione della sua comunità, chiusa in se stessa e senza rapporti con l'esterno, di tipo monastico e organizzata con disciplina militaresca, siano da inquadrare sullo sfondo di quella grave crisi che investì il popolo giudaico negli anni a partire dal 175 a.C. e ne determinò la storia per i secoli successivi. Anche la parte iniziale del *Documento di Damasco* pone l'apparizione del Maestro di Giustizia in stretto rapporto con il movimento penitenziale degli hasidim, costituitosi durante il «tempo dell'ira», sotto Antioco IV, e altri scritti esseni, come il tardo *Commentario a Nahum*, il libro dei *Giubilei* e il *Testamentum Levi* fanno menzione del re o degli avvenimenti di quel tempo critico.[2] Secondo il *Commentario ad Abacuc* il nuovo sommo sacer-

1. 1QH 4,34-36. Per l'uso del termine «patto» v. *Dan.* 11,28.30.32 e *1 Macc.* 1,15.63; 2, 20.27.50; *Iub.* 23,19, v. sotto, p. 622 n. 2. Il termine «afflizione» (*nega'*) è impiegato, nella letteratura essena, per indicare una concreta punizione inflitta da Dio: 1QS 3,14.22; 4,12; 1QH 1,18.32 s.; 9,10.12; 11,8 ecc. Molti membri dell'aristocrazia gerosolimitana si erano compromessi dopo il 175, al tempo della persecuzione: così il sadocita Alcimo, *2 Macc.* 14,3; un comportamento incensurabile tenuto in tale frangente costituiva pertanto un grande merito: 14,38; v. anche sotto, pp. 590 s.

2. CD 1,1-10; per il tempo dell'ira v. r. 5; per l'espressione v. G. Jeremias, *op. cit.*, 159 s.; cf. *1 Macc.* 1,64; 3,8 e *2 Macc.* 8,5; inoltre 1QH 3,28 e fr. 1,5: è l'inizio del tempo finale. Cf. anche 4QpNah 1,5b; E. Lohse, *op. cit.*, 262; *test. Lev.* 14-16 e *Iub.* 3,31; 15,33; 23,19 s.; 30,7 ss. Un esempio al riguardo è anche l'affare della tribù di Bilgā, v. sotto, pp. 568 s. e 576. Altre testimonianze in H.H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, 1957, 30 n. 49.

dote Gionata confiscò le ricchezze «degli uomini violenti, che si erano ribellati contro Dio», e si dovranno intendere probabilmente quei giudei del partito della riforma, che avevano cercato rifugio nell'Akra, poiché avevano rinnegato la fedeltà alla religione dei padri (v. sotto, p. 591). Subito appresso, significativamente, lo stesso empio (sommo) sacerdote viene bollato come «ribelle»: ciò significa che la sua colpa agli occhi della comunità, non era per nulla inferiore a quella degli apostati.[1] Gionata si era fatto assegnare dal sovrano pagano Alessandro Bala la carica di sommo sacerdote, pur non avendone diritto in quanto non sadocita, e aveva accettato da lui altri incarichi e onori. Il suo sommo sacerdozio «non aveva maggior fondamento giuridico di quanto non ne avessero avuto quelli di Giasone e di Menelao».[2] Successi politici e militari stavano a quest'uomo d'azione più a cuore che non la rigorosa ubbidienza alla legge, e nelle rivelazioni profetiche e nelle prescrizioni del Maestro non poteva vedere altro che una minaccia al suo potere così faticosamente conquistato. Dopo i lunghi anni di privazioni e di sacrifici, sofferti al tempo della guerriglia e dell'oppressione seleucide, egli e i suoi ufficiali probabilmente aspiravano ora alla ricchezza e al potere non meno avidamente di quanto non avessero fatto al tempo loro i Tobiadi e i loro seguaci filelleni, ora scacciati e spossessati dei loro beni.[3] Agli occhi del Maestro, invece, il popolo, che ora accla-

1. 1QpHab 8,11, cf. 16. La supposizione di G. Jeremias, *op. cit.*, 40 s., secondo cui potrebbe eventualmente trattarsi di pagani, è priva di fondamento: appresso il discorso riguarda in modo specifico le «ricchezze dei popoli», sulle quali ugualmente il Sacerdote Empio mette le mani. Per l'espressione «ribellarsi» *mrd*, cf. *Gios.* 22,16.18 s.29 e *Dan.* 9,5.9. Si tratta dei giudei apostati, che provenivano prevalentemente dal ceto dei ricchi proprietari terrieri e che in *1 Macc.* sono chiamati per lo più ἄνομοι o ἀσεβεῖς: cf. ad es. 2,44; 3,5 s.; 7,5 ecc. e v. sotto, pp. 587 ss.; sull'argomento v. anche *1 Macc.* 10,7-14.61.

2. M. Smith, in *Fischer Weltgeschichte*, VI. *Der Hellenismus*, ed. P. Grimal, 1965, 266. Inizialmente esercitò il suo potere in modo legittimo – presumibilmente come «giudice» a Machmas, 157-152 a.C. (v. *1 Macc.* 9,73) –; «ma quando ottenne il dominio su Israele» (1QpHab 8,8-10) – cioè quando, nell'autunno del 152, diventò sommo sacerdote (*1 Macc.* 10,15-21) –, «gonfiò di orgoglio il suo cuore e abbandonò Dio». Alessandro Bala gli concesse il titolo di «amico del re» e più tardi lo nominò «stratego e meridiarca» (10, 59-65), facendo così di lui un funzionario e un dignitario seleucide, e molti altri onori gli conferì (10,20.64.88). Sulla stessa linea si pongono anche le ambascerie inviate a Roma e a Sparta (*1 Macc.* 12,1-24); significativamente nei confronti degli spartani ci si richiamò a una pretesa «affinità di sangue», attraverso la comune discendenza da Abramo (12,10.21): una escogitazione che risale probabilmente ai gerosolimitani ellenizzanti (v. sopra, pp. 161 s.). Cf. la breve ma efficace caratterizzazione in E. Bickermann, GM, 87 s.

3. 1QpHab 8,10 ss.; 12,9. In 9,4 ss. sono attaccati gli Asmonei in generale; cf. anche *Iub.*

mava i Maccabei come liberatori, dalle terribili punizioni inflitte da Dio, dall'abominio della desolazione del tempio, dalla persecuzione e dalle successive tribolazioni della guerra non aveva saputo trarre l'unica giusta conseguenza, ovvero la necessità di un'autentica penitenza, e così non aveva riconosciuto i minacciosi segni dei tempi, forse addirittura, con questo suo atteggiamento, aveva procrastinato la venuta del tempo della salvezza. Il libro di Daniele, la *Visione dei simboli di animali* e l'*Apocalisse delle dieci settimane* attestano che gli hasidim avevano realmente atteso l'imminente avvento del tempo della salvezza. Il suo indugiare, l'indefinito protrarsi degli orrori della guerra, l'involuzione dei Maccabei, che da carismatiche guide del popolo si erano trasformati in scaltri politici realisti e violenti *condottieri*,[1] tutto questo dovette essere per loro una amara delusione. La spiegazione di questi fatti, tuttavia, si presentava immediata: il popolo, nel suo complesso, non aveva meritato che sorgesse il tempo della salvezza, aveva bisogno, per giungere a definitiva purificazione, di altri castighi divini. In suo luogo, pertanto, ecco apparire il «resto», la comunità di salvezza degli esseni.[2] In 23,21 ss. il libro dei *Giubilei*, dopo una breve descrizione che probabilmente si riferisce alla vittoriosa insurrezione maccabaica, rappresenta con particolare enfasi questo traviamento del popolo:

«E coloro che si sono salvati non si convertiranno dalla loro malvagità alla via della verità; ma tutti si volgeranno all'inganno e alla ricchezza, così che ciascuno prenderà (i beni) dell'altro, ed essi nomineranno il grande nome ( ) non in verità, né in giustizia, e il santo dei santi... insozzeranno con la loro impurità. E verrà da parte di Dio un grande castigo sulle azioni di questa progenie... Ed egli susciterà contro di essi i peccati dei pagani, presso i quali non c'è misericordia né clemenza»[3] (traduzione secondo E. Littmann).

I giudei rinnegati ancora occupavano, insieme con la guarnigione dei pagani, l'Akra di Gerusalemme e Bet Zur, e costituivano una

23,21. Sulla supposta intemperanza del Sacerdote Empio v. 1QpHab 11,13 s. C. Schneider, in *Qumran-Probleme*, ed. H. Bardtke, 1963, 303, riconduce il motivo – probabilmente a torto – a uno «stereotipo ellenistico del tiranno». Sul Sacerdote Empio in generale v. G. Jeremias, *op. cit.*, 36-77. 1. [In italiano nel testo.]

2. Questa rimane tuttavia solo un'ipotesi, per quanto verisimile. Per situazioni parallele in epoca successiva v. M. Hengel, *op. cit.*, 127-132.

3. 23,16 si riferisce all'apostasia in età postesilica: *1 Hen.* 91,9. *Iub.* 23,19 s. si riferisce all'insurrezione maccabaica, al riguardo v. M. Testuz, *Jubilés*, 167; 23,21 ss. allude poi al fallimento dei Maccabei.

latente minaccia; soltanto il 141 a.C. – due anni dopo che il generale seleucide Trifone aveva fatto uccidere Gionata – Simone riuscì a costringerli alla resa (*1 Macc.* 13,49-53). Ma anche dopo questo successo il pericolo seleucide non poteva dirsi definitivamente allontanato, come mostra il vittorioso assedio posto a Gerusalemme da Antioco VII Sidete, nel 135/134 a.C.[1] In sostanza il Maestro ha saputo ben giudicare la via scelta dalla dinastia maccabaico-asmonea. La politica realistica di potenza da essa perseguita la allontanò sempre più dalla rigorosa ubbidienza alla legge e la espose nuovamente, insieme con i ceti superiori, al fascino seducente della circostante civiltà ellenistica.[2] Il connubio, apparentemente innaturale e contraddittorio, tra conservatorismo religioso e nazionalismo politico da una parte, apertura di fronte agli influssi della cultura ellenistica dall'altra definì l'atteggiamento di fondo di cui si improntò l'*aristocrazia sadducea*; essa, arricchitasi grazie ai bottini di guerra e alle confische, andava formandosi proprio in quegli anni e sarebbe rimasta, in futuro, devota alleata degli Asmonei.[3] Come suo tipico rappresentante possiamo ricordare il sacerdote e storico giudeo Eupolemo (v. sopra, pp. 200 ss.), un contemporaneo del Maestro di Giustizia. La tendenza alla secolarizzazione e a una politica di potenza si rafforzò a tal segno, sullo scorcio del II sec. a.C., sotto Giovanni Ircano e i suoi figli, che quella stessa ala del movimento hasidico, dalla quale trassero origine i farisei e che da principio, per i superiori interessi nazionali, era rimasta lealisticamente fedele ai Maccabei e aveva violentemente attaccato il Maestro di Giustizia per il suo separatismo, ruppe pure essa con la dinastia maccabaica, diventando il suo più accanito avversario.[4] Le lagnanze che la dele-

1. Ios., *ant.* 13,236-248; *bell.* 1,61 ss. e Posidonio in Diod. Sic. 34 fr. 1 = FGrH 87 F 109 (Reinach 56 ss.); v. anche Schürer I, 259 ss. Secondo Ios., *ant.* 13,249 s. Antioco VII costrinse i giudei a seguirlo nella sua spedizione contro i parti.

2. Sulla ellenizzazione della dinastia asmonea v. sopra, p. 170, e M. Smith, *op. cit.*, 265 s. Il monumento funebre fatto erigere da Simone a Modein per i suoi fratelli e i suoi genitori era di schietto tipo ellenistico (*1 Macc.* 13,25-30 e Ios., *ant.* 13,211 s.); v. C. Watzinger, DP II, 22 s. e F.M. Abel, *Macc.*, 239 ss.

3. Per i sadducei v. R. Meyer, ThWb VII, 43 ss., che però accentua eccessivamente il loro atteggiamento conservatore, trascurando l'aspetto sociale e culturale del loro impegno. Secondo Ios., *ant.* 13,171-173 i tre partiti giudaici esistevano già al tempo di Gionata. Un tipico esempio dell'ambiente aristocratico ed ellenizzato che fu proprio del primo sadduceismo è offerto dalla tomba di Giasone, dell'età di Alessandro Janneo, v. sopra, p. 193 n. 4.

4. Tra gli avversari del Maestro ce n'erano pure alcuni che provenivano dal suo medesimo

gazione composta da duecento farisei presentò a Damasco davanti a Pompeo, nella primavera del 63 a.C., rendono ragione, nella loro sostanza, al passo che il Maestro di Giustizia aveva compiuto circa novant'anni prima, e suonano simili alle recriminazioni che in *2 Macc.* sono rivolte contro Giasone e Menelao: i dominatori asmonei avrebbero «abolito le leggi patrie (καταλελυκότας τοὺς πατρίους νόμους) e, contro ogni diritto, reso schiavi i cittadini» (Diod. Sic. 40, fr. 2; Reinach 76 s.).

Da parte sua il partito aristocratico sadduceo, che pure, con tutta la sua apertura nei confronti di una condotta di vita più libera, mantenne «ufficialmente» posizioni teologiche rigidamente conservatrici, poté accusare gli esseni e i farisei di estraniarsi dalle più genuine tradizioni patrie, accogliendo in misura eccessiva concezioni religiose non giudaiche. La configurazione complessiva dei vari schieramenti all'interno del mondo giudaico, in relazione all'atteggiamento nei confronti della cultura ellenistica, rimane, anche dopo l'insurrezione maccabaica, singolarmente frastagliata.

Le concezioni di fondo della prima comunità essena non possono essere disgiunte da quelle della sua guida spirituale, il Maestro di Giustizia. A lui risalgono, con tutta probabilità, sia l'accentuata concettualizzazione che informò la teologia della setta, sia la singolare forma di esegesi lì praticata, sia, infine, la rigida organizzazione sacerdotale-militare, propria di una comunità monastica del deserto.[1] Anche il suo insegnamento può essere considerato un frutto di

schieramento hasidico (1QH 2,31 ss.; 4,6 ss.; 5,22 ss.; 6,19.21 s.; 1QpHab 5,9-12: la casa di Assalonne), ma non avevano voluto seguirlo nello scisma. Da questi probabilmente derivò il movimento farisaico: v. F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, 1958, 107 n. 66; cf. anche J. Carmignac: RQ 2 (1959/60) 220 s. e W. Grundmann, UU 1, 244 s. Per il distacco dei farisei da Giovanni Ircano e per le successive critiche mosse ai farisei dagli esseni nel *Documento di Damasco* e nei *p'šārîm*, v. R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung*, BAL 110,2, 1965, 44 ss. 61 ss. *contra* G. Jeremias, *op. cit.*, 79-126.

1. Non è assolutamente possibile restringere l'insegnamento del Maestro agli *Inni* di carattere personale e autobiografico di 1QH (v. G. Jeremias, *op. cit.*, 168-244 e J. Becker, *op. cit.*, 50 ss. 58 ss.) e negare pertanto che esso già proclamasse la dottrina della predestinazione e il dualismo. J. Becker fonda la sua tesi sostanzialmente su un circolo vizioso, in quanto su di essa già aveva costruito il suo criterio di selezione e la sua interpretazione degli *Inni*. Non è vero che Belial significhi soltanto «malvagità», senza riferimento alcuno a un'entità personale (4,10.12 s.; 5,38 s.; 6,21; 7,3 ecc.), né è possibile negare al Maestro la paternità degli *Inni* di carattere personale 3,19-36 e soprattutto della sezione 4,29-5,4 (pp. 52. 54). I «misteri di Dio» ovvero «dell'iniquità» in 4,27 e in 5,36 sono altrettanto predestinaziani quanto il «consiglio» e il «piano» di Dio in 4,13 o la «sorte» in 6,13 s., cf. anche 4,38. Non si comprende perché il Maestro non avrebbe potuto comporre – adottando uno stile diverso – anche inni di lode e comunitari. Per tutta la questione v. anche sopra, pp. 456 n. 1.

quella profonda crisi spirituale che, a partire dal regno di Antioco IV, scosse sin dalle fondamenta la compagine del popolo giudaico e fu diretta conseguenza del tentativo di riforma ellenistica prima, della secolarizzazione dei capi maccabaici poi. Il Maestro di Giustizia e i suoi seguaci giudicarono esiziale la strada imboccata dal popolo giudaico, e si videro costretti, come unica soluzione possibile, a staccarsi da esso, costituendosi come piccolo gruppo minoritario: il santo resto e il vero Israele.[1] Queste particolari circostanze spiegano anche la minuziosa osservanza della torà da parte del Maestro e della comunità. Dopo che gli ellenisti a Gerusalemme l'avevano accantonata e i Maccabei delle generazioni successive smisero di osservarla incondizionatamente, tanto più la nuova comunità si fece obbligo di attenersi scrupolosamente alle sue prescrizioni, interpretate nel modo più rigoroso. Il potere del male nella storia dei popoli e nelle vicende degli individui aveva manifestato la propria forza devastante anche in Israele, traviando la parte più numerosa del popolo. Questo fatto, così sconvolgente da scardinare ogni schema interpretativo tradizionale, e, insieme con esso, una esperienza profetica, profondamente radicata, di conversione e di salvezza[2] offrirono al fondatore e alla sua setta il fondamento su cui costruire la loro interpretazione apocalittica della storia e dell'uomo (dianzi sommariamente e desultoriamente delineata), intesa come risposta teologica alla sfida dei tempi.

c) *Sviluppi originali e influssi forestieri nella dottrina essena*

È certo cosa singolare che nella dottrina essena si rinvengano tratti che, rispetto alla tradizione giudaica e all'Antico Testamento, appaiono innovativi. Il Maestro e i suoi seguaci predicarono e attuarono, in accordo con il loro schema storico dualistico, una brusca separazione da tutti i «figli dell'iniquità», nel cui novero includevano non solo tutti gli avversari della comunità all'interno del loro popolo, ma più che mai tutti i non giudei. Considerati in questa prospettiva essi furono di certo anche i più irriducibili oppositori di ogni influsso ellenistico. D'altro canto ai suoi inizi, nel 175 a.C.,

1. È possibile che la brusca rottura con Gerusalemme (v. 1QpHab 11,4 ss.) si sia col tempo attenuata, v. Ios., *ant.* 18,18 s.; *bell.* 5,145; *vit.* 10.

2. Cf. 1QH 2,6 ss.; 3,3 ss.19 ss.; 4,34 ss.; 5,8 ss. (v. sopra, p. 459).

il movimento di riforma giudaico bandiva come propria parola d'ordine l'esigenza di abbandonare l'isolamento dal circostante mondo non giudaico;[1] e il sommo sacerdote Gionata cercò ripetutamente di stabilire rapporti più stretti con gli empi Seleucidi. Di fronte a questi sforzi gli esseni, da parte loro, ritenevano che soltanto la rigorosa separazione da tutto ciò che fosse empio potesse essere in sintonia con l'ormai imminente tempo della salvezza.[2] In questo senso deve essere inteso probabilmente anche l'ideale del deserto.[3] In una certa misura, così, con l'essenismo al tentativo di riforma ellenistico si contrapponeva – come già era avvenuto con gli hasidim, ma adesso in modo più radicale – un «*movimento riformatore*» giudaico. A questo certo rimanda, ad esempio, il rifiuto di ogni elemento architettonico ellenistico nell'impianto di Khirbet Qumran;[4] e in questa prospettiva devono essere considerate le cure assidue con cui ci si sforzava di serbare l'assoluta purezza dell'ebraico biblico, che si voleva incontaminato da ogni parola forestiera e nel quale si vedeva la «lingua della creazione» e degli angeli.[5] Lo stesso discorso può essere fatto per la grande biblioteca di Qumran, che

1. *1 Macc.* 1,11; v. sopra, pp. 163 s., e sotto, pp. 565 ss. Per l'atteggiamento opposto cf. Ios., *ant.* 11,308.

2. Il Maestro è strumento di Dio per la separazione: 1QH 7,12. Questa riguardava tutti gli «uomini dell'iniquità», giudei e più che mai pagani, v. soprattutto il verbo *bdl*: 1QS 5,1.10.18; 8,13; 9,14.20; 1Q34^{bis} 3,2,6, DJD 1, 154; CD 6,14 ecc. Il netto rifiuto di tutto quanto non sia giudaico appare soprattutto nel *Rotolo della guerra* e nel libro dei *Giubilei*, destinato quest'ultimo a una più ampia cerchia di lettori.

3. Cf. ad esempio l'interpretazione di *Is.* 40,3 in 1QS 8,13 s.; 9,20; v. anche 4QpPs 37,3,1 (ed. E. Lohse, *op. cit.*, 272); 1QM 1,2 e M. Hengel, *op. cit.*, 255 ss.

4. R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits*, 1961; cf. anche P.W. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology*, 1961, 229: l'assenza di ceramica forestiera a Qumran. Cf. invece la tomba dei Maccabei, di stile ellenistico, a Modein, sopra, p. 462 n. 2.

5. *Iub.* 12,25, cf. 3,28 e la redazione ebraica di *test. Neph.* 8,4-6, ed. R.H. Charles, *Greek Versions*, 242 s., nonché l'antica baraita di *Hag.* 16a. Cf. S. Segert, *Die Sprachenfrage in der Qumrangemeinschaft*, in *Qumranprobleme*, ed. H. Bardtke, 1963, 316 ss. 328 s.: secondo le risultanze qui raccolte nella liturgia, nell'insegnamento e in tutti gli scritti ufficiali della comunità veniva impiegato un ebraico biblico, assolutamente privo di imprestiti greci e solo con pochissimi termini aramaici. I pochi manoscritti greci dei LXX (v. sopra, p. 140) servivano probabilmente all'istruzione privata di novizi provenienti dalla diaspora di lingua greca. Gli scritti in lingua aramaica sono in parte considerevole di origine non essena (322 s.). L'inevitabile influsso aramaico si limitava alla sintassi e alla pronuncia, e anche in questi casi si cercava di contrastarlo con l'impiego di segni vocalici. Contrariamente a quanto sostiene S. Segert (329) gli esseni erano probabilmente interessati a conservare l'ebraico classico biblico; naturalmente non si può assolutamente pensare che essi applicassero metodi filologici moderni.

con i resti superstiti di più di 500 rotoli – di cui 381 manoscritti provengono solo dalla grotta 4; il fondo originario dovrebbe essere stato molto più consistente – costituiva un centro spirituale del giudaismo palestinese. Poiché alcuni rotoli risalgono sino alla fine del III sec. a.C. e alla prima metà del II sec. a.C., la fondazione della biblioteca è da porre probabilmente in età alquanto antica.[1] Con una certa esagerazione si potrebbe parlare a questo proposito di «atticismo» giudaico e di «Museo» giudaico.

A maggior ragione, pertanto, appaiono sorprendenti i nuovi sviluppi spirituali e gli influssi stranieri, di cui tuttavia possiamo qui dar conto solo in modo sommario e panoramico:

1. In primo luogo va menzionata la «*intellettualizzazione della pietà*»,[2] determinata dalla straordinaria importanza che acquisì il campo lessicale corrispondente a «sapere, conoscenza, rivelare e mistero». Le radici di questo fenomeno affondano già nella tradizione sapienziale apocalittica hasidica, nella quale ai «sapienti» si apriva la visione del misterioso disegno storico di Dio e del destino dell'uomo dopo la morte. Questa «sapienza» hasidica diventa nell'essenismo, conformemente al suo orientamento soteriologico antropologico, in misura ancora maggiore «*sapere salvifico*». Questa è la ragione per cui talvolta i testi esseni poterono essere definiti «gnostici».[3] La legittimità di questa definizione dipende dal significato che si vuole dare al termine «gnostico», spesso impiegato con una certa approssimazione. Se con esso intendiamo, ed è pur sempre la

1. F.M. Cross, *op. cit.*, 32 s. e Idem: JBL 74 (1955) 147-172, spec. 163 ss.; cf. anche R. de Vaux, *op. cit.*, 75 ss.; P.W. Skehan: BA 28 (1965) 87-100 e H. Bardtke: ThR 30 (1964) 303 ss. Sulla sistemazione della biblioteca v. K.G. Pedley: RQ 2 (1959/60) 21-41; cf. anche M. Smith, *op. cit.* (sopra, p. 460 n. 2), 269 per tutto il periodo: «Caratteristica di tutta questa letteratura è il classicismo».

2. J. Hempel, *op. cit.*, 349. Questo processo, che comincia a partire dalla sapienza, continua poi con i rabbi, v. K.H. Rengstorf, ThWb IV, 405 s., che vede nel fenomeno un effetto dell'influsso greco.

3. K.G. Kuhn: ZThK 47 (1950) 203-205; K. Schubert: ThLZ 78 (1953) 502. 506; Idem, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, 1958, 65 ss.; H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde*, 1953, 114. 166. H.J. Schoeps: ZRGG 6 (1954) 276-279; H. Grässer: ThR 30 (1964) 176, v. anche n. 3 (con uno sguardo complessivo sulla questione). Obiezioni contro un impiego troppo disinvolto e incauto dei termini «gnostico» e «gnosi» in riferimento alla teologia essena muovono, con ragione, Bo Reicke: NTS 1 (1954/55) 137-141; F. Nötscher, *Terminologie*, 39 ss.; M. Burrows, *Die Schriftrollen*, 1957, 205-212; M. Mansoor, *op. cit.*, 66 s. e J. Hempel, *op. cit.*, 315. Il termine «(pre)gnostico» può applicarsi al massimo al concetto di conoscenza, v. sotto, p. 467 n. 3 e 468 n. 1, ma non certo al dualismo.

definizione in realtà meglio fondata, quel particolare atteggiamento proprio della tarda gnosi cristiana, caratterizzato da una totale svalutazione della creazione e dal mito dell'identità ontologica dell'anima con il redentore celeste, la designazione è senz'altro impropria. Pertanto, tenendo conto del suo luogo storico e della sua attesa di un'imminente fine dei tempi, sarà più opportuno continuare a caratterizzare la teologia essena come «apocalittica»,[1] intendendo il termine in senso più ampio e comprensivo rispetto a quello che esso aveva ai suoi inizi, in ambiente hasidico, dal momento che l'«apocalittica» d'impronta essena contiene una forte componente soteriologica antropologica. Nell'essenismo i «termini relativi alla conoscenza» significano così «conoscenza salvifica escatologica», tanto per il singolo, quanto per la comunità. L'essenismo con questo sta ancor più saldamente in quella corrente religiosa dell'età ellenistica, che dianzi è stata definita con l'espressione «sapienza mediata dalla rivelazione». Solo a coloro che ha egli stesso eletto Dio rivela, all'interno della sua «comunità di salvezza», attraverso lo spirito[2] e alla fine dei tempi, i segreti del suo agire e della sua volontà. In questo senso si può parlare, con K.G. Kuhn, di una «prefigurazione del pensiero gnostico, secoli prima dei testi gnostici... radicata nella religione giudaica della legge... e nell'apocalittica».[3] La concezione della conoscenza apocalittico-essena anticipa nella sostanza tratti essenziali di quella gnostica:

«Mentre per il pensiero greco il γινώσκειν consiste nell'esercizio educato e metodico del νοῦς o del λόγος, e si realizza pertanto nella scienza e particolarmente nella filosofia, la γνῶσις dello gnostico, invece, tanto nel suo farsi quanto nel suo compimento è un χάρισμα, elargito all'uomo da Dio, un'il-

1. Apocalittica e antropologia, tuttavia, non possono più essere viste in irriducibile contrasto tra loro, né può l'apocalittica essere ridotta alla «dimostrazione di un piano storico apocalittico, all'astronomia ecc.» (v. H. Conzelmann: NTS 12 (1966) 233). Anche in *4 Esdra*, opera nata pur essa da una profonda situazione di crisi del giudaismo, appare nuovamente questo stretto legame tra pensiero antropologico e pensiero apocalittico. Sul termine «apocalittica» v. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 1964, 105 n. 1. Sul termine «gnosi» v. K. Wegenast, KP II, 831 e C. Colpe, RGG³ II, 1648 ss.

2. Presso gli esseni il motivo dell'ispirazione, che già abbiamo incontrato nel Siracide, negli hasidim e in Aristobulo (v. sopra, pp. 282 ss.), è ulteriormente sviluppato entro un contesto apocalittico. Al pari degli ispirati dell'Israele antico (1QS 8,16; CD 2,12; 6,1; 7,17; *Iub.* 25,14 ecc.), anche il Maestro e la sua comunità hanno ricevuto lo spirito, v. 1QH 12,11-13; 13,18 s.; 14,13; al riguardo v. H.W. Kuhn, *Enderwartung*, 136 ss.

3. K.G. Kuhn: ZThK 47 (1950) 205; cf. 204: «Ritroviamo qui la concezione gnostica del 'sapere'». V. anche sopra, p. 452 n. 6 e cf. H.W. Kuhn, *op. cit.*, 142.

luminazione, ossia qualcosa di intrinsecamente diverso dal pensiero razionale. Dio infatti è inaccessibile all'uomo in quanto tale..., ma conosce gli uomini giusti e pii, e a essi si rivela». Questa definizione della conoscenza gnostica, formulata da R. Bultmann, potrebbe valere, con la sostituzione di qualche concetto, parola per parola anche per l'essenismo (e l'apocalittica giudaica).[1]

Mentre – come già per il Siracide – contatti con concezioni e concetti della filosofia popolare sono verisimili, del tutto da escludersi, invece, non fosse altro che per motivi cronologici, è che i principali scritti esseni abbiano subito l'influsso di una qualche fonte «gnostico-ellenistica». La nascita della comunità essena, avvenuta intorno al 150 a.C., infatti, è troppo precoce per consentire una tale eventualità, e inoltre è direttamente connessa con il movimento degli hasidim e la prima apocalittica. Un influsso in direzione inversa appare invece molto più plausibile, soprattutto se tradizioni apocalittiche palestinesi si incontrarono, nella diaspora, con concezioni platoniche, ad esempio nella *Sapientia*, nell'Alessandria del I sec. a.C., e in Filone. Si dovrà quindi valutare la possibilità che l'apocalittica giudaica, specie nella sua formulazione essena, abbia influenzato la formazione della tarda gnosi giudaico-cristiana.[2]

2. Un'altra concezione che travalica la cornice veterotestamentaria è il *dualismo*, cosmologico nel suo assunto, ma storico-salvifico e antropologico nei suoi esiti, congiuntamente alla dottrina della duplice predestinazione, che ne precisa e delimita la portata. Fondamentalmente ci si attenne al modello veterotestamentario della sovrana e illimitata onnipotenza di Dio nella natura e nella storia.[3] Ma poiché nella vita individuale e nelle più recenti vicende storiche del proprio popolo si aveva sperimentato il male come una forza che agisce inesorabilmente secondo un proprio disegno, e d'altra parte, per la salvaguardia di una teodicea, si voleva scagionare Dio da ogni diretta responsabilità in proposito, si accolse come principio fondante dell'«angelologia» la dottrina dualistica dei due spiriti; in essa la giustizia e la volontà salvifica di Dio si esprimevano nel

1. R. Bultmann, ThWb I, 693. Cf. R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*[3], 68 s. e H. Gressmann: ZKG 41 (1922) 179: «lo spirito della gnosi deriva dallo spirito dell'apocalittica».

2. Su luogo e tempo della *Sapientia Salomonis* v. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 815. Per l'influsso platonico v. I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften* I, 1921, 139 ss.; sul retroterra giudaico della prima gnosi v. sotto, p. 628 n. 3.

3. Cf. ad esempio *1 Sam.* 19,9; *1 Re* 22,20 ss.; *Am.* 3,3-8; *Is.* 45,7.

senso che Dio «odia le vie dello spirito di iniquità» e in un vicino futuro assegna la definitiva vittoria allo «spirito di verità».[1] L'*origine iranica* di questa dottrina è stata dimostrata già a partire dagli studi fondamentali di K.G. Kuhn, che tuttavia mise in luce, al tempo stesso, la sua specificità giudaica, ovvero la connessione con la fede nella creazione e il suo orientamento antropologico.[2] Non ancora convenientemente chiariti rimangono tuttavia i tramiti attraverso i quali queste concezioni iraniche penetrarono nella cultura giudaica. H. Michaud e E. Kamlah hanno mostrato che simili tradizioni iraniche dualistiche affiorano anche nel mondo ellenistico, ad esempio in Filone e in Plutarco.[3] Quest'ultimo, in particolare, sembra dipendere da affidabili fonti della prima età ellenistica (scorcio del IV sec. a.C.), come Teopompo ed Eudemo di Rodi. Se si considera il forte interesse con cui i greci, già a partire da Erodoto e da Platone, guardarono alla religione iranica, e si tiene in debito conto il considerevole iato cronologico che separa la comunità essena dalla fine della dominazione persiana, sarebbe forse opportuno prendere in considerazione non già un'eventuale mediazione babilonese, peraltro sinora non documentabile, ma una fonte giudaica alessandrina,[4] dal momento che, poi, anche il giudaismo alessandrino

1. 1QS 4,1; cf. 1QH 14,25; 15,19; 17,24. Ne deriva il comandamento di odiare tutti i «figli delle tenebre»: 1QS 1,10; cf. 10,20 s. La tendenza a scagionare Dio dalla diretta responsabilità del male mediante l'introduzione di due «servitori» appare particolarmente evidente nel testo di orientamento dualistico, affine a 1QS 3,13-4,26, in Philo, *quaest. in Ex.* 1,23, tradotto da R. Marcus, LCL Philo-Suppl. II, 32 ss.

2. K.G. Kuhn: ZThK 49 (1952) 296-316; Dupont-Sommer, *Nouveaux Aperçus*, 157-172; J. Becker, *op. cit.*, 96 ss. Diversamente P. v. d. Osten-Sacken (sopra, p. 54 n. 2), 130 s.

3. Philo, *loc. cit.* (sopra, n. 1); Plut., *Is. et Os.* 47 (369f-370c). Al riguardo H. Michaud: VT 5 (1955) 137-147; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese*, 1964, 39 ss. 50 ss. 57 ss. 163 ss.; cf. J. Duchesne-Guillemin: Indo-Iranian Journal 1 (1957) 96-99 e Idem, RAC IV, 344-346, nonché A. Wlosok, AAH 2, 1960, 107-111. Per Plutarco v. Bidez-Cumont, *op. cit.* II, 70-78 e T. Hopfner, *Über Isis und Osiris* II, 1940 s., 201-211; ulteriore bibliografia in E. Kamlah, *op. cit.*, 57 n. 1 e 59 n. 4. Per Filone è significativo il fatto che egli conosceva i magi persiani e li paragonava agli esseni, v. *omn. prob. lib.* 74 (M 2, 456). H.-J. Schoeps: ZRGG 6 (1954) 277 segnala un ulteriore testo dualistico in Ps. Clem., *hom.* 15,7,4, GCS, ed. Rehm, 215. Esso però si distingue da 1QS 3,16 ss., in quanto, seguendo concezioni iraniche, lascia all'uomo la libera scelta tra i due «regni».

4. Da Teopompo, che a sua volta forse dipende da Eudosso di Cnido, amico di Platone (v. R. Laqueur, PW 2ª s. V, 2213), Plutarco deriva, nella parte conclusiva del passo sopra citato (v. nota prec.), lo schema iranico delle età del mondo, la sconfitta del male (= Ades) e l'avvento di un'età di salvezza. V. FGrH 165 F 65 e 64; cf. sopra, p. 403 n. 3. Per l'interesse che mostrano gli scrittori del primo ellenismo (IV sec. a.C.) nei confronti delle dot-

sembra aver conosciuto, in una forma ellenizzata, la tradizione di Zarathustra.[1]

trine iraniche v. E. Meyer, UAC II, 69 ss., che pensa a Eudemo di Rodi (seconda metà del IV sec. a.C.) come seconda fonte di Plutarco, v. anche II, 73. 83. 91, il proemio di Diogene Laerzio, capp. 8 e 9, e Damascio, *De principiis* 125, testo in Bidez-Cumont, *op. cit.* II, 69 e, al riguardo, *op. cit.* I, 18 ss. 62 ss. Per la prima Accademia e Aristotele cf. anche W. Jaeger, *Aristoteles*, ²1955, 133-138. 438 e Bidez-Cumont, *op. cit.* I, 11 ss. A favore di una fonte giudaica alessandrina per la dottrina dei due spiriti come essa è esposta in 1QS, sembrerebbero militare i seguenti argomenti: *a*) in 1QS 3,19 e in Plutarco – come osserva E. Kamlah, *op. cit.*, 58 s. – entrambe le potenze nascono rispettivamente dalla luce e dalle tenebre, mentre esse, secondo *Bundahishn* 1,21 s. (traduzione di E.W. West, *Pahlavi Texts* I, 8), sono senza inizio; *b*) né per Plutarco né per 1QS è documentabile l'esistenza di una fonte intermedia sincretistica babilonese o microasiatica, contrariamente a quanto di norma accade nella mediazione di concezioni iraniche, cf. H. Michaud, *op. cit.*, 143, v. anche Bousset-Gressmann, 481. Mancano anche influssi zurvanici, come rileva E. Kamlah, *op. cit.*, 55 n. 3 e 70, contro H. Michaud, *op. cit.*, 144 s. e Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, 96 ss.; lo zervanesimo può essere documentato con sicurezza solo a partire dal III sec. d.C., mentre la citazione da Eudemo in Damascio non è di interpretazione sicura, v. R.C. Zaehner, *Zurvan*, 1955, 20 ss.; *c*) secondo E. Kamlah, *op. cit.*, 167, la dottrina dei due spiriti rappresenterebbe «una fase iniziale all'interno del processo che portò il mito cosmogonico a essere accolto nell'antropologia»; tale fase si situerebbe in una posizione intermedia, tra la forma tarda che il mito assume in Filone e il resoconto di Plutarco, vicino alla forma originaria iranica e risalente a una bene informata fonte greca del IV sec. a.C. Accomuna Filone e 1QS il fatto che nell'uno e nell'altro la sorte a cui l'uomo viene destinato appare del tutto svincolata e indipendente dalla sua libera scelta, contrariamente alla dottrina iranica che a essa conferisce invece particolare risalto; *d*) sorprende anche il fatto che il testo di 1QS 3,13-4,24, con la sua formulazione chiara e astratta, sia traducibile con relativa facilità in greco, v. C. Schneider, *op. cit.*, 301 e cf. E. Kamlah, *op. cit.*, 44 n. 1. Forse Filone, *quaest. in Ex.* 1,23, riproduce, in una forma ulteriormente sviluppata in senso antropologico e cosmologico, la fonte giudaica alessandrina di 1QS 3,13 ss., che dipende a sua volta dalle conoscenze relative alla religione iranica diffuse nel mondo greco del IV sec. a.C.; *e*) infine anche la forma in cui la «dottrina delle due vie» appare in *Barn.* 18, più vicina, secondo E. Kamlah, *op. cit.*, 211 s., all'originario dualismo iranico (rispetto a 1QS), risale a una più antica versione, che è opportuno localizzare, come del resto la stessa *epistula Barnabae*, ad Alessandria. *Barn.*, come mostra anche l'espressione con cui è designato il diavolo («il Nero»), riproduce una indipendente formulazione giudaica ellenistica del «dualismo etico-storicosalvifico» (cf. *Barn.* 4,9; 20,1).

1. Per esempio l'identificazione di Zarathustra-Zaratos con Ezechiele in Clem. Al., *strom.* 1,15,70,1; al riguardo v. Bidez-Cumont II, 36: l'identificazione è possibile risalga ad Alessandro Poliistore (prima metà del I sec. a.C.), v. *op. cit.* I, 42; scettico al riguardo F. Jacoby, FGrH IIIa, commento a 273 F 94, 294-298, che pensa a un'aggiunta di Clemente. L'interesse dei giudei per Zarathustra si associa a quello per Pitagora, che era considerato scolaro del primo e che, secondo Aristobulo, v. sopra, pp. 340 s., ascoltò pure l'insegnamento di maestri giudei; cf. anche sotto, p. 502 n. 4. Altre identificazioni sono: Zarathustra-Nimrod, Ps. Clem., *hom. Clem.* 9,4 s., ed. Rehm, GCS, 133, al riguardo v. H.J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, 1950, 19-24. 32. 132, e nella grotta del tesoro, i cui testi risalgono a tradizioni giudaiche, v. Bidez-Cumont, *op. cit.* I, 43 ss.; II, 50 ss. 121 ss., e Zarathustra-Bileam, Zarathustra-Baruc o Daniele, *op. cit.* I, 47 ss.; II, 129-135, in fonti siriache più tarde. Cf. J. Neusner: Numen 12 (1965) 66-69.

Secondo il «peripatetico» Ermippo, fiorito intorno al 200 a.C., la biblioteca di Alessandria possedeva in questo periodo scritti attribuiti a Zarathustra, per l'ammontare, presumibilmente, di due milioni di righe, che corrisponderebbero, secondo un calcolo prudente, a circa ottocento rotoli. Anche se dovesse essere esagerata, questa cifra testimonia tuttavia l'interesse suscitato nel mondo greco dalla religione iranica durante la prima età ellenistica.[1]

3. Affinché l'idea dell'onnipotenza di Dio non apparisse incrinata e svigorita dal sostanziale orientamento dualistico fatto proprio dalla setta, ordinamento e storia del mondo furono concepiti come rigidamente determinati, prima ancora della creazione, dal «pensiero pianificante» di Dio. K. Schubert pensa che qui l'«influsso platonico» sia innegabile;[2] tuttavia sarà bene essere cauti nell'assegnare etichette filosofiche. Ben più a ragione C. Schneider richiama l'attenzione su analogie tra gli *Inni* esseni in lode della creazione e l'*Inno a Zeus* di Cleante.[3] Ma anche in questo caso è bene non costruire rapporti di dipendenza. Nella celebrazione della potenza creatrice di Dio negli *Inni* esseni sarà piuttosto da riconoscere un atteggiamento simile a quello che già abbiamo rilevato nel Siracide e in Aristobulo (v. sopra, pp. 298 ss.). Il fatto che «tutto l'essere e tutto l'accadere» siano determinati prima ancora dei tempi doveva dimostrare, in sintonia con l'orientamento spirituale dell'epoca, l'assoluta trascendenza e sublimità di Dio, e nel contempo anche la sua sollecitudine nei confronti del genere umano. Nello sforzo di definire in modo più razionale l'evento della creazione la teologia

1. Bidez-Cumont, *op. cit.* I, 85 ss. (87); II, 9, fr. B 2.

2. K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, 1955, 17 s.; l'autore suppone anche la presenza di motivi stoici.

3. C. Schneider, *op. cit.*, 310 s., che nel modo in cui la comunità si raffigura Dio in testi come, ad esempio, 1QH 10,8 s. ravvisa una «componente stoica, che viene a integrarsi con la concezione veterotestamentaria». Numerose sono le analogie con l'*Inno a Zeus* di Cleante, v. H. von Arnim, SVF I, 121 s. nr. 537: l'immutabile ordine della creazione in riferimento agli astri e alle forze naturali: 122 rr. 3-9, cf. 1QH 1,9 ss.; 12,5 ss.; nulla accade senza Dio: 122 rr. 11 s., cf. 1QH 1,20; 12,10 s.; 1QS 11,11.18; Dio ha dato il linguaggio: 121 r. 4-122 r. 1, cf. 1QH 1,27 ss.; il giudizio negativo sull'umanità: 122 rr. 18 ss., cf. 1QH 1,26 s.; liberazione dell'uomo dalla sua debolezza: 122 rr. 28 ss., cf. 1QH 1,31 ss. È tuttavia significativo che – contrariamente all'essenismo – «le cose che i malvagi commettono nelle loro follie» (122 r. 13) sono escluse da ogni causalità divina. Nel complesso, tuttavia, appare in modo evidente – senza che per questo si possa parlare di un rapporto di dipendenza o derivazione – quanto, nonostante le profonde differenze che li distinguono, il monoteismo filosofico greco e il pensiero creazionista giudaico si siano l'uno all'altro avvicinati; cf. anche sopra, p. 307 n. 4.

essena accoglie – come in generale la sapienza tarda in Palestina e ad Alessandria – concezioni che presentano punti di contatto con la filosofia greca. A questo proposito è difficile stabilire se si tratta di un effettivo «influsso ellenistico» o non piuttosto di sviluppi analoghi ma indipendenti gli uni dagli altri. Estraneo al pensiero greco è che il disegno di Dio riguardi non solo l'ordinamento del mondo nel suo complesso, ma anche, e soprattutto, il corso predeterminato della storia. Il prevalente orientamento storico della teologia essena impedì certo che si giungesse a identificare il «sapere di Dio» (e quindi il «corso pianificato del mondo») con la torà; tale identificazione, che sarebbe stata piuttosto nello spirito della filosofia stoica, si attuò con il Siracide e avrebbe più tardi informato il pensiero rabbinico farisaico. Anche il rigido *determinismo* presenta una qualche analogia – senza che per questo si possa parlare di dipendenza diretta – con le concezioni stoiche, se solo si considera che Crisippo riferì l'espressione omerica Διὸς δ'ἐτελείετο βουλή al potere immodificabile della *heimarmene*, ovvero della *pronoia* divina, che determina non solo la struttura esterna del mondo, ma anche l'agire dell'uomo. Sebbene l'uomo, in quanto essere dotato di ragione, possegga la libertà di scelta, tutti gli accadimenti, tuttavia, sono in definitiva già stabiliti dalla *heimarmene*.[1] Anche a Qumran ci si richiamò alla libera volontà dell'uomo, ma si disse al tempo stesso che ogni «perfetta condotta di vita» è gratuito dono di Dio (1QS 11,10 s.; v. sopra, p. 455 n. 4). Infine, in modo simile che nella Stoa, per gli esseni valeva il comandamento di volere solo quello che Dio aveva per essi stabilito, si trattasse pure di dolori e di afflizioni.[2] D'altro canto non si può trascurare la fondamentale differenza rispetto al pensiero stoico. Il divenire nel mondo dipende, nonostante la sua determinazione predestinazianica, non dalla *hei-*

1. Sul determinismo stoico v. M. Pohlenz, *Stoa* I, ³1964, 103-106 e II, 58 ss. Per la citazione omerica v. Crisippo, SVF II, 269 nr. 937. Cf. anche Manilio 4,14: *fata regunt orbem, certa stant omnia lege*, la più tarda versione astrologica.

2. 1QS 9,23b-26: «in tutto ciò che da lui (da Dio) è fatto trovi spontaneamente la sua compiacenza» (24); cf. 10,12 s.15 s.; Ios., *ant.* 13,172 e 18,18; inoltre Philo, *omn. prob. lib.* 84 (M 2,458): che Dio sia causa soltanto del bene e il male non derivi da lui è probabilmente da intendere nel senso di una totale sottomissione alla volontà divina. In modo simile lo stoico approva e accetta l'ineluttabilità della *heimarmene*, in quanto riconosce in essa la benefica provvidenzialità della *pronoia* divina, v. M. Pohlenz, *op. cit.* I, 100 s. 106; II, 56 s. 61 s. e i bei versi di Cleante conservatici da Epitteto, SVF I, 118 nr. 527.

marmene impersonale, che in fondo non è altro che l'espressione della rigida causalità all'interno di una struttura cosmica monisticamente intesa,[1] ma dal piano di Dio, visto come libero dispiegarsi della sua forza personale e trascendente.

4. Funzionale alla razionalizzazione dell'immagine di Dio è anche l'*angelologia*, per quanto rilevanti possano apparirci i tratti mitologici che la connotano. Essa venne strutturata in un sistema articolato secondo una rigida gerarchia. La sua importanza per la teologia essena si evince dall'obbligo, a cui i membri della comunità si impegnavano con giuramento, «di custodire con ogni sollecitudine i nomi degli angeli», secondo la formula che leggiamo in Giuseppe.[2] Le singole forme rappresentative furono tuttavia riprese per la maggior parte dalla tradizione degli hasidim, come provano la presenza di singoli angeli, quali Gabriele e Michele (v. sopra, pp. 387 s. 416), in Daniele, e le complesse ed elaborate dottrine angelologiche nelle parti più antiche di *1 Hen.* Anche il fatto che identici nomi angelici e concezioni tra loro simili ritornino nuovamente nella tradizione rabbinica è una prova della comune radice hasidica.[3] La dottrina dei due spiriti, con il suo accentuato orientamento antropologico, fu così integrata con quella tradizionale degli «angeli buoni e cattivi», e l'una e l'altra vennero tra loro saldate in un «sistema». Il «principe della luce» era probabilmente identico a Michele, il primo di tutti gli angeli, che aveva Israele sotto la sua protezione e possedeva inequivocabili tratti soteriologici, mentre l'«angelo delle te-

1. M. Pohlenz, *op. cit.* I, 101 s.; II, 58 e la definizione di *heimarmene* data da Crisippo, SVF II, 293 nr. 1000; v. anche l'interpretazione etimologica, SVF II, 265 s. nr. 918.

2. *Bell.* 2,142 s. e, al riguardo, Michel-Bauernfeind, *op. cit.* I, 436 n. 66. Nomi angelici compaiono, oltre che in *1 Hen.*, soprattutto in 1QM 9,15 s.; 17,6 s., cf. anche la *Liturgia angelica*, ed. J. Strugnell, SVT 7, 1960, 336, che però, significativamente, non riporta i nomi dei sette arcangeli menzionati. Forse, come per il nome di Dio, si aveva scrupolo a pronunciare i nomi santi degli angeli, nel timore che di essi si potesse abusare per fini magici. Quanto numerosi e multiformi fossero i nomi angelici ci mostra la parte conclusiva del *Libro dell'astronomia*, sicuramente esseno (v. sopra, p. 363 n. 1 e sotto, p. 479 n. 2), *1 Hen.* 82,10-20.

3. Per Daniele e per *1 Hen.* v. sopra, pp. 385 ss. Per l'angelologia rabbinica v. Bill. III, 412-416. 437 ss. 581-583. 818-820, e, con inclusione dell'apocalittica, H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, 1951, 101-142; J. Michl, RAC V, 60-97, cf. 201 ss. e 243-258; sui tratti comuni che presentano le tradizioni essena e rabbinica v. Y. Yadin, *op. cit.*, 229-242, spec. 237 ss. Sulla angelologia essenica v. O. Betz, *Der Paraklet*, 1963, 51 ss. 60 ss. 66 ss. 113 ss. e M. Mansoor, *op. cit.*, 77-84. Sulla ricchezza del suo vocabolario v. J. Strugnell, SVT 7, 1960, 331 ss.

nebre», ovvero lo «spirito di iniquità», rappresentava il capo degli angeli caduti e delle forze del male al tempo stesso.[1] La «crisi primordiale», che scatenò l'attività delle forze del male sulla terra, fu provocata dalla già più volte menzionata caduta degli «angeli vigilanti», così come essa è raccontata in *Gen.* 6,1-4.[2] La schiera degli «angeli buoni» era invece il corrispettivo celeste della comunità di salvezza escatologica, che era con essa strettamente congiunta (v. sopra, pp. 453 ss.). Al tempo stesso gli angeli assicuravano il corso regolare e senza intralci di tutto il divenire naturale, conformandolo alla volontà di Dio. I singoli fenomeni della natura furono spiegati con la multiforme azione degli angeli più diversi. La tarda massima rabbinica: «Tu trovi che su ogni cosa è posto un angelo»[3] potrebbe sostanzialmente applicarsi già alla speculazione angelologica essena, in cui gli ordini angelici inferiori non rappresentavano altro che la personificazione di forze di natura.[4] Nell'ordine cosmico l'unico disturbo fu provocato da quella caduta dei «vigilanti» celesti, considerati anche come stelle, i quali, tra le altre cose, iniziarono gli uomini al culto astrale e, così, all'idolatria. L'origine del male fu così adeguatamente spiegata non solo «ontologicamente» – secondo la dottrina dei due spiriti, connessa con la predestinazione –, ma anche «storicamente». I demoni sulla terra erano considerati gli spiriti di quei giganti che erano nati dall'unione dei «vigilanti» peccatori con le donne degli uomini.[5] Un residuo della concezione

1. Sulla funzione di Michele in Daniele e nelle parti più antiche di *1 Hen.* v. sopra, pp. 389 s. A Qumran (v. sopra, p. 447 n. 6) questa funzione «soteriologica» di Michele compare in 1QM 17,6 s.; cf. Y. Yadin, *op. cit.*, 235 s. e O. Betz, *op. cit.*, 60-69; v. anche A.S. van der Woude: OTS 14 (1965) 354-373. I nomi «Spirito di Verità» (1QS 3,19), «Principe della Luce» (1QS 3,20, cf. CD 5,18), «Angelo della sua Verità» (1QS 3,24) e Michele erano probabilmente intercambiabili. Lo stesso vale anche per «Spirito del Peccato» (3,19; 4,9), «Angelo delle Tenebre» (3,20 s.), Belial (v. K.G. Kuhn, *Konkordanz*, e *Iub.* 1,20; 15, 33) e Mastema (*Iub.* 10,8; 11,5.11; 17,16 ecc.), cf. 1QS 3,24. Anche qui vale il principio delle «approssimazioni successive», v. sopra, p. 374 n. 2. Cf. adesso J.T. Milik: RB 79 (1972) 77 ss.

2. Questa dottrina attraversa come un filo rosso *1 Hen.* e *Iub.*: cf. il libro angelologico hasidico (v. sopra, p. 365 n. 3) *1 Hen.* 6-36; 54 s. 64. 68 s. 86-88 ecc.; *Iub.* 4,22; 5,1 ss.; 7,21 ss.; 8,3 ss.; 10,1 ss.; 11,5 ss.; 16,3 ss.; 18,9 ss. ecc.; *Gen. Apocr.* 2,4 ss.; 1QM 14,15; CD 2,1 ss. e il testo pubblicato da J.M. Allegro: ALUOS 4 (1962/63) 3 s. Doc. 1 = 4Q 180 (DJDJ IV, 77 ss.); cf. anche J. Michl, *op. cit.*, 80 s.

3. Bill. III, 818: *Midr. Teh.* su *Sal.* 104, § 3,220b, ed. Buber; cf. anche *2 Hen.* 19,4 s., soprattutto versione B, R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 441.

4. *Iub.* 2,2; *1 Hen.* 60,12-21 (frammento noachico); 75; 80 (*Libro dell'astronomia*).

5. *1 Hen.* 18,33 ss.; 21,6 ss.; 86-88; 90,21. Gli angeli caduti sono stelle. Sul tempo finale v.

babilonese delle età del mondo (v. sopra, pp. 393 ss.) potrebbe ravvisarsi nell'idea che anche alla fine del mondo, «nei giorni del peccato», l'ordine del cielo verrà nuovamente sconvolto, e la luna e singole «stelle-principi» si allontaneranno dai percorsi loro assegnati da Dio. È tuttavia più verisimile che in questo modo si volesse spiegare eziologicamente lo scarto dell'anno lunare e dell'anno siderale rispetto all'anno solare esseno (v. sotto, pp. 480 ss.). Anche gli esseni condividevano – insieme con l'apocalittica e tutto il circostante ambiente ellenistico – la diffusa concezione di una *sympatheia* tra accadimenti terreni e celesti. Considerata nel suo complesso l'angelologia hasidico-essena costituì così il solido fondamento su cui fu possibile tentare una spiegazione coerente e in sé compiuta del mondo e della storia.

Per quanto attiene l'origine storico-religiosa di questa angelologia rigorosamente strutturata secondo una gerarchia di tipo militare e straripante di una moltitudine di nomi angelici segreti,[1] punto di partenza fu certamente la concezione veterotestamentaria della corte di Jahvé; tuttavia la repentina espansione dell'angelologia in età persiano-ellenistica rimane un enigma tuttora irrisolto, sul quale nemmeno la pretesa origine «iranica», spesso chiamata in causa per risolvere aporie di questo genere, è in grado di far luce.[2] L'antica concezione, diffusa in tutto l'Oriente antico e in Grecia, per cui

1 Hen. 102,2 e spec. 80,4-6, sebbene il testo sia qui in parte corrotto, v. R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha* II, 245 *ad loc.*; al riguardo v. anche O. Betz, *op. cit.*, 47 s. Per i demoni v. *1 Hen.* 15,8 ss.; 16,1; *Iub.* 10,1 ss.5. Sugli astri come esseri celesti v. già *Giud.* 5,20; *Giob.* 38,7; sul pericolo del culto astrale *Deut.* 4,19; 17,3; *Ger.* 8,2; 19,13 ecc. Sull'interpretazione antropologica dell'angelologia e della demonologia v. l'antica baraita di *Hag.* 16a, che risale probabilmente a tradizioni hasidiche.

1. *1 Hen.* 75 e 82,4 ss., dall'esseno *Libro dell'astronomia*. Sull'influenza esercitata da queste concezioni v. H.J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, 1950, 38-81, cf. 56 ss. sulla demonologia. Appare qui con chiarezza soprattutto lo stretto legame che unisce, nelle pseudoclementine, concezioni apocalittiche giudaiche e sincretistiche ellenistiche. Sull'ordinamento militare degli angeli tra i rabbi v. Rēš (Šim'ôn b.) Laqîš, *Ber.* 32b (III sec. d.C.).

2. Per l'immagine veterotestamentaria della corte di Jahvé v. C. Cooke: ZAW 76 (1964) 22-47; per la presunta origine iranica v. Bousset-Gressmann, 320 ss., cf. D.S. Russell, *op. cit.*, 258 ss. Isolati influssi babilonesi-anticopersiani, come ad esempio in *Tob.* 3,8,17, sono possibili, ma certo non determinanti, al riguardo v. J. Michl, RAC v, 64. 77 s. La tarda testimonianza di R. Šim'ôn b. Laqîš (III sec. d.C.), *jR.Sh.* 56d, 56 ss., secondo cui gli israeliti avrebbero appreso i nomi angelici a Babilonia e da lì li avrebbero portati in patria, è priva di valore storico. Secondo F. Cumont: RHR 72 (1915) 163 s. l'angelologia è un fenomeno proprio del «paganisme sémitique» così come del giudaismo, sebbene sia stata senz'altro l'angelologia giudaica a esercitare gli influssi più significativi.

gli astri sarebbero esseri viventi (v. sotto, p. 482 n. 2), così come il termine *'ljm* (*'lwhjm*), particolarmente diffuso proprio a Qumran per designare gli angeli,[1] inducono a supporre che gli angeli fossero in sostanza divinità depotenziate. Sembra pertanto che siano state accolte, riplasmate e sistematizzate concezioni proprie della religione popolare cananea. Poiché determinati nomi per singoli angeli compaiono per la prima volta nel libro di Daniele e nel libro di Tobia (12,15), particolarmente vicino alla pietà hasidica – Zaccaria conosce solo l'«angelo di Jahvé» come *angelus interpres* (1,11.13; 3,1-10; cf. 2,2.7; 4,1 ecc.), e neppure Giobbe e il Siracide fanno nomi di singoli angeli –, è ragionevole supporre che la formazione di questi nomi si debba a uno sviluppo particolare avvenuto in ambienti apocalittico-hasidici. Al pericolo di fallaci interpretazioni politeistiche si credette di sottrarsi rappresentando Dio come il «principe sovrano degli esseri divini (*śr 'ljm*), re dei gloriosi, signore di tutti gli spiriti» (1QH 10,8). L'ultima designazione citata (*rwḥjm/rwḥwt*) presuppone una «forma spiritualizzata» del modo di rappresentare gli angeli, caratteristica dell'età ellenistica; forse essa deriva da *Sal.* 104,4; significativamente nel *Rotolo della guerra* sta per lo più a indicare la schiera di Belial (cf. *1 Sam.* 16,14).[2]

L'intera angelologia esprimeva in definitiva la consapevolezza che Dio come persona sempre più era sentito distante e inaccessibile, per cui si avvertiva la necessità degli angeli come intermediari tra lui, la creazione e l'uomo. Essi divennero ora anche i latori delle

1. 1QM 1,10 s.; 14,15 (per gli angeli caduti); 15,14; 17,7; 4QM[a] 13 (v. C.H. Hunzinger: ZAW 69 (1957) 135); 1QH 7,28; 10,8; 19,3; frr. 1. 3. 10; 1Q 22,4,1 = DJD I, 95; 5Q 13,1,6 = DJDJ III, 182; nonché i due testi angelologici 4QSl 39 1, 1,18.21.26 (J. Strugnell, SVT 7, 1960, 322) e 4QSl 40,24,2 (*op. cit.*, 336); qui e in A.S. van der Woude: OTS 14 (1965) 358 r. 10: *'lwhjm* come plurale = «angeli», cf. anche r. 14. In 4QpHos 2,6 = 4Q 166 (DJDJ v, 31 s.) *'ljm* ha invece il significato di «dei». Nell'A.T. il termine è relativamente raro, v. il paragone con gli dei, in *Es.* 15,11; *Sal.* 29,1 e 89,7, cf. inoltre *Sal.* 82,1b, citato nel testo sopra menzionato, e *Dan.* 11,36, affine ai testi qumranici. Cf. anche J. Strugnell, *op. cit.*, 331 s. Secondo Filone di Biblo, FGrH 790 F 2, 10.20, in Fenicia i σύμμαχοι Ἥλου (cioè di El-Kronos) venivano chiamati Ἐλωείμ. L'inferiorità degli angeli si manifestava nel fatto che essi furono creati il primo giorno: v. *Iub.* 2,2; cf. già *Giob.* 38,7. L'apocalittica tarda (*Hen. slav.* 39, v. R.H. Charles, *Apocr.* II, 447) e la tradizione rabbinica (*Tg. Jer.* su *Gen.* 1,26 ecc., v. Bill. IV, 1085c. 1128p) collocano la creazione degli angeli al secondo giorno. D'altro canto troviamo pure una *creatio continua* di angeli, Bill. I, 977 = *Gen. r.* 78,1. Sullo sfondo c'è probabilmente una sorta di depotenziamento degli angeli.

2. Cf. 1QS 3,24 s.; 1QM 10,12; 13,2.4.10 s.; 14,10; 15,14; 1QH 1,10 s.; 3,22 s. *rwhwt d't*; 8, 12; 13,8; 14,11. Cf. J. Strugnell, *op. cit.*, 332 s. Altri esempi in Bousset-Gressmann, 321 n. 3.

sue rivelazioni, gli osservatori, i protettori e gli esecutori dei castighi nei confronti dell'umanità.[1] Questo sistema, così rigorosamente ordinato e strutturato a piramide, corrispondeva probabilmente a una diffusa esigenza religiosa del tempo, in quanto l'azione che esso esercitò fu profonda e incisiva, e influenzò non solo il giudaismo di lingua greca della diaspora e il primo cristianesimo, ma anche, grazie alla mediazione dell'uno e dell'altro, la gnosi e, più in generale, tutta la religione popolare tardoantica, come attesta, ad esempio, l'importanza che esso ebbe nella magia.[2] Neppure il neoplatonismo poté sottrarsi al suo influsso.[3]

Influssi così profondi furono possibili solo perché in ambiente greco ormai da tempo erano operanti analoghe tendenze. T.F. Glasson richiama l'attenzione su un parallelo esiodeo agli «angeli vigilanti» di Daniele e di *1 Hen.*[4]

«Tre volte diecimila custodi immortali (ἀθάνατοι φύλακες) possiede Zeus sulla terra nutrice di molti per gli uomini mortali; essi osservano le sentenze e le opere scellerate, e vestiti di aria si aggirano per tutta la terra».[5]

Del tutto simile è la funzione degli angeli in *1 Hen.* e in *Iub.*: «E perciò veniamo e sveliamo innanzi al Signore... tutti i peccati, che avvengono nel cielo e (sulla) terra, nella luce e nelle tenebre e dappertutto» (*Iub.* 4,6). Su un parallelo di origine babilonese già è stata richiamata l'attenzione (v. sopra, p. 413 nn. 1-3). Ma ancora più vicini ai vigilanti celesti sono i ζῶια νοερά nella *Teogonia* di Sancuniatone ovvero Filone di Biblo, che vengono chiamati Ζοφασημίν, cioè οὐρανοῦ κατόπται.[6]

Motivo non giudaico è pure la nascita dei demoni dall'unione degli angeli caduti con le donne degli uomini. In Esiodo le anime degli uomini dell'età dell'oro divennero, per «il volere di Zeus», «demoni» (buoni) e «custodi degli uomini mortali».[7] Un'altra definizione, attinta dalle credenze popolari greche, dà Socrate in *ap.* 27d:

1. J. Michl, RAC v, 71 s.; v. sopra, p. 318.

2. *Op. cit.* v, 102 ss. e su Filone 82 s.; cf. anche F. Cumont: RHR 72 (1915) 167 s.; per i testi magici v. anche M.P. Nilsson, *Opuscula selecta* III, 136 ss.

3. J. Michl, RAC v, 57 ss.; F. Cumont, *op. cit.*, 170 ss. Cf. i *nocentes angeli*, Ascl. 25.

4. Per i vigilanti v. *Dan.* 4,10.14.20 (*'jrjn*); *1 Hen.* 1,5; 12,2.3; 20,1 (ἐγρήγοροι). Anche gli angeli caduti vengono così designati, *1 Hen.* 10,9.15 ecc.; *Iub.* 4,22 ecc.; v. Bousset-Gressmann, 332 n. 2; cf. anche CD 2,18; *Gen. Apocr.* 2,1.16. Cf. J.T. Milik: RB 79 (1972) 77 ss.

5. Hes., *op.* 252 s., v. T.F. Glasson, *op. cit.*, 69 s.

6. Filone di Biblo, FGrH 790 F 2,2 = Eus., *praep. ev.* 1,10,2; Bousset-Gressmann, *loc. cit.*, rinviano a *Ez.* 10,12.

7. Hes., *op.* 122 s.; cf. T.F. Glasson, *op. cit.*, 59.

essi sono «figli spuri degli dei, nati da ninfe o da altre madri».[1] Senocrate, scolaro di Platone (v. sopra, p. 334), riempì lo spazio compreso tra la sfera delle stelle fisse e la terra con simili *daimones* semidivini, da cui dipendevano le forme inferiori della pratica religiosa e anche il male. In questo filosofo rileviamo, in modo analogo a quanto osserviamo nell'apocalittica e nell'essenismo, lo sforzo di organizzare in un sistema teologico forme e manifestazioni della pietà popolare. Per Wilamowitz egli è «il vero padre dello spiritismo e del demonismo ellenistici».[2] Crisippo accolse queste concezioni nella dottrina stoica e Posidonio le sviluppò ulteriormente. Così, ad esempio, egli ipotizzò che questi spiriti avessero una figura ignea, concezione questa saldamente attestata anche nel giudaismo, e immaginava «l'atmosfera popolata da innumerevoli spiriti, particelle del divino spirito igneo». Per lui così esistevano, accanto alla divinità suprema, esseri divini di rango inferiore, servitori di Dio e soccorritori dell'umanità, i quali rappresentavano un anello di congiunzione tra Dio e il mondo transeunte.[3] Naturalmente non si può parlare di una «derivazione» della angelologia giudaica da Esiodo o da Senocrate; si può dire piuttosto che tra le credenze popolari greche e quelle del Vicino Oriente esistevano somiglianze e analogie, che favorirono una fusione tra le une e le altre in età ellenistica. Con quanta facilità, in questo campo, poterono mescolarsi tra loro concezioni giudaiche ed ellenistiche mostra, per citare un solo esempio, il modo in cui Filone, *gig.* 6 ss. (M I, 263), interpreta la caduta degli angeli in *Gen.* 6,1-4.

5. Per quanto attiene l'interpretazione razionale del mondo un ulteriore esempio, strettamente legato all'angelologia, ci è offerto dal modo in cui venivano considerati gli *astri* e, anche qui, soprattutto il *sole*. Vennero riprese, a questo proposito, concezioni che già professava, nell'ambito della dottrina della creazione, la tradi-

1. *Op. cit.*, 58 ss. T.F. Glasson rinvia anche alla caduta degli angeli e segnala l'analogia con la caduta dei Titani, *op. cit.*, 62 ss. Al riguardo v. sopra, p. 392 n. 2.

2. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, ³1959, 579. Cf. anche R. Heinze, *Xenokrates*, 1892, 78-123; al riguardo v. M.P. Nilsson, GGR² II, 254 s. 259 s. e Andreas, PW Suppl. III, 296. In modo specifico su Posidonio v. *op. cit.*, 298; K. Reinhardt, PW XXII, 647 ss. (il sistema delle forze) e sulla demonologia, connessa al problema della sopravvivenza dell'anima, 779 ss.; nonché M. Pohlenz, *op. cit.* I, 96. 230 s.; II, 54. 116 s. Un forte influsso di Posidonio sulla angelologia del tardo sincretismo ellenistico supponeva già F. Cumont, *op. cit.*, 167 s. 3. M. Pohlenz, *op. cit.* I, 230.

zione sapienziale e alle quali il Siracide – probabilmente già in polemica con il libero pensiero ellenistico – aveva conferito particolare risalto.[1] Gli astri – per quanto rappresentati come esseri viventi – percorrono con assoluta esattezza le loro traiettorie, predeterminate da Dio, e la precisione dei loro movimenti, conformata a una legge immutabile, è uno dei misteri della creazione.[2] Essi, infatti, con la regolarità, fissata da Dio, dei loro percorsi e punti di svolta, determinano non solo le date delle feste religiose, celebrate anche in cielo, e le stagioni, con i tempi della semina e del raccolto, ma anche, nel contempo, le grandi epoche storiche, che vennero sistematizzate con le suddivisioni per giubilei e settimane di anni. Essi sono un'espressione del corso ordinato e regolato della storia, che si muove verso il suo fine, determinato dal piano di Dio.[3] Se si prescinde dal turbamento provocato dalla caduta degli angeli e dallo sconvolgimento escatologico del cosmo, l'uno e l'altro fissati dal disegno divino,[4] gli astri – contrariamente agli uomini – non trasgrediscono mai le «leggi» loro assegnate da Dio.[5] In questo modo essi rappresentano l'«ordine fisso stabilito dalla bocca di Dio e una

1. Cf. *Sal.* 19,1-7; *Sir.* 16,26 ss.; 42,15 ss.; 43,1-10; *Bar.* 3,34 s. ecc.

2. 1QS 10,1 ss. (difficile l'interpretazione dei singoli particolari); 1QH 1,9-12: *m'wrwt lrzjhm* (11), al riguardo v. F. Nötscher, *Terminologie*, 73; 1QH 12,4-11 e soprattutto il *Libro dell'astronomia*, *1 Hen.* 72-82, del quale nella grotta 4 sono stati rinvenuti complessivamente quattro ampi frammenti aramaici, v. J.T. Milik, *Dix ans*, 30 s.; uno è stato pubblicato: RB 65 (1958) 76. La data di composizione difficilmente sarà posteriore al 150 a.C., v. O. Eissfeldt, *Einl.*[3], 839. Questo testo rappresenta gli astri ordinati secondo una rigida gerarchia militare e sottoposti all'arcangelo Uriel: 72,1; 74,2; 75,1.3; 82,4.7.10 s. ecc., cf. anche Y. Yadin, *op. cit.*, 239 s. V. anche H. Bietenhard, *op. cit.*, 25: «Questi capitoli di *1 Hen.* ci offrono probabilmente quanto di più scientifico e preciso conosciamo in fatto di dottrina astronomica del giudaismo tardo».

3. 1QS 10,3-8; 1QH 1,24; 12,5; 1QM 10,15; *Iub.* 2,9; *1 Hen.* 82,15 ss.; cf. anche il prologo di *Iub.* e *Iub.* 1,26.29; 4,30; v. anche sopra, p. 390 n. 3.

4. V. *1 Hen.* 9,4-11 e il «*pēšer* su tutti i tempi che Dio ha fatto», ed. J.M. Allegro: ALUOS 4 (1962/63) 3 s. = 4Q 180 (DJDJ v, 77 s.): «Prima di crearli stabilì le sue opere». Segue quindi la caduta degli angeli. Cf. *Iub.* 1,29; 6,35 ecc.

5. 1Q34[bis] 3,2,2 (DJD I, 154); *1 Hen.* 41,5 ss.; 43,2 e *test. Neph.* 3,2; cf. già *Sal.* 148,6; *Sir.* 16,28; 43,9 s.; *Ps. Sal.* 18,10. Per *ḥwq* come «legge naturale» v. 1QS 10,1.6; 1QH 1,10; 12, 5; 1QM 10,12 ecc., cf. *1 Hen.* 72,3; 73,1; 82,9. Significato simile ha *tkwn* «ordine»: 1QS 10,5.6 s. (*ḥwq tkwnm*); 1QH 12,5.8 s.; 1QpHab 7,13; 1Q 27,1,1,6 (DJD I, 103). Anche qui sono presenti sullo sfondo concezioni sapienziali riguardanti la creazione, v. *Ger.* 31, 36; *Giob.* 38,33 (*ḥuqqôt šāmajim*). La differenza rispetto alla sapienza antica consisteva soprattutto nel fatto che gli esseni credevano che «legge» e «ordine» nel movimento degli astri fossero a loro comprensibili in virtù di una rivelazione divina, come mostra per esempio il *Libro dell'astronomia*.

testimonianza di ciò che è» (1QH 12,9: *tkwn n'mnh mpj 'l wt'wdt hwwh*). Quanto tali idee fossero intrinsecamente predisposte ad associarsi a concezioni stoiche mostra un passo come *1 Clem.* 20, in cui è rappresentata l'ubbidienza delle stelle, e addirittura di tutto il cosmo, alla volontà divina. Già H. Bietenhard ha rilevato quanto l'apocalittica differisca, a questo riguardo, da testi più antichi, come *Sal.* 104:

«L'atteggiamento con cui l'apocalittica guarda alla natura è in certo senso più razionale, più «scientifico» e più distaccato, pur con tutta la sua esuberanza immaginativa». In questo contesto Bietenhard suppone che «nel giudaismo tardo siano confluite concezioni della teologia naturale greca».[1]

Un particolare significato acquisì il sole, come sorgente della luce e così come simbolo della divina sfera luminosa; il *suo* corso – a differenza di quello della luna – era perfetto per l'eternità.[2] In stretto rapporto con l'alta considerazione in cui era tenuto il sole è da porre il grande significato che assunse l'*anno solare* esseno, di 364 giorni, secondo il quale si regolava la comunità, in opposizione all'anno ufficiale giudaico lunisolare. Nell'anno solare i sabati e le feste cadevano sempre nel medesimo giorno; in questo modo – contrariamente all'anno lunare – le suddivisioni dell'anno erano più chiare e comprensibili e, soprattutto, si eliminava quella collisione di prescrizioni tra il riposo sabbatico e l'obbligo di sacrifici nei grandi giorni di festa, che tanti problemi e difficoltà procurò alla halaka farisaica sino a Hillel.[3] Presumibilmente si rese il calendario funzionale e utilizzabile ricorrendo all'intercalazione; non abbiamo alcuna testimonianza riguardo a una sua eventuale abolizione. Certi frammenti di calendari esseni, anzi, attestano che il calcolo delle stagioni fu eseguito a Qumran con la più scrupolosa esattezza. Anche il calendario è così un segno dell'*orientamento razionale* del pen-

1. H. Bietenhard, *op. cit.*, 270. Cf. M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*, 1971, *passim*.

2. 1QS 10,1 ss.; 1QH 8,22; 1QH 12,4 ss.; in senso figurato anche 1QS 11,3 s.; 1QSb 4,27 s.; 1QH 4,5.23; 1Q 27,1,1,6 s. (DJD 1, 103); cf. *Iub.* 2,9; 4,21; *1 Hen.* 72; 73,3-8; v. spec. 72,35: «La grande luce, che nei secoli dei secoli si chiama sole»; 72,37: «Come sorge così esso (*scil.* il sole) tramonta, e non diminuisce né si riposa, ma corre giorno e notte sul suo carro, e la sua luce illumina sette volte più della luna» (traduzione secondo G. Beer, in E. Kautzsch, *Apokryphen* II, 280). F.M. Cross, *The Ancient Library*, 77 n. 123 segnala una preghiera inedita per la levata del sole. Per il presunto culto solare secondo Ios., *bell.* 2,128 v. sotto, p. 484 n. 1. Per la minore considerazione in cui era tenuta la luna cf. *Iub.* 6,36 e *1 Hen.* 74,12 ss. 3. G.F. Moore, *Judaism* II, 78 s.

siero esseno. La sua centrale importanza – esso era, in un certo senso, una *shibbolet* dell'«ortodossia» – deriva dal fatto che una vita conforme alla torà, in accordo con le leggi della creazione e del corso storico, era possibile solo con un computo del tempo esatto e rivelato da Dio. Dal momento che la sua introduzione implicò un computo del tutto diverso dei tempi festivi, e determinò quindi una rottura con il culto ufficiale che si praticava a Gerusalemme e con la comunità nazionale, la sua origine non può essere preessenica hasidica. Daniele e la visione degli animali in *1 Hen.*, pertanto, non contengono cenno o allusione alcuna ad esso, mentre *Iub.* e *1 Hen.* 72-82 sono di origine essena. Presumibilmente esso derivò dall'Egitto tolemaico,[1] in quanto anche la corrispondente suddivisione dell'anno in quattro stagioni – contrariamente alle due del computo veterotestamentario –, che comprendevano ciascuna tredici settimane, ossia novantun giorni, ed erano precedute da giorni intercalari, celebrati con feste, si conforma a modelli egiziani ellenistici.[2]

1. Cf. 1QS 10,3-8; 1,14 ss.; CD 6,18 ss.; *Iub.* 6,32 ss.; *1 Hen.* 78-80 e DJDJ IV, 92 col. 27 (v. sotto). La discussione e la bibliografia sull'argomento sono di ampiezza pressoché sterminata: ne offre succinto ragguaglio H. Cazelles: Bibl 43 (1962) 202-212. A. Jaubert (*Le Date de la Cène*, 1957, 13-75. 142-149, e con correzioni: NTS 7 [1960/61] 1-22) lo riconduce al tempo dell'esilio, e l'ipotesi è condivisa da J.T. Milik, *Dix ans*, 70-74 (v. qui anche la ricostruzione del calendario). Esso sarebbe poi stato abolito, per il servizio del tempio, dal partito ellenistico e sostituito da quello profano lunisolare. Tutto questo è però estremamente inverisimile, v. E. Kutsch: VT 11 (1961) 39-47. Secondo K.G. Kuhn (ThLZ 85 [1960] 654-658 e ZNW 52 [1961] 65-73) esso sarebbe stato scarsamente funzionale e abolito in epoca tarda; E. Kutsch, *op. cit.*, e A. Strobel hanno invece convincentemente mostrato la sua piena funzionalità e sostenuto la sua origine egiziana ellenistica, v. ZNW 51 (1960) 87-95; ThLZ 86 (1961) 179-184; RQ 3 (1961/62) 395-412 e 539-543. «Il calendario solare elaborato dagli esseni è in sostanza soltanto la particolare e specifica espressione di una tradizione egiziana ellenistica più antica e più diffusa» (405), cf. G. Molin: ThLZ 78 (1953) 654. Già l'alessandrino Aristobulo avrebbe conosciuto questa tradizione calendariale: A. Strobel: ZNW 51 (1960) 92 e Idem: RQ 3 (1961/62) 410 (v. sopra, p. 342 n. 2). Il frammento delle *mišmārôt* di 4Q, pubblicato da J.T. Milik, SVT 4, 1957, 24 ss. e E. Vogt: Bibl 39 (1958) 72-77, contenente una concordanza tra calendario esseno e calendario tradizionale, presuppone l'effettivo funzionamento del calendario esseno. La circostanza è confermata dal recente ritrovamento a Masada di un rotolo di inni esseno per l'offerta del sabato, in cui la festività è regolata secondo il calendario esseno, v. Y. Yadin: IEJ 15 (1965) 105-108. Sul problema v. anche A.R.C. Leaney, *op. cit.*, 80-107. Sul modo razionale in cui veniva regolato il calendario nei giubilei (naturalmente quelli esseni) v. già E. Bi(c)kerman(n), *From Ezra*, 62 s.: il suo autore «succumbs to the seduction of the Greek penchant for rationalism». Anche 11QDavComp = DJDJ IV, 92 col. 27,6 presuppone questo calendario e potrebbe essere un'aggiunta essena al rotolo dei salmi hasidico, di età più antica. Cf. ora M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils*, 1971, 134 ss.

2. Secondo *1 Hen.* 75,1 i quattro giorni intercalari, posti ciascuno all'inizio di ogni sta-

Una diretta derivazione pitagorica, come è supposta da M. Testuz, che si fonda sulle speculazioni numeriche degli esseni, è invece meno verisimile.[1] È possibile che questo anno solare di 365 giorni sia stato accolto da ambienti ellenistici della Giudea già durante la dominazione tolemaica, e sia poi stato mantenuto dagli hasidim e dagli esseni con una decurtazione a 364 giorni, così che potesse pienamente accordarsi con la loro rigorosa osservanza del sabato. Un indizio che l'anno solare fosse conosciuto nella Palestina giudaica al principio del II sec. a:C. potrebbe essere il fatto che la festa di hanukkah si collega verisimilmente alla ricorrenza del solstizio, celebrato con feste già dai giudei filelleni a Gerusalemme (v. sotto, pp. 610. 618).

La fede, filosoficamente e religiosamente fondata, nella regolarità e perfezione dell'ordine celeste era una *communis opinio* del mondo ellenistico. Le sue radici potrebbero affondare nell'astronomia babilonese (v. sopra, pp. 393 s.); in ogni caso non esiste quasi altra concezione che i greci abbiano accolto già per tempo con pari entusiasmo, facendo di essa un essenziale elemento costitutivo della loro religiosità e del loro pensiero filosofico. La rinveniamo già in Pitagora, più tardi in Platone, nel suo amico Eudosso di Cnido e in Aristotele; ma essa acquistò il più grande rilievo – grazie al suo connubio con l'astrologia «caldea» – nello stoicismo; il movimento ordinato degli astri, specialmente di quelli del cielo delle stelle fisse, era sentito come espressione della perfezione divina, gli astri stessi erano esseri divini.[2] Per Filone essi erano ψυχαί... ἀκήρατοί τε καὶ

gione, non erano inclusi nel calcolo dell'anno di dodici mesi (con trenta giorni ciascun mese). Cf. *Iub.* 6,29 s., v. anche J.T. Milik, *Dix ans*, 70 ss. e A. Strobel: RQ 3 (1961/62) 406 ss. Discordante invece *1 Hen.* 72,12 ss.: alla fine di ogni trimestre un mese di trentun giorni. L'anno esseno cominciava, come quello egiziano, con l'equinozio di primavera, di mercoledì, giorno in cui, secondo la dottrina essena, furono creati gli astri e con essi anche il tempo. Anche nell'anno egiziano di 365 giorni i giorni intercalari (ἐπαγόμεναι ἡμέραι) non erano inclusi nel calcolo dell'anno. Mentre secondo *1 Hen.* 75 sui quattro giorni intercalari sovrintendevano appositi «chiliarchi», nell'Egitto ellenistico i cinque giorni intercalari erano considerati i natalizi delle cinque divinità maggiori, v. A. Strobel, *op. cit.*, 408 n. 47 e Dittenberger, PW v, 2671. Per il calcolo delle stagioni v. anche A. Dupont-Sommer: RHPR 35 (1955) 89. L'accusa, rivolta agli avversari, di celebrare, sulla base del loro calendario lunisolare, le «feste dei pagani», v. 4QpHos 2,15 e J.M. Allegro: JBL 78 (1959) 146 = DJDJ v, 32, cf. *Iub.* 6,35, vale in fondo anche per gli stessi esseni.

1. M. Testuz, *Les idées religieuses*, 1960, 134 ss.; cf. anche A.R.C. Leaney, *op. cit.*, 88 s. e sotto, pp. 501 ss.

2. M.P. Nilsson, GGR² I, 839-843; II, 268 ss.; per lo stoicismo v. M. Pohlenz, *op. cit.* I, 82

θεαί (*gig.* 8, M 1, 263). Questa concezione corrisponde tanto alla tradizione apocalittica palestinese, quanto a quella ellenistica.

Nel *De mundo* pseudoaristotelico, lo scritto che con il suo monoteismo filosofico probabilmente più si avvicina, tra tutte le opere filosofiche greche, alla fede in Dio giudaica, l'ordinamento divino e perfetto degli astri conduce a una sorta di dimostrazione dell'esistenza di Dio.[1] Cicerone, da parte sua, dà a questa concezione, ormai ai suoi tempi generalmente accettata, una formulazione che la avvicina alle concezioni proprie degli *Inni* esseni in lode della creazione, improntati dalla sapienza giudaica: *nulla igitur in caelo nec fortuna nec temeritas nec erratio nec vanitas inest contraque omnis ordo veritas ratio constantia* (*nat. deor.* 2,21,56).[2]

La «teologia astrale» ellenistica trovò il suo compimento nella *teologia solare*, una «creazione dotta», che «discendeva dall'interpretazione stoica del mondo».[3] Già per Cleante il sole costituiva τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, e nella sua dottrina della *ekpyrosis* esso assimila e assorbe in sé la luna e gli altri astri. Per il siro Posidonio esso era «il cuore del cielo», e si identificava con Zeus.[4] È possibile che qui sia presente sullo sfondo la concezione del dio celeste siriaco, che successivamente venne collegato a Helios. Anche se gli esseni non adorarono mai il sole come «essere divino», pure il discusso resoconto di Ios., *bell.* 2,128 su un loro presunto culto solare – ma in realtà il testo si riferisce alla «preghiera dello *Šᵉma'*», recitata prima del sorgere del sole – mostra che il significato simbolico del sole nell'essenismo poteva indurre osservatori non giudei per lo meno a interpretazioni avventate. In ogni caso l'importanza che ave-

s. 96; II, 48. Sull'astronomia dell'età classica greca e sul suo significato religioso v. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, 1962, 278 ss.; 328 ss. sulla musica delle sfere e 335 ss. sull'immortalità astrale; al riguardo v. sopra, pp. 404 s.

1. Ps. Aristot., *mund.* 391b,10 ss.; 392a,5 ss.; 397a,5 ss.; 399a,18 ss.; sull'opera v. sotto, p. 532 n. 2. Cf. *Corp. Herm.* 5,3-7, di evidente impronta giudaica.

2. Boll-Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung*, ⁴1931, 89 s., cf. 19 ss.

3. M.P. Nilsson, GGR² II, 510, cf. 273, sulla scorta di F. Cumont, *Die orientalischen Religionen*, ⁴1959, 122 ss., di cui tuttavia non accetta l'ipotesi di un'origine caldeo-siriaca della teologia solare.

4. Cleante: SVF I, 112 nr. 499; I, 114 nr. 510. Per Posidonio: K. Reinhardt, PW XXII, 692-696. 779 s.; cf. anche M. Pohlenz, *op. cit.* I, 162. 223 s. 229. Sull'origine e sullo sviluppo della religione solare v. M.P. Nilsson, GGR² II, 273. 507 ss. e Idem, *Opuscula selecta* II, 1952, 462-504; il calendario solare è tuttavia più antico di quanto egli supponga. I centri della religione solare furono Egitto e Siria, la sua diffusione fu favorita dal calendario solare. Anche Filone attribuì grande importanza al sole, considerato immagine del *logos* e simbolo di Dio, v. A. Wlosok, *Laktanz*, 89-93; v. sopra, pp. 341 n. 3 e 352 n. 4 sulla simbologia della luce.

va il sole all'interno della comunità essena era in linea con il prevalente orientamento spirituale del tempo – quale si manifestava particolarmente al di fuori del giudaismo.[1]

6. La teologia astrale e solare mai avrebbe potuto acquistare tale importanza se l'età ellenistica non avesse conosciuto il trionfo dell'*astrologia*, che a partire dagli anni a cavaliere tra III e II sec. a.C. sempre più divenne la forza spirituale dominante tra le classi colte. La dissoluzione della religione ellenica antica nel V e IV sec. a.C. (v. sopra, pp. 258 ss.) e il suo graduale appiattirsi a semplice fede nel destino dovettero infine sfociare nell'astrologia, per il tramite della quale ci si illudeva di poter gettare uno sguardo nella misteriosa e insondabile macchina del destino.

I più antichi oroscopi individuali che conosciamo provengono da Babilonia: il più antico è del 29 aprile 409 a.C., l'ultimo del 68 a.C.[2] Mentre questi oroscopi sono ancora relativamente rari, e molti dotti delle scuole astronomiche e matematiche babilonesi, secondo la testimonianza di Strabone (16,1,6 [739]), si mostravano scettici nei confronti della pratica astrologica degli *omina*, nel corso del II sec. a.C., invece, l'astrologia acquistò importanza e prestigio straordinari, sia nel mondo ellenistico del Mediterraneo orientale, sia anche a Roma. O. Neugebauer, il più profondo conoscitore della materia, arriva a formulare questo giudizio: «La struttura portante della teoria astrologica è incontestabilmente ellenistica».[3]

Centro di questo sviluppo diventò l'ambiente dell'Alessandria tolemaica, aperto a ogni nuovo fermento spirituale.[4] Le opere astro-

1. Cf. *bell.* 2,148; Luc., *salt.* 13 (LCL 5, 23) sugli indiani e Plin., *nat. hist.* 28,69 sui magi. Per i terapeuti v. Philo, *vit. cont.* 89 (M. 2, 530) e 27 (M. 2, 475). I rabbi consideravano sconveniente pregare volgendosi verso il sorgere del sole, *Sukk.* 5,4d (cf. *Ez.* 8,16), al riguardo v. A.R.C. Leaney, *op. cit.*, 75 ss. Salutare il sole con un gesto era costume assai diffuso, v. M.P. Nilsson, *Opuscula selecta* II, 465; cf. già Plat., *ap.* 26d; *symp.* 220d; *leg.* 10,887e. Sugli aspetti storico-religiosi del problema v. anche Michel-Bauernfeind, *op. cit.* I, 432 n. 44 e A.R.C. Leaney, *op. cit.*, 77 ss. Inaccettabile l'interpretazione di Dupont-Sommer: RHPR 35 (1955) 87 s., che porta all'ipotesi dell'esistenza di un culto solare essenо; v. invece Ph. Seidensticker: Studii Biblici Franciscani, Liber Annuus 9, 1958/59, 155, cf. *Ber.* 9b bar. Sorprende la consuetudine essena di pregare volti verso occidente e non verso oriente, in direzione del tempio; cf. invece *Dan.* 6,11.

2. A. Sachs: JCSt 2 (1948) 271-290 e spec. 6 (1952) 49-75: diciannove oroscopi nell'arco di tempo menzionato. Per la datazione v. O. Neugebauer - H.B. van Hoesen, *Greek Horoscopes*, 1956, 161 ss.; v. anche la bibliografia, 250 ss. Cf. inoltre W. e H.G. Gundel, *Astrologumena*, Sudhoffs Archiv, suppl. 6, 1966, 366 (Index, *s.v.* Horoskop).

3. O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, ²1957, 170 s.

4. Per la questione in generale vedi M.P. Nilsson, GGR² II, 268 ss. (con bibliografia) e Idem, *Opuscula selecta* III, 552-562. Sull'importanza dell'astrologia egiziana ellenistica v.

logiche egiziane più antiche di cui si abbia testimonianza risalgono alla fine del III sec. a.C., i più antichi oroscopi su papiro all'inizio del I sec. a.C. Ci volle naturalmente del tempo perché la pratica astrologica dalle classi colte di Alessandria si diffondesse tra il popolo minuto e nella *chora*. Per quanto riguarda Roma le più antiche testimonianze relative alla presenza di *Chaldaei* risalgono alla metà del II sec. a.C. Particolare rilievo ebbero i trattati astrologici composti ad Alessandria, sotto il nome di Hermes-Thot e di Nechepso-Petosiris, ancora prima del 150 a.C.[1]

Significativamente nemmeno la *comunità essena* poté sottrarsi al fascino esercitato da questa nuova «scienza». Dal momento che la «comunità di salvezza» si chiuse rigidamente dinanzi a influssi forestieri, è ragionevole supporre che il sapere astrologico sia stato accolto già al tempo della fondazione, piuttosto che in un periodo successivo. Nella grotta 4 furono rinvenuti, tra le altre cose, numerosi frammenti astrologici, uno dei quali, pubblicato da J.M. Allegro, appartiene a un testo redatto in una scrittura segreta, che comprendeva anche lettere dell'alfabeto greco.[2]

col. 2 rr. 5-9: ...«e le sue gambe sono lunghe e sottili, e le dita dei piedi sono sottili e lunghe, ed è della seconda colonna. Il suo spirito è nella casa della luce per sei (parti), e per tre (parti) nella casa delle tenebre. E questa è la costellazione della sua nascita (*hmwld*), in cui egli nacque: nel piede del 'Toro' (*brgl hšwr*). Povero egli sarà. E questo è il suo animale: (il) toro».

col. 3 rr. 2-6: «e la sua testa... le sue guance (?) grasse... i suoi denti sporgenti, le dita delle sue mani grasse, le sue gambe grasse e ciascuna coperta di peli, e le sue dita dei piedi grasse e corte. Il suo spirito è nella casa (delle tenebre) per otto (parti) e per una (parte) proviene dalla casa della luce...».

Un testo aramaico pubblicato da J. Starcky[3] e databile, come si evince dai caratteri della scrittura, alla fine del I sec. a.C. contiene una descrizione fi-

Boll-Gundel, *op. cit.*, 23 ss.; Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 346 e F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, 1937, 13 ss. e *passim*. Nella stessa Grecia le testimonianze più antiche risalgono al VI/V sec. a.C., v. W. Capelle: Hermes 60 (1925) 373-395 e B.L. v. d. Waerden: AfO 16 (1952/53) 225 ss. Cf. W. e H.G. Gundel, *op. cit.*, 9 ss. 75 ss.

1. Per le più antiche testimonianze dell'astrologia egiziana v. sopra, p. 436 n. 3. Per l'Italia e Roma v. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, 275.

2. J.M. Allegro: JSSt 9 (1964) 291-294 = 4Q 18 (DJDJ V, 88 s.); v. anche J. Carmignac: RQ 5 (1964/66) 199-206 e J. Licht: Tarbiz 35 (1965) 18-26. Per i testi non ancora pubblicati v. anche J.M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, ²1964, 126 s.

3. J. Starcky, in *Mémorial du Cinquantenaire*, 1964, 51-66; v. J. Carmignac, *op. cit.*, 206-217 e J. Licht, *op. cit.* Per la datazione v. J. Starcky, *op. cit.*, 54 n. 1, sulla scorta di F.M. Cross. J.A. Fitzmyer: CBQ 27 (1965) 348-372 pensa che si tratti di un testo noachico.

siognomica analoga, ma ancor più particolareggiata, relativa a un personaggio atteso per il futuro, con i capelli rossi e con diversi segni fisici particolari, quali macchie cutanee, denti regolari ecc. Durante gli anni della giovinezza è senza conoscenze «come un leone» ... «sino al tempo del segreto della conoscenza dei tre libri»; successivamente la sua sapienza cresce a dismisura: «Egli conoscerà i segreti di tutti gli esseri viventi, tutti i loro piani contro di lui finiscono miseramente, il dominio (su) tutti i viventi sarà grande..., perché Dio ha scelto (il tempo) della sua nascita...» o «poiché egli è l'eletto di Dio, la sua nascita e lo spirito del suo respiro sono (perfetti?)».

L'editore e un altro studioso, J. Carmignac, suppongono, riguardo a quest'ultimo testo, che si tratti dell'«oroscopo» di un personaggio messianico della stirpe di David, presumibilmente il «principe della comunità». Punti di contatto sussistono anche, come rileva J. Starcky, con la figura del messia nel *Libro delle parabole* di *1 Hen.*[1] Comune a entrambi i testi è l'associazione di dati fisiognomici e astrologici. I primi rientrano, come giustamente ha osservato J. Licht, nel dominio della mantica. Dedurre le caratteristiche psicologiche e presagire il destino futuro di un uomo dall'osservazione della sua costituzione fisica e della forma del suo viso (μορφοσκοπία e φυσιογνωμία), nonché dalla presenza di segni particolari, quali le macchie cutanee (ἐλαῖαι), era, sulla scorta di modelli orientali, pratica molto diffusa in età ellenistica.[2] Per quanto riguarda l'interpretazione essena è singolare che a un aspetto più ascetico corrisponda anche una migliore disposizione «spirituale».[3] Questo tuttavia non significa che i dati astrologici fossero tenuti in minor conto rispetto a quelli fisiognomici: la circostanza va piuttosto ad-

1. J. Starcky, *op. cit.*, 51. 60 s. 64 ss.; J. Carmignac, *op. cit.*, 217.

2. J. Licht, *op. cit.*, 21 ss.; v. Th. Hopfner, PW XIV, 1287 s. e J. Schmidt, PW XX, 1064 ss. In Grecia l'interesse per studi di fisiognomica nacque con la sofistica, e si accentuò poi soprattutto nella Stoa, J. Schmidt, *op. cit.*, 1070 ss.; v. anche M. Pohlenz, *op. cit.* I, 226 s.; II, 113 s. A livello di credenze popolari alla fisiognomica vennero associate astrologia e mantica, J. Schmidt, *op. cit.*, 1066. *Omina* fisiognomici si conoscevano già a Babilonia, v. F.R. Kraus, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, MVÄG 40, fasc. 2, 1935, ma da essi si traevano predizioni sulla vita futura, più che indicazioni sul carattere della persona. D'altro lato, dal punto di vista formale, si può notare una relativa somiglianza con lo stile conciso e pregnante dei nostri testi, v. gli esempi in *op. cit.*, 61 ss. La ripetuta menzione di macchie cutanee (ἐλαία), v. J. Starcky, *op. cit.*, 52; 1,1,2 in senso positivo e 1,2,2 in senso negativo, presuppone invece un'interpretazione di tipo mantico, quale, in età tolemaica, trovò espressione, ad esempio, nell'opera Περὶ ἐλαιῶν τοῦ σώματος dell'indovino Melampo, v. Raeder, PW XV, 399.

3. J.M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, ²1964, 127.

debitata allo stato frammentario in cui il testo ci è pervenuto. Nel testo aramaico, *mwldh*, nella parte conclusiva, si riferisce verisimilmente alla costellazione astrologica corrispondente alla data di nascita del futuro dominatore.[1] La descrizione dell'aspetto fisico e del suo destino poteva essere dedotta solo dall'oroscopo riportato. Tra i «prodotti» più importanti dell'astrologia antica va annoverato proprio l'oroscopo di un saggio «dominatore del mondo» atteso in età futura.[2] J. Starcky, l'editore del testo, richiama l'attenzione sulla corrispondenza, diffusa nella pratica astrologica, tra forma del corpo e del viso da una parte, costellazione di nascita dall'altra, e come elemento di questa corrispondenza poteva essere compresa pure l'*elaia*.[3]

Il primo testo presuppone la conoscenza del significato astrologico dello *zodiaco*:[4] quando la persona in oggetto nacque, il sole si trovava sull'eclittica in corrispondenza di una stella che viene chiamata «piede del Toro». Si tratta forse delle «ginocchia» o «artigli» della costellazione del Toro, di cui parla Eratostene nel III sec. a.C.[5]

1. J. Carmignac, *op. cit.*, 214 s.; in modo simile è anche da intendere l'ebraico *hmwld* alla col. 2,8 del primo testo, *op. cit.*, 203, cf. J. Starcky, *op. cit.*, 60 ss., che richiama il significato astrologico dell'equivalente greco γένεσις, *op. cit.*, 62 n. 2.

2. W. Gundel, *Neu astrologische Texte*, AAM N.F. 12, 1936, 84 r. 31: *et ipsos reges ostendit cosmocratores*; rr. 33 s.: *et ipse sapiens fit in sermone et sapientia et gloria mirabilis*; cf. 73 rr. 22 s. e 75 rr. 19 ss. 41: il futuro Dio-re: *ostendunt et ipsum regem deum existentem hominem humanitatis participem*, secondo un'opera ermetica proveniente dall'Alessandria tolemaica, cf. anche *op. cit.*, 353 (bibliografia). Nella Roma imperiale era severamente proibito, per motivi politici, farsi fare oroscopi su membri della famiglia imperiale, v. A. Bouché-Leclerq, *L'Astrologie Grecque*, 1899, 560 s. e Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 1899, 584 s. Anche *Mt.* 2 deve essere collocato su questo sfondo.

3. J. Starcky, *op. cit.*, 65, cf. CCAG XII, 1936, 173 ss. o Hipp., *philos.* 4,6.15-26, GCS, ed. Wendland 3, 39. 48 ss.: la conformazione fisica è determinata dalla costellazione sotto cui si nasce.

4. Per lo zodiaco v. B.L. v. d. Waerden: AfO 16 (1953) 216-230 e, con precisazioni e correzioni, O. Neugebauer, *op. cit.*, 140 s. La sua origine babilonese è ora sicuramente dimostrata; intorno al 400 a.C. aveva probabilmente già assunto la sua forma definitiva. La sua introduzione in Grecia durante la cinquantottesima Olimpiade (548-545 a.C.) da parte di Anassimandro è leggendaria; bene lo conosceva, invece, Eudosso di Cnido, intorno alla metà del IV sec. a.C., per quanto in forma modificata. In Egitto fu introdotto nella prima età ellenistica. La famosa raffigurazione a Denderah è una mescolanza di elementi babilonesi e greci, *op. cit.*, 228 ss. Nell'astrologia ermetica la conoscenza dello zodiaco è generalmente presupposta a partire dall'inizio del II sec. a.C.

5. Per la costellazione del Toro v. Bouché-Leclerq, *op. cit.*, 132 ss.; W. Gundel, AAM N.F. 12, 1936, 53 r. 20. 182 ss. e Idem, PW 2ª s. v, 53 ss. Per Eratostene (III sec. a.C.) v. *Catasterismorum reliquiae*, ed. C. Robert, 1913, 112; cf. anche Arat., *phaen.* 515 e Verg.,

Dalla posizione astrale relativa al momento della nascita e dall'interpretazione mantica dei contrassegni fisici si leggeva il futuro e inoltre – secondo il primo testo – veniva dedotta la disposizione interiore dell'individuo giusta la dottrina dualistica deterministica dei due spiriti. Già la *Regola della comunità* (1QS 4,15 ss.) affermava che l'uomo poteva aver parte in misura diversa dello spirito della luce e di quello delle tenebre, e che entrambi gli spiriti lottavano uno contro l'altro nel cuore dell'uomo (4,23). L'importanza dello zodiaco nella comunità essena è confermata da un altro frammento ancora inedito, proveniente da 4Q; esso si riferisce a determinati giorni del mese:

«Il 13 o il 14 (del mese di Ṭebet) c'è il Cancro». Seguono previsioni fondate su un'interpretazione astrologica del tuono: «Se tuona dalla parte della costellazione dei Gemelli, terrore e angoscia causati dallo straniero e dal...». Anche in questo caso evidenti sono i paralleli con l'astrologia tolemaica, ad esempio con il *Brontologion* berlinese di Hermes Trismegisto. Contrariamente agli hasidim, gli esseni associavano tra loro predizioni astrologiche e apocalittiche di avvenimenti politici.[1]

Lo zodiaco riveste una funzione importante anche nel libro astrologico esseno (*1 Hen.* 72,13.19; 75,3), nonché in *2 Hen.* (30,6, cf. 20, 6 secondario e 30,3), di origine egiziana. Tra i rabbi e nelle sinagoghe dei secoli tra il III e il VI d.C., che lo zodiaco fosse conosciuto e utilizzato era cosa scontata.[2] Quanto grande fosse l'importanza che gli uomini di Qumran attribuivano a queste dottrine esoteriche e

georg. 1,217. In origine era la costellazione dell'equinozio di primavera, ma dovette poi cedere il suo posto all'Ariete, B.L. v. d. Waerden, *op. cit.*, 221. Per la caratterizzazione di una persona nata sotto il segno del Toro v., ad es., CCAG XII, 1936, 175 s.

1. J.T. Milik, *Dix ans*, 38 s. e J.M. Allegro, *op. cit.*, 126; al riguardo cf. CCAG VII, 1908, 226 ss. e i frammenti da Nechepso-Petosiris, *op. cit.*, 132 ss., v. sopra, p. 383 n. 1.

2. Secondo *2 Re* 23,5 già Manasse avrebbe fatto oggetto di culto le *mazzālôt*, ossia determinate costellazioni (secondo *Ber.* 32b e *Shabb.* 75a quelle dello zodiaco) o pianeti; anche la sapienza giudaica di età tarda conosceva un gran numero di costellazioni, come mostrano *Giob.* 9,9 (presumibilmente una glossa penetrata nel testo in età successiva, v. G. Hölscher, *Das Buch Hiob*, ²1952, 288) e i discorsi di Elihu, *Giob.* 38,31 ss. In 38,32 il Targum intende *mazzālôt* come *štrj mzlj'* = «segno zodiacale», G. Hölscher, invece, propone (*op. cit.*, 95) «Iadi» (nella costellazione del Toro). Per la conoscenza dello zodiaco in età successiva v. Ios., *bell.* 5,214.217 e Philo, *spec. leg.* 1,87 (M. 2,87); *vit. Mos.* 2,123 (M. 2,153) ecc.; per i rabbi v. Bill. IV, 1046. 1048 s.; per le sinagoghe e per il giudaismo in generale v. E.R. Goodenough, *Symbols* (Index 1, 298) e, in più ampio contesto storico-religioso, VIII, 167 ss. 195 ss. 207 ss.; le conclusioni a cui giunge Goodenough sono però fuorvianti. Per le costellazioni nell'Antico Testamento v. M.A. Beek, BHHWB III, 1867 (con bibliografia).

astrologiche lo rivela il fatto che parte di esse veniva redatta in una scrittura segreta. Un frammento di questo genere reca l'intestazione: «(Parole) dell'istruttore a tutti i figli dell'aurora»; un altro il titolo: «Midrash delle parole di Mosè».[1] Si attribuivano così a Mosè anche siffatte dottrine astrologiche segrete estranee all'Antico Testamento. Questa circostanza ci rammenta che nella tradizione antica, in Plinio, Apuleio, Celso e altri, Mosè poteva essere presentato anche come grande mago.[2]

È senz'altro singolare che siffatte concezioni proprie del circostante ambiente ellenistico siano penetrate proprio nella comunità essena. A questo proposito occorre tuttavia non dimenticare i tratti razionali, più volte menzionati, presenti nella teologia essena, la quale – come già gli hasidim – nella sua lotta contro l'illuminismo ellenistico, le correnti sincretistiche e un conservatorismo retrogrado poteva ricorrere a forme di pensiero di volta in volta differenti. L'astrologia era considerata come la più alta di tutte le «scienze» in assoluto; essa fu difesa dagli stoici, insieme con la mantica, in quanto l'una e l'altra si accordavano con il determinismo stoico, ed esprimevano nel modo più perfetto uno degli atteggiamenti spirituali allora prevalenti: la fede nella «simpatia» tra macrocosmo e microcosmo, tra mondo e uomo.[3] Inoltre l'una e l'altra erano un aspetto di quella trasformazione spirituale che dallo scetticismo, ancora dominante nel secolo successivo ad Alessandro Magno, portò al risveglio di una nuova religiosità. Proprio nell'astrologia, a dispetto delle sue pretese «scientifiche», si rese manifesto che il più profondo mistero dell'essere, quello della storia e del destino umano, rimane

1. J.T. Milik: RB 63 (1956) 61; cf. Dupont-Sommer, *Die essenischen Schriften*, 366.

2. Plin., *nat. hist.* 30,1,11 (Reinach, 282); Trog. = Iust., *epit.* 36,2 (Reinach, 253) e Numenio (Reinach, 175) = Eus., *praep. ev.* 9,8. V. inoltre sotto, p. 494 n. 3.

3. «Il potere costrittivo che essa un tempo esercitava sugli animi era fondato sulla sua scientificità», M.P. Nilsson, GGR² II, 276-281 (278); v. anche F. Cumont, *Die orientalischen Religionen*, 153 ss. 157 ss. Sulla sua importanza nella Stoa v. A. Bouché-Leclerq, *op. cit.*, 28-34; con l'inclusione della mantica anche M. Pohlenz, *op. cit.* I, 106 ss. 171 s. Al principio lo stoicismo fu l'unica scuola filosofica che ebbe, nei confronti dell'astrologia, un atteggiamento favorevole. Crisippo considerava l'arte ancora relativamente rudimentale dei «caldei» come un supporto alla sua dottrina, *op. cit.* II, 62, SVF II, 277 nr. 954 rr. 15-20. Il ripudio dell'astrologia da parte di Panezio, influenzato da Carneade, fu un'eccezione. La sua validità fu poi energicamente ribadita da Posidonio, v. K. Reinhardt, PW XXII, 653 ss. 691. 792 ss. e Idem, *Kosmos und Sympathie*, 1926 (Register, *s.v.* Astrologie); W. e H.G. Gundel, *Astrologumena* (cit. sopra, p. 484 n. 2), 102 s.

precluso all'intervento della ragione calcolatrice, ma doveva essere disvelato, caso per caso, da una conoscenza «di ordine superiore», che fosse orientata al «divino» corso delle stelle.

Che i «sapienti» hasidico-esseni da un lato avversassero tali concezioni, dall'altro tuttavia nella loro azione difensiva non potessero sottrarsi al loro influsso, è testimoniato dalla circostanza che essi già nella tradizione enochica accolsero concezioni astronomico-astrologiche di origine babilonese, non prima tuttavia di averle radicalmente rielaborate e trasformate. La mancanza della «costrizione astrale» fu ad esempio un significativo elemento di differenziazione tra il quadro storico della prima apocalittica giudaica e quello del circostante ambiente ellenistico (v. sopra, pp. 395 ss.). Presumibilmente presso i loro avversari, i fautori dell'educazione ellenistica a Gerusalemme, l'interesse per l'astrologia era molto più accentuato, come dimostrano l'Anonimo Samaritano e il giudeo egiziano Artapano, che fecero di Enoc-Atlante l'uno, di Abramo l'altro l'inventore e il propagatore del misterioso sapere astrologico (v. sopra, p. 198). Da *Iub.* 12,16-18 si evince che gli esseni poterono polemizzare contro l'adozione di concezioni e pratiche astrologiche:

Secondo *Iub.* 12,16-18 Abramo osserva il cielo per investigare le piogge dell'anno che veniva (!): «E una parola venne nel suo cuore e disse: 'Tutti i segni delle stelle e i segni del sole e della luna, tutti (sono) nelle mani del Signore – perché sto a scrutarli? Egli, se vuole, fa piovere... e se vuole non fa scendere (la pioggia), e tutto è nelle sue mani'» (traduzione secondo E. Littmann).

In questo contesto rientra il fatto che tra i segreti rivelati agli uomini da parte degli angeli caduti sono espressamente annoverate anche tutte le forme di sapere astrologico.[1] Come però mostrano i frammenti astrologici, l'atteggiamento esseno fu ambivalente, e la posizione enunciata in *Iub.* 12 non venne coerentemente seguita. La tensione verso una «scientificità» aderente allo spirito dei tempi riuscì evidentemente a prevalere sulla pur profonda consapevolezza teologica.[2] Questa ambivalenza si mantenne pure tra i rabbi, come attesta l'accanimento con cui i maestri del II e III secolo d.C.

1. *1 Hen.* 8,3: ἀστρολογίας; τὰ σημειωτικά; ἀστεροσκοπίαν; σεληναγωγίας.

2. Cf. già *Is.* 47,13; *Dan.* 2,19-23 e *Sib.* 3,227 ss.; cf. sopra, pp. 398 ss. e sotto, pp. 617 s. Sugli pseudepigrafi astrologici giudaici v. W. e H.G. Gundel, *Astrologumena* (cit. sopra, p. 484 n. 2), 51 ss.

discussero intorno alla questione se Israele fosse sottomesso o meno alla costrizione astrale (*Shabb.* 156a/b).

7. I documenti astrologici recentemente rinvenuti sono integrati da notizie che riguardano l'esistenza di una *mantica* e di una *magia* essene. Già nella *Preghiera di Nabonide*, preessena, vicina ai racconti di Daniele e pertanto probabilmente appartenente alla tradizione hasidica, la guarigione del re babilonese viene ottenuta grazie all'intervento di un «taumaturgo» (*gzr*) giudeo;[1] e nell'*Apocrifo della Genesi* Abramo guarisce il faraone con l'imposizione delle mani e la preghiera (20,25-30). Daniele, pur così ligio alla legge, poté, senza che la cosa suscitasse scandalo, assumere la carica di «sovrintendente di tutti i sapienti di Babilonia», per quanto tra di essi fosse compresa ogni sorta di maghi, astrologi, interpreti di sogni (*Dan.* 2, 48; v. sopra, pp. 416 s.). Con tutto ciò contrasta in certo qual modo l'atteggiamento scettico di *Sir.* 34 (G 31),1-8. Riguardo agli esseni ecco quanto apprendiamo da Giuseppe:

«Tra di loro si trovano di quelli che si dichiarano capaci anche di prevedere il futuro. A questo scopo essi vengono esercitati sin da fanciulli nella lettura dei libri sacri, in diverse forme di purificazione e nelle sentenze dei profeti, e accade raramente – se pure mai accade – che falliscano nelle loro previsioni» (*bell.* 2,159).

Questo breve resoconto ci mostra che gli esseni, nella loro «profezia», si richiamavano ai profeti veterotestamentari. Il dono della profezia era per essi probabilmente il segno che attestava il possesso di spirito «profetico».[2] Tuttavia la stretta connessione tra esegesi e riti di purificazione rende lo stile della loro «profezia» profondamente diverso dai modelli veterotestamentari; inoltre non è detto che i «libri sacri» si limitassero per essi alla Torà e ai Profeti: è possibile che includessero pure scritti apocalittici e mantico-astrologici. Già i diversi esempi di «previsione del futuro» in ambito esseno riportati da Giuseppe, per quanto modellati sull'Antico Testamento, come O. Betz ha mostrato, evidenziano al tempo stesso una tendenza ad esso estranea e apparentata alla mantica e all'onirocri-

1. Testo in J.T. Milik: RB 63 (1956) 408; per il termine *gāzer* v. R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid*, BAL 107,3, 1962, 24 s.: il suo significato è «colui che determina il destino», ossia astrologo o aruspice: *Dan.* 2,27; 4,4; 5,7.11.

2. Michel-Bauernfeind, *op. cit.* 1, 439 n. 83 e, in modo più particolareggiato, O. Betz, *Offenbarung*, 99-108.

tica di età ellenistica. Così l'esseno Giuda, in veste di μάντις, predisse per il giorno stesso la morte dell'asmoneo Antigono, con la precisa indicazione del luogo. Menahem, un suo collega di epoca più tarda, salutò Erode, allora ancora giovane scolaro, come futuro re dei giudei, ma, successivamente, quando Erode, diventato effettivamente re, gli chiese informazioni sulla durata del suo regno, diede una risposta vaga ed elusiva;[1] e un esseno di nome Simone interpretò il sogno di Archelao relativo al suo imminente esilio in un modo che ricorda gli *Onirocritica* di Artemidoro.[2] Un corrispettivo di questi veggenti esseni potrebbe essere, nell'ambito del primo cristianesimo, il profeta Agabos (*Atti* 11,28; 21,10).

Altre notizie testimoniano l'esistenza di una *medicina mantico-magica* nell'essenismo:

«Essi mostrano uno straordinario interesse per le opere degli autori antichi; tra di esse scelgono soprattutto quelle che giovano all'anima e al corpo. Fon-

1. Giuda: Ios., *bell.* 1,78-80 = *ant.* 13,311-313, al riguardo v. O. Betz, *op. cit.*, 99 ss. La predizione della morte nello stesso giorno e l'indicazione del luogo, esatta ma interpretata in modo scorretto, non hanno alcun parallelo veterotestamentario; una qualche somiglianza presentano forse *Ger.* 28,16 s. e *Ez.* 11,13 (in proposito cf. G. Fohrer: ZAW 78 (1966) 36 s., che richiama l'attenzione sullo sfondo magico); Menahem: Ios., *ant.* 15,372-379, al riguardo O. Betz, *op. cit.*, 102 ss.; v. il richiamo a *1 Sam.* 16,1 ss. e *2 Sam.* 7,14. Il fatto che Erode successivamente interrogò Menahem sulla durata del suo regno, mostra che egli vedeva in lui una specie di indovino. Cf. anche la predizione resa ad Agrippa I da un prigioniero germanico, *ant.* 18,195-202, e la dote profetica dello stesso Giuseppe, *bell.* 3,351 ss.; 399-408 e *vit.* 208 ss.: essa era fondata sulla conoscenza delle sacre scritture e sull'origine sacerdotale della sua famiglia.

2. Ios., *bell.* 2,111 s. = *ant.* 17,345-348, al riguardo v. O. Betz, *op. cit.*, 104 ss.; evidente modello è qui il racconto di Giuseppe, in *Gen.* 41,17-24, tuttavia l'interpretazione del sogno, al tempo stesso, si conforma ai *topoi* connessi alle pratiche interpretative antiche, v. l'interpretazione del bue in Artemid., *oneirocr.* 1,39, ed. R.A. Pack, 1963, 46; 2,12 (p. 121) e il significato infausto delle spighe di grano strappate, 5,84, (p. 322). Nell'Egitto tolemaico, già nel III sec. a.C., l'interpretazione dei sogni, ricollegandosi alla tradizione egiziana antica, si era sviluppata in disciplina rigorosa e stabile, v. A. Volten, *Demotische Traumdeutung*, 1942, 43 ss.: «Nel libro demotico della sapienza magia, medicina e interpretazione dei sogni sono tra loro parallele. Tutte e tre queste arti sono di origine divina» (43). Soprattutto nell'ambito del culto di Serapide l'interpretazione dei sogni si sviluppò in una disciplina rigorosa e provvista di sue proprie regole, v. sopra, pp. 429 n. 1 e 430 n. 1; cf. H. Bell: JEA 34 (1948) 95 s. La troviamo già nei papiri di Zenone, PCZ 59034. 59426; PSI 435. In Palestina era diffusa soprattutto in ambienti hasidici, v. *Dan.* 1,17; 2; 3,31-4,34; *2 Macc.* 15,11-16; le aggiunte a Ester nei LXX: *Est.* 1,1a ss.; 10,3a ss.; va tuttavia osservato che il confine tra sogno e visione era spesso fluttuante, v. sopra, p. 416. Per un atteggiamento critico nei confronti dei sogni v. *Sir.* 34,1 ss. e, per quanto concerne i rabbi (r. Me'îr), A. Oepke, ThWb v, 233; anche tra i rabbi, tuttavia, come nell'antichità in genere, ai sogni veniva attribuita notevole importanza, v. E. Ehrlich: ZNW 47 (1956) 133-145, che suppone una fonte comune (egiziana ellenistica?), 143 ss.

dandosi su questi scritti essi, per la cura delle malattie, studiano le radici medicamentose e le (occulte) proprietà (ἰδιότητες) delle pietre» (*bell.* 2,136).[1]

Di che genere fosse questa medicina essena lo spiega *Iub.* 10,1 ss. 12 ss.:

Per impedire che i discendenti di Noè vengano sterminati dalle malattie provocate dai demoni, gli angeli vigilanti disvelano a Noè «ogni rimedio contro le loro malattie, insieme con i loro inganni, affinché egli guarisca le malattie con gli alberi (= piante) della terra. E Noè scrisse tutto, così come gliel'avevamo insegnato, in un libro sopra ogni specie di rimedio». Questo libro lo consegna poi a suo figlio Sem.

Essendo di origine magico-demonica le malattie potevano essere efficacemente combattute solo mediante una sorta di «contromagia bianca», insegnata dagli angeli benefici. D'altro canto, secondo *1 Hen.* 8,3 (passo presumibilmente derivato da un apocrifo noachico), Semiasa, il capo degli angeli caduti, aveva insegnato agli uomini «incantesimi e il taglio delle radici», nel senso della «magia nera». «Radici», «piante» e le «proprietà delle pietre» erano espressioni usate nell'antichità come *termini technici* in senso magico-iatromantico,[2] e spesso assumevano pure una connotazione astrologica.

1. Per l'interpretazione magica v. E. Zeller, PhGr ⁵III,2, 333 s.; A. Dieterich, *Abraxas*, 1891, 145; A. Dupont-Sommer, SVT 7, 1960, 246-261: «cette médecine essénienne était tout imprégnée de magie...» (246), cf. Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 353 su *bell.* 2,142; G. Vermès: RQ 2 (1959/60) 440 ss. e D. Flusser: IEJ 7 (1957) 107 ss. V. i salmi apotropaici in J.P.M. v. d. Ploeg, Festgabe K.G. Kuhn, 1971, 128 ss.

2. La superstizione medico-astrologica antica relativa a piante e minerali è un campo d'indagine sconfinato: Th. Hopfner, PW XIII, 747-768 (*Lithika*); W. Kroll, PW XII, 127-134 (*Kyraniden*); F. Pfister, PW XIX, 1446-1456 (*Pflanzenaberglaube*). Si aggiungevano poi le tecniche guaritrici della *iatromathēmatikē*, d'impronta astrologica, che già in Nechepso-Petosiris (v. sopra, pp. 436-439 e note) svolgono una importante funzione, cf. E. Riess, *op. cit.*, 378-380 frr. 27-32 e W. Kroll, PW IX, 802-804; v. anche Bouché-Leclerq, *op. cit.*, 518-534 e Boll-Gundel, *op. cit.*, 139 ss. Per l'argomento nel suo complesso v. A.J. Festugière, *op. cit.* I, 123-185 e Bidez-Cumont, *op. cit.* I, 188-198. Scritti di questo genere circolavano in parte sotto i nomi di Hermes, di Democrito, del persiano Ostanes, e anche di Salomone (cf. *Sap.* 7,20; Ios., *ant.* 8,44 ss. e Ganschinietz, PW Suppl. VIII, 664; v. sopra, p. 275 e nn. 2-3). Autore principale e fondatore di questa letteratura magica medica, imperniata sul principio della «simpatia», fu il «neopitagorico» Bolo (Democrito) di Mendes, tra il 250 e il 150 a.C. ad Alessandria, v. M. Wellmann, PW III, 676 s.; Idem, *Die ΦΥΣΙΚΑ des Bolos Demokritos*, AAB 7, 1928; J.H. Waszink, RAC II, 502-508 (che nega l'autenticità di gran parte degli scritti a lui attribuiti) e A.J. Festugière, *op. cit.* I, 224-238; cf. anche F. Jacoby, FGrH IIIa 263, commento pp. 24 ss. e W. Kroll: Hermes 69 (1934) 228-232. In particolare il tentativo di M. Wellmann, *op. cit.*, 6. 9 s., che intende dimostrare una dipendenza diretta degli esseni da Bolo e farli passare per neopitagorici, è assai poco convincente, v. sotto, pp. 502 s.

Potremo pertanto raffigurarci il *Libro di Noè* alla stregua di quello scritto che il medico Tessalo trovò ad Alessandria come opera attribuita a Nechepso, contenente «rimedi curativi per il corpo intero e per ogni malattia, secondo i segni dello zodiaco per mezzo di *pietre* e *piante*».[1] Un'opera del genere era nota anche ai rabbi: in *Pes.* 4,9a Ezechia viene lodato per aver nascosto il «libro dei rimedi curativi» (*sfr rfw'wt*). Secondo il lessico *Suda* e Maimonide si tratterebbe di un'opera di Salomone, che già secondo Giuseppe sarebbe stato autore di scritti di tal genere: «Dio gli concesse di apprendere l'arte da usare contro i demoni, a vantaggio e a guarigione degli uomini» (*ant.* 8,45). E di seguito Giuseppe descrive come, in sua presenza e davanti allo stesso Vespasiano, un esorcista giudeo, per mezzo di un anello che aveva sotto il sigillo «una *radice*, di quelle prescritte da Salomone», e con l'aiuto di «formule magiche» (ἐπῳδάς, cf. *3 Re* 5,12 ᾠδαί) composte da Salomone, scacciò un demone.[2]

Anche l'essenismo avrà quindi avuto la sua parte nell'elaborazione e nello sviluppo della magia giudaica in età antica. Il divieto di divulgare «i libri della setta e i nomi degli angeli» doveva avere lo scopo di impedire che si abusasse per fini magici del «sapere segreto» proprio della comunità (Ios., *bell.* 2,142). La magia giudaica fu uno di quei fenomeni del giudaismo, per i quali più vivo interesse manifestarono osservatori non giudei; di essa ci danno testimonianza, a partire dal I sec. d.C., molti scrittori antichi,[3] e nemmeno la prima gnosi si sottrasse al suo influsso.[4] Le sue radici affondano

1. CCAG VIII, 3, 1912, 135 r. 13, v. sopra, pp. 438 s. Cf. anche A.J. Festugière: RB 48 (1939) 69 ss.: le preghiere (che in parte mostrano influsso giudaico) da recitare al «Signore del mondo» durante la raccolta delle piante. Per i rabbi v. sopra, p. 356 n. 2.

2. Ios., *ant.* 8,46-49. Per il «libro dei rimedi curativi» v. A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* III, 201-212; E. Schürer III, 419 s. e Ganschinietz, PW Suppl. VIII, 665 s.

3. Cf. *Atti* 8,9.11; 13,6.8; 19,13 s.; cf. Trog. (I sec. a.C.) = Iust., *epit.* 36,2 (Reinach, 253); Plin., *nat. hist.* 30,10 s. (Reinach, 282), che la fa derivare dalla magia egiziana, v. M. Wellmann, AAB 7, 1928, 64; Iuv. 6,542 (Reinach, 291 s.); Apul., *ap.* 90 (Reinach, 335 s.); Luc., *trag.* 173 (Reinach, 159), cf. anche *philops.* 16; Celso, in Orig., *Cels.* 1,26, cf. 5,6 (rispettivamente GCS, ed. Koetschau I, 77 e II, 5 s.); Iust., *dial. c. Tryph.* 85,3 e Iren., *haer.* 2,6,2; al riguardo v. E. Schürer III, 407-420 e O. Eissfeldt, *Kl. Schriften* I, 150-171; cf. S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* II, 15-23; L. Thorndike, *A History of Magic* I, 348-358; E.R. Goodenough, *Symbols* II, 155-295 e M. Simon, *Verus Israel*, 1948, 394-429. Inoltre v. sopra, p. 356 n. 2, e sotto, p. 528 n. 2. Riguardo alla magia in Palestina v. anche sopra, p. 182; cf. gli amuleti in *2 Macc.* 12,40, e al riguardo K. Galling, BRL, 29. Per gli esorcismi giudaici v. Bill. IV, 533 ss. h, cf. ad es. *Shabb.* 67a. Per le gemme magiche che mostrano influsso giudaico v. C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, 1950, 26 ss.

4. L. Thorndike, *op. cit.* I, 360-384 e M. Wellmann, *op. cit.*, 54-62; cf. anche J.H. Waszink, RAC II, 507 s. Cf. ad es. la descrizione degli adoratori di Simone, Hipp., *philos.*

molto indietro nel tempo, in età precristiana ellenistica, e questo vale sia per gli scritti magici attribuiti a Salomone,[1] sia per i taumaturghi itineranti giudei. In uno di essi si imbatté presumibilmente già Clearco di Soli (prima metà del III secolo a.C.).[2] Anche il padre della letteratura magica alchimistica, Bolo di Mendes, vissuto ad Alessandria intorno al 200 a.C., sembra aver conosciuto la magia giudaica.[3] Che anche i farisei fossero attivi come esorcisti attesta *Mt.* 12,27 = *Lc.* 11,19 (Q). La nascita e la diffusione della magia giudaica è da intendere, in fondo, anche come espressione del senso di superiorità proprio della religione giudaica, della quale si credeva che, soprattutto se in connessione con il santo nome di Dio (v. sotto, p. 528 n. 2), conferisse forze «di ordine superiore».[4]

Excursus 5
Dottrine arcane primordiali

Che gli esseni, nonostante il loro isolamento, apparentemente così rigido, furono impegnati in un vivace confronto polemico apologetico con il mondo loro circostante, permeato di cultura ellenistica, e che proprio se inquadrati in questo contesto possono intendersi nella loro reale natura quegli aspetti dell'essenismo che più sentiamo lontani dal nostro modo di pensare, quali l'astrologia, la mantica e la magia, ci viene mostrato dalla particolare trasformazione che subì, proprio in ambiente esseno, una diffusa leggenda

6,20, GCS, ed. Wendland III, 148, così come il resoconto romanzesco su Simon Mago, Ps. Clem., *hom. Clem.* 2,32 s.; 5,4, GCS, ed. Rehm, 49. 94; al riguardo v. H.J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, 1950, 249-254; v. inoltre Iren., *haer.* 1,13 sullo gnostico Marco.

1. A.J. Festugière, *op. cit.* I, 339 s.; Ganschinietz, PW Suppl. VIII, 663 ss.

2. Ios., *Ap.* 1,176-183; v. H. Lewy: HThR 31 (1938) 209 ss. 222 ss., e sotto, pp. 523 s.

3. M. Wellmann, *op. cit.*, 9. 12 ss. Bolo si sarebbe richiamato al mago giudeo Dardano (v. *3 Re* 5,11 LXX e spec. Ios., *ant.* 8,43, cf. Plin., *nat. hist.* 30,9 e Apul., *ap.* 90); cf. R. Reitzenstein, *Poimandres*, 163 n. 4; A.J. Festugière, *op. cit.* I, 317 n. 3 e, con maggior cautela, W. Kroll, PW Suppl. VI, 25 s.; A. Herrmann, RAC III, 593 s. e Bidez-Cumont, *op. cit.* II, 13 n. 20.

4. G. Fohrer: ZAW 78 (1966) 25-47 segnala certi tratti magici mantici rilevabili nei profeti dell'Antico Testamento. Nel giudaismo di età ellenistica, nonostante *Deut.* 18,9 ss.; *Lev.* 20,6, elementi magici tornano a presentarsi con evidenza molto maggiore che non nell'Antico Testamento. Per gli esorcisti rabbinici cf. Bill. IV, 534 s.; sui taumaturghi v. A. Guttmann: HUCA 20 (1947) 374-388. Ricorreva a pratiche magiche, ad esempio, il taumaturgo r. Pinḥās b. Jā'îr: *jDem.* 22a, intorno al 200 d.C. Su Mosè considerato mago dai non giudei v. J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, 1972, 134-161.

itinerante, penetrata anche nel giudaismo palestinese. Una delle forme di rivelazione più diffuse in età ellenistica è il preteso rinvenimento di rotoli scritti, iscrizioni o stele risalenti ai tempi lontani delle origini. Sia le misteriose iscrizioni geroglifiche egiziane, sia i monumenti babilonesi incisi in caratteri cuneiformi favorirono la diffusione di questo motivo.[1] Una forma particolare di esso è costituita dalla variante, attestata per la prima volta in Berosso, secondo la quale la sapienza del tempo delle origini si sarebbe salvata passando indenne attraverso il diluvio universale:

Secondo questa variante Bel-Crono ordinò a Sisutro di sotterrare, prima del diluvio, tutte le opere scritte – evidentemente tavolette in caratteri cuneiformi – nella città del Sole dei Sipari, e, dopo il diluvio, di dissotterrarle e «consegnarle all'umanità».[2]

In modo simile, più tardi, lo Ps. Manetone racconta che Hermes-Thot avrebbe trascritto la sua sapienza in geroglifici incisi su stele, ed essa sarebbe così sopravvissuta al diluvio. Troviamo il motivo anche nella tradizione giudaica palestinese, nella *Vita Adae et Evae* (49 s.), in più tarde opere aggadiche[3] e in Giuseppe (*ant.* 1,69-71):

I figli di Set, gli scopritori dell'*astronomia*, «affinché le loro scoperte non andassero perdute per l'umanità... – Adamo infatti aveva predetto la distruzione dell'universo, una volta con la violenza del fuoco, un'altra con l'inondazione di abbondantissime acque (v. sopra, p. 394 n. 5) – eressero due stele, una di mattoni, l'altra di pietre, e su entrambe iscrissero le loro scoperte, affinché, se quella di mattoni fosse stata distrutta dal diluvio, rimanesse quella fatta di pietre, per insegnare agli uomini quanto vi era stato inciso...».

Una variante essena di questa leggenda, identica nella sostanza, ma di segno opposto, è attestata in *Iub.* 8,1 s.:

1. A.J. Festugière, *op. cit.* 1, 319-324, cf. 211 s. e 230 n. 6 e Idem: RB 68 (1939) 46; inoltre Bidez-Cumont, *op. cit.* 1, 285 *s.v.* Stèles. Sull'*Assioco* pseudoplatonico v. sopra, p. 432 n. 1. In riferimento alla Fenicia cf. S.A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine*, 1925, 161 ss.; Filone di Biblo, FGrH 790 F 1,26 e E. Amélineau: RHR 21 (1890) 285.

2. FGrH 680 F 4,14 s., cf. Abideno, FGrH 685 F 3; in proposito v. H.L. Jansen, *Die Henochgestalt*, 28 ss.; cf. anche W. Bousset: ZNW 3 (1902) 44; Bousset-Gressmann, 492 s.; S.A. Cook, *op. cit.*, 163. Per il motivo v. W. Speyer, *Bücherfunde*, 111 ss.

3. Ps. Manetone, FGrH 609 F 25, cf. anche Zosimo, in Sincello 1,23, ed. Dindorf e, al riguardo, R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, 139. Un legame fra tradizione ermetica egiziana e babilonese è presente nelle *Kyranides* ermetiche, v. M. Wellmann, *Marcellus von Side*: Phil. Suppl. 27,2 (1934) 14: l'origine di questa ἀρχαϊκὴ βίβλος è ricondotta a una stele «siriaca» sulle rive dell'Eufrate; un ulteriore parallelo è nella *Kore Kosmou*, *Corp. Herm.* 23,67 (parte conclusiva): per la difesa dai demoni nell'aria. Per paralleli giudaici aggadici v. M.J. bin Gorion, *Die Sagen der Juden. Von der Urzeit*, 1913, 155 ss. 356.

Il pronipote di Noè, Kenan, istruito nell'arte della scrittura da suo padre Arpakshad, «trovò uno scritto, che gli antenati avevano inciso su una roccia, e lesse ciò che vi era contenuto, e lo trascrisse. E vide che in esso vi era la *dottrina dei vigilanti*, per mezzo della quale essi costituirono la *dottrina magica* del sole e della luna e delle stelle in tutte le costellazioni del cielo. Ed egli lo trascrisse e non parlò di esso; infatti egli, per paura, evitò di parlarne con Noè, perché questi non si adirasse con lui a causa di esso» (trad. secondo E. Littmann, in E. Kautzsch, *Apokryphen* II, 54 s.).

Per intendere questo passo occorre osservare che Arpakshad, in *ant.* 1,144, è presentato come capostipite dei caldei: è quindi presumibile che la «sapienza» ritrovata da Kenan istituisse i fondamenti del culto astrale caldeo, della divinazione attraverso gli *omina* e della magia. Secondo il frammento noachico di *1 Hen.*, in questa «dottrina dei vigilanti» rientravano, oltre all'astrologia (v. sopra, pp. 485 ss.), la metallurgia, la conoscenza iatromantica di piante, quella di minerali per la cosmetica e la tintura – anche qui, sullo sfondo, si intravede un'alchimia come sapere magico[1] –, inoltre, secondo un altro passo, l'arte della scrittura su papiro e tutti i vari generi di magia.[2] Dottrine che altre cerchie giudaiche consideravano, con atteggiamento favorevole, tradizione sapienziale risalente a Seth, nel movimento esseno furono invece respinte come sapere demonico, originato dal tradimento di segreti divini (*1 Hen.* 16,3) da parte degli angeli caduti, ed è lecito supporre che in questo quadro rientrassero, in sostanza, tutta la sapienza dei popoli pagani e la raffinata civilizzazione dell'età ellenistica. Per contrastare e neutralizzare queste «rivelazioni» malefiche, a Enoc, Noè (vedi sopra, p. 419 n. 1) e Abramo Dio donò a sua volta «controrivelazioni», riguardanti la scrittura, la lingua, il corso degli astri, i medicamenti, le feste ecc.[3] Al conflitto dualistico che aveva come proprio campo

1. Al riguardo v. A.J. Festugière, *op. cit.* I, 223: alla menzione dei «metalli» e dei παντοίους λίθους καὶ τὰ βαφικά in *1 Hen.* 8 corrispondono analoghe enumerazioni nella letteratura alchimistica antica. Tuttavia un influsso dei βαφικά di Bolo di Mendes su *1 Hen.*, come suppone A.J. Festugière, è inverisimile. Sembra invece che gli alchimisti antichi abbiano conosciuto la letteratura enochica e la dottrina della caduta degli angeli, v. A.J. Festugière, *op. cit.* I, 255 ss.; cf. J.T. Milik: RB 79 (1972) 81 s. Il carattere magico della sapienza angelica appare evidente nell'interpretazione (derivata da *1 Hen.*) di Ps. Clem., *hom. Clem.* 8,14,2, GCS, ed. Rehm, 127: μαγευθεῖσιν λίθοις. Per l'origine egiziana dell'alchimia v. Bidez-Cumont, *op. cit.* I, 198 ss.

2. *1 Hen.* 7; 8; 69,8-12. Cf. Ps. Philo 25,10 ss. (ed. Kisch, 182 s.).

3. Cf. *Iub.* 4,17 ss.21 ss.; 10,12; 12,22 ss.27 ss.; 21,10; al riguardo cf. P. Grelot: RSR 46 (1958) 15 s. Da *1 Hen.* e *Iub.* dipende direttamente Ps. Clem., *hom. Clem.* 8,14, GCS, ed.

di battaglia la storia e il mondo corrispondevano così anche due opposti filoni di rivelazione e sapienza. Occuparsi di astrologia e iatromantica era, agli occhi degli esseni, qualcosa di fondamentalmente diverso se fatto da loro o al di fuori della comunità. Già come retaggio della tradizione hasidica era presso di loro rimasto vivo, accanto al pensiero soteriologico-antropologico, anche un accentuato interesse «enciclopedico»; alla «sapienza demonica», caldea, egiziana o greca che fosse, si voleva contrapporre una propria autentica «sapienza», ancora più ampia e profonda, comprendente il cosmo e la storia, fondata sulla rivelazione e non sul tradimento. Non è certo un caso che il campo concettuale del conoscere e del sapere costituisca il cuore della teologia essena. In questo senso si potrebbe parlare di una «gnosi» hasidico-essena, nel modo in cui Salomone in *Sap.* 7,17 ss., un passo vicino a questo orientamento di pensiero, dice che Dio gli diede τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ (7,17),[1] concludendo: ὅσα τέ ἐστιν κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔγνων (7,21).

d) *La forma associativa degli esseni e il problema di un eventuale influsso pitagorico*

La forma associativa degli esseni, sia quella della comunità settaria di tipo monastico di Qumran, sia quella dei gruppi di «terziari» esseni che vivevano nel mondo, sparpagliati in varie città e villaggi palestinesi,[2] rappresenta, all'interno del giudaismo, un fatto assolutamente nuovo e del tutto indipendente dalla tradizione veterote-

Rehm, 127; al riguardo v. H.J. Schoeps, *op. cit.*, 13 s. (con bibliografia). L'opinione che astrologia e magia derivassero dagli angeli caduti si conservò nella chiesa primitiva, v. Boll-Gundel, 104 s.; cf. ad es. Tertull., *de idol.* 9. Qui, contrariamente a quanto accadde presso gli esseni, prevalse un atteggiamento di rifiuto. Cf. Bouché-Leclerq, *op. cit.*, 614 ss.; W. Gundel, RAC I, 828 s.; W. Gundel - H.G. Gundel, *op. cit.* (v. sopra, p. 484 n. 2), 318 ss. 332 ss.

1. Cf. anche il modo in cui viene presentata la sapienza di Jôḥānān b. Zakkai: essa abbracciava tutti i campi del sapere e comprendeva pure la «conversazione degli angeli serventi e quella dei demoni»: *Sukk.* 28a bar., Bill. IV, 535. Qualcosa di simile già in Hillel, *Soferim* 16,9.

2. Ad essi è destinato probabilmente il *Documento di Damasco*, v. sopra, p. 450 n. 1; cf. anche Ios., *bell.* 2,160 s.: il ἕτερον Ἐσσηνῶν τάγμα, che non rifiuta il matrimonio. Per gli esseni che abitano nelle città v. Ios., *bell.* 2,124 e Philo, *hypoth.* 11,1 (M. 2,632); cf. anche Michel-Bauernfeind I, 432 n. 40, e vedi i dati sul loro numero in Ios., *ant.* 18,20 e in Philo, *omn. prob. lib.* 75 (M. 2,457): quattromila e più di quattromila rispettivamente. I dati sono ricavati probabilmente dalla medesima fonte.

stamentario-giudaica. Né l'opposizione tra *gôlâ* e *'am hā'āreṣ*, ai tempi di Neemia, alla quale si richiama Morton Smith, né le corporazioni profetiche ai tempi di Elia ed Eliseo, né i recabiti e neppure le famiglie sacerdotali e levitiche costituiscono adeguati paralleli, che possano spiegare questa particolare forma di aggregazione.[1] Essa può essere compresa solo alla luce dello spirito di un'età nuova: esigeva la rottura di ogni legame familiare costituito e la totale e definitiva *conversio* di ogni singolo individuo che intendesse entrare nella comunità di salvezza. Così i paralleli più vicini, come H. Bardtke e C. Schneider, indipendentemente uno dall'altro, hanno mostrato, ci portano, per quanto attiene la forma associativa della comunità, al diritto societario di età ellenistica; ciò significa che le forme esteriori della comunità e la sua organizzazione mostrano tipici tratti di una *associazione religiosa di diritto privato*, un istituto giuridico che, in questa sua particolare configurazione, era sconosciuto sia all'Antico Testamento sia al diritto giudaico.[2] Questo dato di fatto viene confermato e precisato da B.W. Dombrowski, il quale rileva che la designazione della comunità essena come *hajjaḥad* è in sostanza la traduzione del termine greco τὸ κοινόν, appartenente alla sfera del diritto societario, facendo riferimento, in proposito, al κοινόν dei sidonii menzionato nell'iscrizione bilingue del Pireo (96 a.C.?) e al κοινόν dei fedeli di Zeus Hypsistos, che nell'Egitto di tarda età tolemaica erano organizzati secondo una rigida regola disciplinare. La formazione di tali associazioni, parte nazionali, parte religiose, fu fenomeno tipico dell'età ellenistica.[3] A questo proposito occorrerà osservare che le associazioni sinagogali giudaiche della diaspora presentavano la medesima forma giuridica,

1. Per la *gôlâ* v. M. Smith: NTS 7 (1960/61) 347-360; sulle corporazioni profetiche e sulle dinastie sacerdotali v. L. Rost: ThLZ 80 (1955) 1-8; sui recabiti v. già Nilo di Ancyra e il lessico *Suda* in A. Adam, *Antike Berichte über die Essener*, Kleine Texte 182, 1961, 57. 59 e H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949, 235 s. 247 ss.

2. H. Bardtke: ThLZ 86 (1961) 93-104 e C. Schneider, *Qumranprobleme*, ed. H. Bardtke, 1963, 305-309. E. Koffmahn: Bibl 42 (1961) 433-442 e 44 (1963) 46-61 è costretto a riconoscere questo dato di fatto, v. 434 ss. sul termine *jḥd*, che l'Antico Testamento non conosce in questa accezione. Con questo significato il termine è attestato per la prima volta, probabilmente, in 11QPs[a] 154 = DJDJ IV, 64 col. 18,1, v. sopra, p. 365. Cf. M. Delcor: RQ 6 (1967/69) 401-425.

3. HThR 59 (1966) 293-307; KAI, 60; Roberts-Skeat-Nock: HThR 29 (1936) 39-88 e il κοινόν di Mareatos, P.M. Fraser: JEA 15 (1964) 85 nr. 14,6, che prese il nome dal suo fondatore. Altri esempi in V. Tcherikover, CPJ I, 6 s.

che pertanto non era del tutto sconosciuta al mondo giudaico. Soprattutto nell'Egitto tolemaico, dove, a parte Alessandria e, nell'Alto Egitto, Tolemaide, non esisteva alcuna *polis* secondo il modello greco, l'associazione consentiva ai greci che vivevano sparsi per il paese di coltivare i rapporti con i loro connazionali e di curare i propri interessi religiosi, e i giudei imitarono questa forma di aggregazione.[1]

Gli esseni ci si presentano così come la più antica «associazione» di diritto privato a noi nota nella Palestina giudaica, in quanto gli hasidim, dai quali essi trassero origine, nemmeno dopo che si costituirono in partito politico (v. sopra, pp. 361 ss.) formarono probabilmente un gruppo così compatto e rigidamente strutturato (v. sopra, pp. 364 s.), e neppure le più tarde *ḥăbûrôt* farisaiche, che pure avevano probabilmente il medesimo fondamento giuridico, possedevano, nonostante qualche analogia, un'organizzazione gerarchica altrettanto rigorosa.[2] E se, come è presumibile, già il *politeuma* fondato dall'ultimo sommo sacerdote oniade, Giasone, per avviare la trasformazione di Gerusalemme in una *polis* greca e fare da supporto giuridico al ginnasio, aveva posseduto una forma di tipo associativo, si trattava pur sempre di un'istituzione di carattere prevalentemente pubblico.[3] Sui singoli aspetti che riconducono la forma associativa della comunità essena al diritto societario di età ellenistica non occorre qui soffermarsi in modo particolareggiato: essi sono stati ampiamente e persuasivamente illustrati e discussi da H. Bardtke e C. Schneider. Si va dagli onori speciali tributati alla persona del fondatore ai diritti, istituzionalmente definiti, del consiglio, dei funzionari della comunità, dell'assemblea plenaria, l'organo a cui, in sostanza, era deferito il potere decisionale; dall'esame di

1. CIJ II, 366 s. nr. 1440: l'iscrizione sinagogale di Schedia, presso Alessandria, al tempo di Tolemeo III; del medesimo periodo CPJ III, 164 nr. 1532a, da Arsinoe; inoltre CPJ I, 248 nr. 134 e CPJ I, 239 ss. nr. 129: la più antica menzione di una sinagoga giudaica nel Fayyum, 219 a.C.; cf. anche Schürer III, 97 ss. e Tcherikover, HC, 296-332; CPJ I, 6-10. Al riguardo v. *ep. Ar.* 310: il politeuma giudaico ad Alessandria; CIG III, 5361 = SEG XVI, 931: il *politeuma* giudaico a Berenike; la designazione *synodos* per una comunità giudaica a Nysa, in Caria: L. Robert: Hellenica 11/12 (1960) 261 s.; il *politeuma* degli idumei a Menfi: OGIS 737.

2. H. Bardtke, *op. cit.*, 95 n. 12. Anche E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, 1896, 130 vede negli esseni, richiamandosi a Filone, un'associazione di tipo greco.

3. Cf. *2 Macc.* 4,9 ss. e *1 Macc.* 1,14; v. inoltre H. Bardtke, *op. cit.*, 96 e E. Ziebarth, *op. cit.*, 110 s. e 112; v. sopra, pp. 163 ss. e sotto, pp. 564 ss.

ammissione a cui veniva sottoposto il nuovo proselito al giuramento col quale il neofito si impegnava solennemente a rispettare le regole della setta; dai pasti comuni all'amministrazione del patrimonio comunitario, al quale ciascuno contribuiva e del quale ciascuno aveva parte; dalle prescrizioni di carattere morale a una giurisdizione interna ampia e minuziosa, provvista dell'autorità di infliggere sanzioni e decretare l'espulsione dei membri indegni; sino, infine, al luogo di sepoltura comune per tutti gli adepti. In particolare «la funzione che compete giuridicamente, secondo la regola della setta, all'assemblea dei membri corrisponde perfettamente a quella dell'associazione ellenistica». Ci troviamo qui di fronte, nel complesso, a uno «straordinario esempio di appropriazione, da parte dello spirito giudaico del II sec. a.C., del modo in cui il pensiero giuridico ellenistico intendeva l'istituto dell'associazione, con tutte le implicazioni che ne seguivano nel campo del diritto».[1] D'altro canto l'attesa della fine imminente e la certezza di rappresentare il vero Israele, proprie, l'una e l'altra, degli esseni, comportavano un grado di orgogliosa consapevolezza che quasi non conosce l'eguale nel mondo ellenistico. In quanto «comunità del patto eterno» (*jḥd brjt 'wlm*) la comunità di salvezza essena è l'unica legittima garante del patto che Dio strinse con i padri; gli esseni e «il patto» sono, in fondo, la stessa cosa.[2] Pertanto non si dovrà pensare che il fondatore della comunità e i membri di essa fossero consapevoli che la forma di vita comunitaria da loro scelta fosse estranea alla tradizione veterotestamentaria; anzi, proprio la naturalezza con cui poterono accogliere quella forma associativa straniera attesta quanto profondamente già fossero penetrati nel giudaismo palestinese diritto ellenistico e, insieme con esso, forme di pensiero ellenistiche.

L'unico movimento religioso-filosofico, la cui rigida organizzazione e la cui accentuata consapevolezza in parte corrisposero a quelle della comunità essena, fu quello dei *pitagorici*, per quanto essi, proprio agli albori dell'età ellenistica e prima della fioritura del neopitagorismo, sopravvivessero solo in sparute conventicole, senza esercitare grande influsso.[3] Già Giuseppe, o meglio la sua fonte

1. H. Bardtke, *op. cit.*, 102. 104.

2. 1QS 5,5 s., cf. 1,8.16; 2,10.12; 3,11 s.; 5,7 s.18 ss. ecc.; v. A. Jaubert, *La notion d'alliance*, 211 ss. e W. Grundmann, in UU I, 254 s.

3. K. von Fritz, PW XXIV, 218 s. 276 s. 269: in periodo ellenistico, tra il 250 e il 50 a.C., il

Nicola di Damasco, definì gli esseni come il corrispettivo giudaico dei pitagorici greci (*ant.* 15,371: γένος δὲ τοῦτ'ἔστιν διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ''Ελλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ), e che una stretta affinità tra i due movimenti fosse effettivamente esistita si continuò spesso a pensare, sulla scorta della tradizione risalente a Giuseppe, Filone e Plinio il Vecchio, ancora nel XVIII e XIX secolo, da parte, tra gli altri, di F.C. Baur, D.F. Strauss e, soprattutto, del filosofo E. Zeller. Di contro, con non minore convinzione, A. Hilgenfeld vedeva negli esseni una propaggine dell'apocalittica giudaica e pensava a un'origine persiana antica delle loro concezioni.[1] Anche nel nostro secolo insigni studiosi, quali E. Schürer, F. Cumont, M.J. Lagrange e altri, ipotizzarono influssi di dottrine pitagoriche; I. Lévy ha persino dedicato ben due monografie al rapporto tra pitagorismo e giudaismo.[2] Dopo i ritrovamenti di Qumran, che hanno scosso tutte le precedenti certezze, soprattutto Dupont-Sommer e, con maggior cautela, T.F. Glasson hanno nuovamente riproposto l'ipotesi pitagorica.[3]

Che il giudaismo alessandrino intorno all'inizio del II sec. a.C. conoscesse dottrine orfico-pitagoriche e le giudicasse favorevolmente ci è attestato da Aristobulo, secondo il quale Pitagora e Orfeo si sarebbero lasciati istruire dalla legge di Mosè; nella sua speculazione aritmologica sul «sette», inoltre, egli si ricollegava a tradizioni sia palestinesi sia pitagoriche (v. sopra, pp. 340 ss.). Già lo scrittore greco Ermippo di Smirne, nel III sec. a.C., nella sua biografia di Pitagora aveva posto i giudei in rapporto con il filosofo greco.[4] Per-

movimento pitagorico non aveva pressoché importanza alcuna: esisteva soltanto nella letteratura e, materialmente, sopravviveva in piccole conventicole. Sui suoi influssi sul giudaismo v. sotto, n. 4. Cf. H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings*, Åbo, 1961.

1. S. Wagner, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion*, 1960, 156 ss. 162 ss. 165 ss. Per quanto riguarda la posizione di E. Zeller v. PhGr ⁵III,2, 308-377.

2. S. Wagner, *op. cit.*, 226 e, per un ragguaglio complessivo sulla questione, A. Dupont-Sommer: RHPR 35 (1955) 76 s. Per una discussione più particolareggiata cf. Schürer II, 670. 678; F. Cumont, CRAI, 1930, 99-112; M.J. Lagrange, *Le Judaïsme*, 1931, 326; I. Lévy, *La Légende de Pythagore*, 1927, 264-293; Idem, *Recherches ésséniennes et pythagoriciennes*, 1965, 57 ss.; M. Wellmann, *op. cit.*, 5 ss., sulla scorta di Bolo Democrito, v. sopra, p. 493 n. 2.

3. A. Dupont-Sommer, *Nouveaux Aperçus*, 1953, 154 ss.; Idem: RHPR 35 (1955) 75-92; T.F. Glasson, *Greek Influence*, 49 ss.; cf. anche M. Hadas, HCu, 194 s.

4. Secondo Ios., *Ap.* 1,163 ss.; cf. Orig., *Cels.* 1,15 (Reinach, 39 e 40 n. 2); al riguardo v. Schürer III, 625. Dal momento che le concezioni e le pratiche che Pitagora, secondo la

tanto una conoscenza delle dottrine pitagoriche da parte del fondatore della comunità essena sarebbe in teoria possibile. Purtuttavia una diretta dipendenza è quanto mai inverisimile. La comunità essena si proponeva soltanto di realizzare la genuina intenzione della Torà e degli scritti Profetici e si prefiggeva di difendere il proprio retaggio giudaico contro ogni tipo di influenze straniere. Influssi stranieri furono così accolti solo in modo inconsapevole oppure con un atteggiamento polemico apologetico di opposizione frontale. Questo discorso vale anche per i presunti tratti pitagorici presenti nella setta. Corrispondentemente le argomentazioni che Dupont-Sommer adduce per accreditare un influsso pitagorico non reggono a un esame più attento e rigoroso. La preghiera quotidiana al mattino e alla sera presso gli esseni e i terapeuti non era in funzione di un culto solare, ma rappresentava la lode elevata a Dio in quanto signore della creazione e della storia; l'interesse con cui effettivamente si guardava al sole è da intendere in stretto rapporto con la simbologia della luce, un portato dell'orientamento dualistico della setta.[1] Per quanto riguarda il segno isolato della lettera *nûn*, che compare in 1QS 10,4, interpretarlo come espressione del numero «cinquanta», sacro per i pitagorici, non è ormai più possibile, in quanto il confronto con gli altri manoscritti della *Regola* ha mostrato che si tratta solo di un errore di scrittura.[2] Se poi consideriamo quegli aspetti dell'essenismo che E. Zeller e altri con lui ritene-

testimonianza di *Ap.*, avrebbe derivato da giudei e traci sono alquanto singolari e bizzarre, potrebbe trattarsi di spunti ripresi dalla commedia, v. R. Rohde: RheinMus 26 (1871) 562. Nel suo complesso, tuttavia, la tradizione sembra essere più antica e potrebbe risalire a Ecateo di Abdera. Già Isocrate, *Busiris* 28, riferiva che Pitagora avrebbe appreso in Egitto, e di lì portato in Grecia, i fondamenti della sua filosofia: questo corrispondeva a un *topos* letterario, particolarmente diffuso in Grecia a partire da Erodoto: v. Th. Hopfner, *Orient und griechische Philosophie*, BhAO 4, 1925, 11 n. 2 e 12 s.; J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, 1945, 1 ss. e, per lo sfondo storico, K. von Fritz, PW XXIV, 186. 198 s. Il romanziere Antonio Diogene, attivo ancora prima di Luciano (II sec. d.C.), fa apprendere a Pitagora interpretazione dei sogni e magia dagli egiziani, dagli arabi, dai caldei e dagli ebrei (Reinach, 159). Interessante è che a partire da Aristosseno, scolaro di Aristotele, Pitagora e Zoroastro furono posti in rapporto uno con l'altro, v. Bidez-Cumont, *op. cit.* 1, 33 ss., cf. 103 ss. e 11, 35 ss. fr. B 25-27; W. Burkert, *op. cit.*, 127 s. n. 18. Questo potrebbe essere uno degli spiragli attraverso cui concezioni iraniche dualistiche penetrarono nell'Occidente ellenistico.

1. Su *bell.* 2,128 v. sopra, p. 483. Per la preghiera della sera e del mattino v. 1QS 10,10, e per i terapeuti v. Philo, *vit. cont.* 37 (M. 2,475).

2. A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, 89; cf., per le argomentazioni contrarie, E. Lohse, *op. cit.*, 36 n. e e le varianti 4QSb + d in J.T. Milik: RB 67 (1960) 415.

vano di diretta derivazione pitagorica, una gran parte di essi trova la sua spiegazione nella natura stessa della comunità essena, tutta protesa verso una vita condotta in assoluta, sacerdotale purità; un'altra è da ricondurre alla forma giuridica dell'associazione religiosa ellenistica, adottata dalla setta. Altri elementi comuni a entrambi i movimenti, quale ad esempio il segreto di scuola a cui erano tenuti gli adepti, erano ampiamente diffusi.[1] Non si può inoltre trascurare il fatto che entrambi gli «ordini» (quello pitagorico e quello essenо) sorsero con il carattere di un rigoroso movimento riformatore, aspramente critico nei confronti dei propri tempi, e ricevettero una indelebile impronta dall'energica e volitiva personalità del rispettivo fondatore. Il disprezzo della ricchezza e del lusso, la comunione dei beni e il rifiuto del denaro, ad esempio, furono, nel movimento esseno, una naturale conseguenza della radicalità con cui fu vissuto l'«ideale di povertà» degli hasidim, e, nel contempo, una forma di protesta contro l'affannosa corsa alle ricchezze, un fenomeno che soprattutto nel periodo precedente e in quello successivo alla sollevazione maccabaica contagiò gli antichi e i nuovi ceti superiori.[2] Al tempo stesso in questo atteggiamento è da vedere, probabilmente, il tentativo di anticipare, qui sulla terra, il tempo di salvezza escatologico.

Che gli esseni – come prima di loro gli hasidim – abbiano accolto ed elaborato in misura considerevole influssi stranieri prove-

1. E. Zeller, *op. cit.*, 365 ss.: l'autore pone in risalto l'anelito degli esseni «ad attingere un più alto grado di santità attraverso una vita ascetica»: tale anelito, tuttavia, è connesso con l'ideale di purità sacerdotale levitico e con il desiderio di entrare in comunione con il mondo celeste, cf., ad es., 1QM 7,6 s. La dottrina arcana rientra tra i caratteri della sapienza orientale, cf. ad es. O. Neugebauer, *Astronomical Cuneiform Texts* I, 1955, 12 nr. 135 (N) e nr. 180 (S), con la formula fissa: «The informed may show it to the informed; the uninformed shall not see it. (It belongs) to the forbidden things of Anu, Enlil...», o il romanzo di Aḥiqar, ed. A. Cowley, *Aramaic Papyri*, 1923, 215 col. 7,96-99 ecc. Per il problema nel suo complesso v. anche le osservazioni critiche di G. Molin: Saeculum 6 (1953) 280; R. de Vaux: VT 9 (1959) 404 s.; P. Grelot: RQ 1 (1958/59) 127 e, più particolareggiato, Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 150-175.

2. Per la comunione dei beni presso gli esseni v. Ios., *bell.* 2,122.127; *ant.* 18,20.22; Philo, *omn. prob. lib.* 76 s. (M. 2,457); Plin., *nat. hist.* 5,73 (Reinach, 272); 1QS 1,11-13; 6,19. Sul termine *'bjwnjm*, che gli esseni usavano per designare se stessi, v. K.G. Kuhn, *Konkordanz*, 1. La comunione dei beni, in modo particolare, richiamò l'attenzione degli antichi, in quanto si avvertiva qui come un'eco di determinate dottrine filosofiche sullo stato ideale o sull'età dell'oro, v. W. Bauer, PW Suppl. IV, 410 ss. Michel-Bauernfeind, *op. cit.* I, 432 n. 38 rinviano a *Ez.* 44,28 e *test. Lev.* 2,12, secondo cui i sacerdoti non possono avere né «possesso» né «eredità», in quanto Dio stesso è per loro «eredità» e «possesso».

nienti dal circostante ambiente ellenistico, sia da Babilonia e dall'Iran, sia anche dall'Egitto tolemaico,[1] è cosa che non può più essere messa in discussione, come si evince dagli esempi precedentemente addotti; ma tali apporti forestieri non possono certo considerarsi tipicamente pitagorici. La stessa dottrina dell'immortalità dell'anima corrispondeva soltanto a un *sensus communis* filosofico largamente diffuso nella cultura ellenistica (v. sopra, pp. 402 ss.). Se ed eventualmente in quale misura l'interpretazione essena delle scritture, alla quale non era estranea una forma rudimentale di allegoresi, abbia subito l'influsso della filologia alessandrina, rimane dubbio, nonostante le argomentazioni di C. Schneider. Il metodo allegorico era certo molto diffuso presso gli stoici nell'ambito dell'esegesi omerica, ma di fatto esso è attestato già nell'Egitto antico, dove un tipico esempio ci è offerto dalla *Cronaca demotica*; in Palestina, poi, esso ricorre nell'interpretazione scritturale apocalittica. Il desiderio di interpretare scritti sacri ispirati in riferimento a fatti precisi della storia contemporanea dovette necessariamente condurre all'allegoresi.[2] Il modo in cui gli esseni praticavano le attività connesse al sapere e all'istruzione si riannodava, in ultima analisi, alle scuole sapienziali hasidiche palestinesi della prima metà del II sec. a.C., nelle quali – come pure nel Siracide – già può essere presupposta una certa conoscenza di «sapienza greca», intesa come semplice filosofia popolare. Verisimilmente il Maestro di Giustizia e altri membri istruiti della comunità introdussero nella comunità stessa, nel periodo di fondazione, un certo grado di «educazione greca», che venne poi utilizzato per fini apologetici. Così l'esame annuale dei membri della comunità e il loro inquadramento gerarchico secondo «la loro conoscenza e la perfezione della loro condotta di vita» (1QS 5,23 s.) ricordano l'ideale «agonistico» della *paideia* greca (v. sopra, pp. 151 s.). È sorprendente soprattutto come una profonda pietà e una antropologia ed ecclesiologia di spiccato

1. Per l'Egitto v. G. Molin: ThLZ 78 (1953) 653-656.

2. C. Schneider, *op. cit.*, 305; cf. anche M. Smith: BJRL 40 (1957/58) 483. Per l'allegoresi v. O. Betz, *Offenbarung*, 176 ss., cf. E. Zeller, *op. cit.*, 327 ss. Sull'allegoresi nell'Egitto antico v. H. Gressmann, *Die Umwandlung der orientalischen Religionen*, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924/25, 193 e F. Daumas, *Littérature prophétique et exégétique égyptienne*, Mémorial A. Gélin, 1961, 203-211. È possibile, come rileva G. Mayer, RAC VI, 1209, sulla scorta di K. Elliger, *Studien zum Habakukkommentar*, 1953, 126, che una forma rudimentale di allegoresi già sia stata praticata nell'esegesi sacerdotale preessenica.

orientamento teologico potessero convivere con una tensione conoscitiva di impronta decisamente razionale e di ampiezza quasi «enciclopedica», che trovò la sua espressione negli interessi astronomico-astrologici e nel carattere rigorosamente sistematico deterministico della suddivisione del corso storico. Si riceve quasi l'impressione che coesistessero, uno accanto all'altro, progetti teologici in parte diversi e strutturalmente differenti,[1] per quanto sia assai dubbio che i membri della comunità avvertissero la cosa in questi termini. La loro impressione, forse, era piuttosto che il pensiero esseno avesse elaborato un «sistema» teologico compatto e coerente, nel quale erano compresi cosmo, storia e uomo, sotto il segno unificante della «gloria di Dio». Nonostante tutte le apparenti fratture e contraddizioni la strada verso una visione complessiva sistematica e coerente appare già imboccata.

Se vogliamo considerare la comunità essena in rapporto all'ambiente circostante, essenziali non sono i presunti influssi «pitagorici», bensì il fatto che osservatori di età ellenistica, come Giuseppe – o, se si preferisce, Nicola di Damasco –, poterono presentare gli esseni come «pitagorici» giudei. A questo riguardo P. Grelot, nel contesto di un confronto tra l'escatologia essena e quella pitagorica, osserva: «Scartata l'ipotesi della dipendenza, i parallelismi rimangono».[2] Da scrittori antichi, quali Filone, Plinio il Vecchio, Solino, Porfirio e soprattutto Dione Crisostomo, gli esseni vennero designati come una *comunità di «filosofi»*, che nel deserto, sulle rive del Mar Morto, conducevano una vita ascetica, consacrata alla conoscenza di Dio, alla sapienza e alle opere filantropiche.[3] Essi si conformano così a quel diffuso ideale di sapienza, religiosamente fondato, che secondo A.J. Festugière era caratteristico dei «profeti dell'Oriente» (v. sopra, p. 434 n. 3). In un certo senso l'interpretazione «ellenizzante» dell'ordine esseno proposta da diversi autori antichi non è del tutto immotivata, in quanto proprio con l'esseni-

1. Questa tensione nasce soprattutto dal fatto che la visione storica hasidica, che gli esseni accolgono nella sua interezza, con la dottrina della caduta degli angeli ecc., non sempre si accorda con le concezioni teologiche del fondatore, che rimangono in ogni caso punto di riferimento fondamentale. In nessun modo, tuttavia, dobbiamo cercare nell'essenismo una coerenza sistematica secondo criteri moderni.

2. RQ 1 (1958/59) 127.

3. I testi sono raccolti in A. Adam, *op. cit.*: Filone 1 ss.; Giuseppe 26 ss.; Plinio e Dione 38 s.; Ippolito 41 ss.; cf. anche *Suda* 59; per Solino e Porfirio v. Reinach, 205. 341.

smo il giudaismo esce dagli angusti confini della Palestina; il ritirarsi nella solitudine del deserto produsse, dal punto di vista dello sviluppo storico-religioso, grandi effetti, che interessarono il cristianesimo primitivo, i movimenti battesimali nella Giordania orientale e la prima gnosi; e anche il movimento dei terapeuti ci diventa più facilmente comprensibile se lo consideriamo come una imitazione degli esseni nella diaspora egiziana.[1] Proprio quei tratti che nell'essenismo ci disturbano e ci appaiono estranei, come la dottrina dualistica dei due spiriti, il determinismo, la struttura gerarchica dell'angelologia, l'astrologia, la mantica e la magia, in virtù del loro carattere «speculativo-scientifico» suscitarono sensazione, dentro e fuori i confini della Palestina, e, congiunti alla vita ascetica della comunità, favorirono il formarsi dell'opinione che gli esseni fossero θεῖοι ἄνδρες giudei in terra palestinese.[2]

8. *Ricapitolazione: il giudaismo palestinese di fronte all'ellenismo, tra adesione e opposizione*

1. e 2. (v. pp. 231 ss.): l'aspetto più appariscente della *realtà spirituale* del giudaismo intorno alla fine della dominazione achemenide e l'inizio di quella ellenistica è la straordinaria *varietà* della sua produzione letteraria, testimonianza di una vita spirituale intensa e differenziata all'interno della piccola comunità etnica del popolo

1. Il loro nome potrebbe derivare, sulla scorta di una spiegazione paretimologica di Ἐσσαῖοι, dalla «traduzione» dell'aramaico *'āṣ(ṣ)ajjā'* = θεραπευταί, «guaritori», «taumaturghi»; cf. G. Vermès: RQ 2 (1959/60) 435-443 e Jastrow, *Dictionary*, 93.

2. Cf. ad es. A.J. Festugière: REG 50 (1937) 476 ss.: l'autore richiama l'attenzione sui paralleli che si possono riscontrare tra il resoconto pitagorizzante di Cheremone (v. sopra, p. 435 n. 1) sui sacerdoti egiziani, la descrizione dei bramini in Philostr., *vit. Ap.* 3,10-80, i magi persiani da una parte, e gli esseni dall'altra. Per il θεῖος ἀνήρ v. R. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, ³1927, 25 ss. 237 ss. 298 e L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ I e II, 1935 s., che prende in considerazione anche l'Antico Testamento (II, 1-36). Lo *'îš 'ĕlōhîm* di *1 Re* 17,18.24; 20,28; *2 Re* 1,9 ss.; 4,7 ecc. è il corrispettivo veterotestamentario, v. *op. cit.* II, 24 s. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, ¹¹1950, 71 n. 4 inclina a separare il dono profetico degli esseni dalla tipologia del θεῖος ἄνθρωπος. Tra gli esseni, tuttavia, non c'erano soltanto profeti, ma anche interpreti di sogni, guaritori e astrologi; essi erano al tempo stesso asceti e illuminati ed erano in contatto con gli angeli e il mondo celeste. Rientra in questo contesto anche il coraggio sovrumano da loro mostrato sotto le torture romane, Ios., *bell.* 2,152 s.; cf. *mart. Is.* 5,14 e M. Hengel, *op. cit.*, 274. La differenza non stava nel modo di manifestarsi esteriormente, ma nell'interpretazione teologica. Il giudaismo non conosceva l'apoteosi diretta del carismatico, v. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 30.

giudaico. I centri di questa attività letteraria erano costituiti dalle «scuole sapienziali», nelle quali confluivano correnti di pensiero tra loro molto diverse. Il gruppo più forte si proponeva di realizzare una fusione della tradizione sapienziale internazionale con la pietà tradizionale giudaica, un atteggiamento che si manifesta, ad esempio, in *Prov.* 1-9, e prosegue con l'identificazione della sapienza con la legge in *Sal.* 119 e nel Siracide. Accanto a questo orientamento troviamo tuttavia in Giobbe e in Qohelet tendenze di carattere critico universalistico; un'altra tendenza, dalla quale in successione di tempo trassero origine gli hasidim e la più antica letteratura apocalittica, rimase fedelmente ancorata al retaggio della tradizione profetica. Questo prospetto schematico non rispecchia certo in alcun modo tutta la multiforme ricchezza della vita spirituale della Giudea nel periodo di tempo considerato; la realtà era probabilmente ancora più variegata e differenziata, al punto che difficilmente può essere ricondotta a un denominatore unitario. Le tre tendenze principali di cui si è fatta menzione avevano in comune tra loro un orientamento di pensiero spiccatamente razionale, che si manifestava, ad esempio, nella predilezione per termini astratti e in virtù del quale già si profilavano i primi segni di un certo rigore sistematico e si cominciava a riconoscere la presenza di leggi che dirigevano e informavano la natura, la storia e il corso dell'esistenza umana. In questo senso si potrebbe parlare di uno stadio «prefilosofico» della tarda sapienza giudaica: in esso si palesa una certa affinità con la filosofia popolare greca, segnatamente con la Stoa, che era a sua volta influenzata da spirito semitico; tale affinità preparò il terreno al successivo incontro tra queste due realtà spirituali. La prima età ellenistica, pertanto, non produsse alcuna percepibile frattura nello svolgimento della vita spirituale giudaica; si può piuttosto parlare, sino all'età maccabaica, di uno sviluppo lineare e progressivo, anche se non del tutto omogeneo. A partire dalla metà del III sec. a.C., infatti, comincia ad avvertirsi anche in Giudea l'influsso della lingua e della cultura greche (v. sopra, pp. 137 ss.), e da questo momento in avanti può essersi maggiormente accentuata la divaricazione tra ambienti filelleni e ambienti conservatori. Nel complesso sembra tuttavia che nel corso del III sec. a.C. anche in ambienti rigorosamente ossequienti alla legge ci fosse una considerevole apertura di fronte ad influssi forestieri; solo così infatti può

spiegarsi lo sviluppo, nella prima metà del II sec. a.C., dell'apocalittica hasidica, permeata di elementi accentuatamente sincretistici. A questo atteggiamento di apertura corrisponde anche il giudizio positivo dei greci sui giudei in questo periodo (v. sotto, pp. 519 ss.).

3. Con *Qohelet* (v. sopra, pp. 244 ss.), intorno alla metà del III sec. a.C., si fa evidente il confronto critico con i fondamenti spirituali e religiosi della tradizione scolastica sapienziale. La giustizia divina, e con essa il senso del governo divino del mondo, non sono più in alcun modo riconoscibili per l'uomo, che, inerme e indifeso, si sente in balia di un «destino» che, per quanto fissato da Dio, gli è incomprensibile e spesso gli appare ingiusto; esso mostra il suo arbitrio soprattutto nella morte, e davanti ad esso tutti i valori umani sono posti in discussione. Il rapporto personale dell'uomo con Dio si riduce alla docile e rassegnata accettazione della «parte» a lui da Dio stesso ritagliata; preghiera e atti di culto si riducono a forme vuote e convenzionali. Pur non potendosi dimostrare una effettiva dipendenza di Qohelet dal pensiero greco, il suo scetticismo, raggelato dall'alito di una cupa rassegnazione, può essere considerato in un certo senso analogo a quell'atteggiamento critico nei confronti della religione tradizionale che, nel mondo greco, comincia a manifestarsi a partire dalla seconda metà del V sec. a.C., per raggiungere il suo punto culminante con la fede nel destino del IV e III secolo a.C. Il primo epitomista ci fa intendere che da Qohelet discese una tradizione di scuola. In mancanza di altre fonti rimane aperta la questione se questa scuola abbia poi accentuato ed esasperato la critica alla fede dei padri, sempre più accogliendo concezioni ellenistiche.

4. Il *Siracide* segna la fine dell'età che vide il primo incontro tra giudaismo e civiltà ellenistica, favorevolmente giudicato da ambedue le parti, e nel contempo annuncia l'inizio di una nuova era, caratterizzata da un atteggiamento critico di difesa. L'opera si colloca approssimativamente negli anni 180-175 a.C., immediatamente prima del tentativo di riforma ellenistica, ed è percorsa da una polemica – in fondo non voluta e in contrasto con il suo ideale di *sôfēr* – con quei gruppi dei ceti superiori gerosolimitani che, assimilandosi alla cultura straniera, si erano pressoché del tutto estraniati dalla fede dei padri. Costoro, a giudizio del Siracide, hanno tradito la legge e non credono più che Dio agisca con pienezza di senso e in

modo riconoscibile in questo mondo, interpellando così ogni singolo uomo. In polemica con costoro ribadisce, senza alcun compromesso, la certezza di una giusta retribuzione divina: l'uomo è libero e riceve la ricompensa che gli spetta. Inoltre, probabilmente per influsso della filosofia popolare, l'esistenza di una teodicea viene dimostrata per il tramite della creazione. Il mondo è stato creato da Dio per l'uomo, con una struttura in ogni sua parte e in modo perfettamente riconoscibile ordinata a un fine e armonicamente regolata. Centro dell'umanità è però Israele, con la sua storia, unica e meravigliosa, guidata da Dio. A Israele con la legge di Mosè è stata affidata la sapienza divina stessa, ovvero la forza ordinatrice dell'intera creazione. Nella situazione di pericolo in cui si trovava allora Gerusalemme il Siracide si presenta con piglio quasi profetico: ammonisce i figli discordi del sommo sacerdote Simone, interviene in difesa dei poveri oppressi e, col tono del profeta di un tempo, prega per il sollecito avvento della salvezza escatologica per il popolo d'Israele.

5. Presumibilmente l'idea più feconda e ricca di conseguenze elaborata dalla tarda *sapienza* giudaica fu la concezione della *ḥokmâ* ipostatizzata, sviluppata probabilmente come controparte della Astarte cananea – che in età tolemaica fu identificata con Iside –; essa fu intesa come «intermediaria di rivelazione», ma al tempo stesso costituiva anche la forza formatrice e plasmatrice all'interno della creazione (v. sopra, pp. 314 ss.). Nel processo di «nazionalizzazione» a cui fu sottoposta, la sapienza giudaica venne identificata dal Siracide con la torà di Mosè. In questo modo diventa particolarmente evidente l'affinità con analoghe concezioni filosofiche, siano esse la «legge cosmica» della Stoa o l'«anima del mondo» platonica. Una stretta connessione tra sapienza palestinese e filosofia greca si realizzò nelle scuole sapienziali di Alessandria, ad esempio con *Aristobulo* (v. sopra, pp. 335 ss.) – poco tempo dopo il Siracide –, il quale fu il primo ad affermare la dipendenza dei grandi filosofi greci da Mosè, e presso il quale «sapienza» e «*logos*», unitamente al numero «sette», sacro in ugual modo per i pitagorici e per i giudei, divennero principio spirituale ordinatore del mondo e nel contempo fondamento della conoscenza e della volontà morale del singolo. È significativo che nella tradizione sapienziale giudaica alessandrina – in analogia con la sapienza palestinese sino al Siracide –

l'interesse cosmologico e antropologico personale sia al centro dell'attenzione, mentre il problema della storia passa in secondo piano. Nella tradizione *farisaica* palestinese, invece, il carattere «cosmico» della torà, fondato sulla sua identificazione con la «sapienza» divina, conferiva alla torà stessa un significato ontologico onnicomprensivo (v. sopra, pp. 348 ss.). Essa diventò in questo modo il centro per eccellenza e il fine ultimo della vita e del pensiero rabbinici. Una conseguenza di questa «ontologia della torà» fu – in modo simile a quanto accadde ad Alessandria – lo smarrirsi della consapevolezza storica; ciò nonostante, tuttavia, la «filosofia della storia» giudaica alessandrina restò fedele al proprio compito missionario, rimanendo in sostanza aperta di fronte all'ambiente culturale ellenistico, mentre il giudaismo rabbinico, soprattutto dopo il 70 d.C., sempre più si chiuse al mondo esterno.

6. Agli inizi della sollevazione maccabaica incontriamo gli hasidim (v. sopra, pp. 361 ss.), costituiti in un gruppo relativamente chiuso, che aveva ancor più serrato i ranghi assumendo la fisionomia di «movimento penitenziale», presumibilmente sotto l'impressione della riforma ellenistica. Nelle loro cerchie, che volevano soprattutto conservare l'eredità dei profeti, sono da cercare le origini della *apocalittica* giudaica (v. sopra, pp. 373 ss.). Tipica di questa apocalittica «hasidica», che comincia a manifestarsi in Daniele e nelle parti più antiche di *1 Hen.*, è la visione della storia mondiale come fenomeno unitario, al cui centro sta la via del popolo eletto d'Israele e che, in conformità col piano di Dio, si muove verso la vicina fine, mentre nel tempo presente, l'ultimo della storia, l'*hybris* umana e l'apostasia raggiungono il punto culminante. In virtù di questo quadro storico l'apocalittica si differenzia sostanzialmente, nonostante la presenza di singoli spunti comuni, dalla letteratura oracolare ellenistica e dalla dottrina dei cicli cosmici, fondata sull'astrologia. Il problema della teodicea, che irrompe nella sapienza tarda, trovò la sua soluzione nella dottrina della risurrezione o in quella dell'immortalità dell'anima, con la retribuzione dopo la morte o nell'*eschaton*, rispettivamente. Le singole concezioni al riguardo non sono ancora chiaramente definite e distinte una dall'altra. Il fondamento epistemologico dell'apocalittica è costituito dall'idea della «rivelazione» di «sapienza» divina di ordine superiore, riguardo ai segreti, nascosti alla *ratio* umana, relativi alla storia, al

cosmo, al mondo celeste e al destino del singolo nell'*eschaton*. Per quanto profondamente improntata dalla tensione conoscitiva enciclopedica della sapienza tarda, essa si distingue decisamente dalla sapienza tradizionale, fondata sulla tradizione scolastica, sull'osservazione personale e sull'esperienza. Sapienza e profezia confluirono qui una nell'altra: il profeta è sapiente e il sapiente è profeta. Per essere rettamente compreso, questo modo di intendere la sapienza e la rivelazione deve essere visto sullo sfondo della reazione delle religioni orientali contro il razionalismo greco. Accanto all'astrologia, l'apocalittica giudaica costituisce il più antico movimento di reazione per noi documentabile, che potrebbe essere classificato con la formula «conoscenza di ordine superiore mediata dalla rivelazione». La spinta alla sua compiuta realizzazione le fu data dalla profonda crisi che allora attanagliava il popolo giudaico, scatenata dal tentativo della riforma ellenistica e dalla conseguente rivolta maccabaica. Per altro verso nessun'altra tendenza di pensiero giudaica ha mai accolto fermenti spirituali dal circostante ambiente ellenistico quanto l'apocalittica. Spesso è difficile far luce sull'origine dei singoli motivi, di frequente è pure difficile determinare se si tratta di casuali e occasionali analogie con concezioni straniere o di un'effettiva dipendenza. Nel complesso, tuttavia, questi «influssi» stranieri riguardano qualche aspetto particolare piuttosto che la visione apocalittica globale del mondo e della storia, la quale in sostanza riposa su una concezione di fondo veterotestamentaria storicosalvifica.

7. A conclusione di questo sviluppo troviamo la comunità essena. Essa si costituì, intorno al 150 a.C., da una scissione degli hasidim, quando il Maestro di Giustizia sadocita, dopo l'insediamento del maccabeo Gionata alla carica di sommo sacerdote, si separò con i suoi seguaci dalla comunità di culto gerosolimitana e fondò un ordine di carattere monastico, regolato da una ferrea disciplina e animato da alti ideali spirituali, il quale riguardava se stesso come la comunità di salvezza escatologica e il santo resto d'Israele. Da un punto di vista teologico questo sviluppo in tanto segnò un progresso rispetto all'apocalittica hasidica e alla sapienza tarda, in quanto per un verso si cercò qui, attraverso la dottrina dualistica deterministica dei due spiriti, di dare al quadro storico apocalittico un fondamento sistematico, per l'altro gli elementi antropologici della

tradizione sapienziale furono raccolti a costituire un'antropologia soteriologica, nella quale veniva denunciata la condizione degradata e senza speranza dell'uomo, ma all'uomo veniva nel contempo additata la strada che, attraverso la conversione e l'ingresso nella comunità di salvezza, poteva avviarlo a una vita perfettamente conforme ai precetti della torà e condurlo alla comunione con il mondo celeste, in un processo salvifico che veniva integralmente inteso come gratuito e immeritato dono di Dio. La sfera concettuale relativa alla conoscenza e al sapere, che costituisce il cuore della dottrina essena, è pertanto da intendere principalmente nel senso di una «conoscenza salvifica». D'altro lato la conoscenza non rimane circoscritta al campo soteriologico antropologico: essa conteneva in sé l'impulso ad abbracciare, grazie alla strumentazione «scientifica» della propria immagine mitica del mondo, l'intero «essere e accadere» operato da Dio (v. sopra, pp. 444 s.) – incluso il mondo celeste –, ovvero i segreti della storia e del destino umano. Per questo era necessaria l'interpretazione «ispirata» della Torà e dei Profeti, ma lo erano pure l'astrologia, la mantica e l'onirocritica. Ci si spiegava l'ordinamento del cosmo, sulla scorta dell'angelologia apocalittica hasidica, attraverso una gerarchia di angeli; per influsso babilonese ed egiziano, inoltre, si elaborò un proprio sistema astronomico, che costituì il fondamento del calendario solare; si aveva persino conoscenza dell'oroscopo, per la determinazione del carattere e la previsione del futuro, e di pratiche iatromantiche. Alla sapienza demonica, propria del mondo e originata dal tradimento degli angeli caduti, veniva contrapposta la propria conoscenza, fondata sulla rivelazione di Dio. Profonda riflessione teologica e un impulso conoscitivo «gnostico faustiano», che abbracciava mondo visibile e invisibile, stanno così una accanto all'altro. E proprio in quest'ultimo aspetto è ben riconoscibile l'influsso di concezioni sincretistiche ellenistiche.

Questo tentativo di delineare un quadro generale e panoramico dello sviluppo del pensiero giudaico nel confronto con lo spirito dei tempi ellenistico, dal III secolo sino grosso modo alla fine del II secolo a.C. in Palestina, deve per forza di cose rimanere lacunoso, e solo con molta approssimazione riproduce la dinamica e la ricchezza di questo processo. A guisa di ricapitolazione si tengano presenti ancora le seguenti considerazioni conclusive:

a) Appare evidente che quella *varietà* già precedentemente segnalata si è in progresso di tempo ancor più accentuata. Sebbene la vittoriosa sollevazione maccabaica avesse portato all'annientamento di quell'influente gruppo giudaico che premeva per una completa assimilazione alla civiltà ellenistica, e la validità della torà rimanesse incontestata presso i «partiti» giudaici che si andarono costituendo sino alla fine del II sec. a.C., non fu tuttavia possibile, nemmeno attraverso la vittoriosa guerra di liberazione, foggiare a unità il popolo giudaico. Da quel momento in avanti ogni movimento che esercitasse in modo radicale critica alla torà era certo destinato al fallimento; tuttavia la questione della sua interpretazione autoritativa forniva continuamente l'occasione per accanite controversie.[1] Il rigorismo religioso, sorto come risposta al tentativo di acculturamento ellenistico, continuò ad agire come fattore di inquietudine e perturbazione sino a sfociare nel movimento zelota, nel I sec. d.C. Non è dunque possibile considerare il giudaismo palestinese tra il 200 a.C. e il 70 d.C. come un fenomeno unitario, sotto il segno di quella che sarà, in prosieguo di tempo, la concezione rabbinica della legge, tanto più che lo stesso partito più forte, quello dei farisei, si presentava diviso al proprio interno.[2] A un'effettiva unità si giunse, superando gravi difficoltà, grazie all'azione svolta dalla scuola di Jabne e dalle case di istruzione del II secolo.

b) Sorprendente è pure che l'*influsso orientale ellenistico* si sia manifestato in tutta la sua efficacia anche laddove la «sapienza» straniera veniva contrastata e rifiutata con la maggiore risolutezza: nell'apocalittica hasidica, nell'essenismo e anche, sia pure in misura minore, presso i farisei. In questo senso trova conferma la considerazione già esposta nella parte conclusiva del secondo capitolo: *anche il giudaismo palestinese deve essere designato come giudaismo*

1. R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung*, BAL 110,2, 1965, 60 ss., riguardo alle critiche che gli esseni movevano ai farisei, colpevoli di «ammorbidire e dissolvere» la legge. Sulle differenze tra farisei e sadducei riguardo alla validità della *paradosis* orale aggiunta alla torà e all'escatologia cf. Ios., *ant.* 13,294 ss.; 18,16 e R. Meyer, ThWb VII, 49 ss.; VIII, 28 ss.

2. Per quanto riguarda il vecchio contrasto tra Bousset-Gressmann (40 ss.) e G.F. Moore (*Judaism*) nel modo di rappresentare il giudaismo antico, i testi di Qumran sembrano accreditare maggiormente l'interpretazione di Bousset-Gressmann. Questo non deve certo sminuire il significato della tradizione rabbinica; occorre tuttavia essere consapevoli che essa fu sottoposta a numerose «censure», v. M. Smith: BJRL 40 (1957/58) 487. Sulla scissione dei farisei in hilleliti e šammaiti v. M. Hengel, *Zeloten*, 206 ss., cf. 89 ss.

«ellenistico».[1] Anche il confine con la diaspora era fluttuante e non può essere tracciato con una linea di demarcazione netta e definitiva; lo scambio reciproco, anche in campo teologico spirituale, sembra essere stato particolarmente vivace, tanto più che Gerusalemme, grazie all'energica politica degli Asmonei prima, di Erode poi, a partire dal II sec. a.C. era diventata centro religioso e spirituale del giudaismo mondiale, molto più ancora di quanto non lo fosse stata per il passato: Gerusalemme, in età ellenistico-romana, fu una «città internazionale», nella quale si incontravano i rappresentanti della diaspora di tutto il mondo (v. sopra, p. 139). La speculazione sapienziale alessandrina, che incontriamo per la prima volta in Aristobulo, ha evidenti origini palestinesi e trova un parallelo nella «ontologia della torà» sviluppata più tardi dai rabbi; per altro verso l'attesa escatologica a breve termine e la forza di irradiazione dell'apocalittica non possono essere circoscritte alla Palestina, ma devono avere svolto una parte importante anche nel giudaismo della diaspora (v. sotto, punto *d*).

c) Altro aspetto essenziale è l'accentuata componente *razionale*, che si lascia seguire da Qohelet sino all'essenismo e che ha nel pensiero sapienziale i suoi presupposti e il suo fondamento. Tuttavia anche a questo riguardo è evidente una certa discontinuità. Mentre in Qohelet la «sapienza» si fonda ancora esclusivamente sull'esperienza empirica e sulla tradizione, con la quale l'autore si confronta criticamente, nel Siracide compare pure l'autorità della Torà e degli scritti Profetici. Cuore dell'apocalittica hasidica, invece, è l'accoglimento di una rivelazione sovrannaturale, che pretende di essere intrinsecamente superiore sia alla sapienza tradizionale, conseguita attraverso una «rivelazione primordiale» e l'esperienza empirica,[2] sia al pensiero razionale dei greci. Presso gli esseni questo sapere diventa infine, attraverso «rivelazione», «conoscenza salvifica» in senso stretto, per la quale fonte essenziale è l'«esegesi ispirata». La tendenza insita in questo sviluppo si svolge parallela all'evolversi della religiosità nel mondo ellenistico, tutto proteso alla ricerca di

1. Cf. E. Grässer: ThR 30 (1964) 176: «l'alternativa 'ellenistico-palestinese' si è definitivamente mostrata del tutto fuorviante»; v. anche n. 4. Per la questione nel suo complesso v. sopra, pp. 222 ss.

2. H. Gese, RGG³ VI, 1575: questo non esclude isolate «rivelazioni speciali», come quella di *Giob.* 4,12-21, «anche se esse costituiscono solo delle eccezioni».

rivelazioni sovrannaturali, in uno sforzo che culminerà nella gnosi e nella diffusione delle religioni misteriche in età romana. Termini come «rivelare», «mistero» e «conoscenza» non hanno nell'apocalittica giudaica significato sostanzialmente diverso rispetto ai termini corrispondenti ricorrenti nella koinè religiosa d'età ellenistica.

d) Infine è molto verisimile che nel periodo compreso tra la sollevazione maccabaica e la distruzione di Gerusalemme la pietà del giudaismo palestinese sia stata improntata in misura rilevante dall'*attesa apocalittica di una fine imminente*; quest'ultima, poi, non può essere intesa schematicamente come una realtà unitaria, ma costituiva un fenomeno complesso e ricco di sfumature, nel quale salvezza nel presente e attesa di salvezza, dimensione temporale della speranza futura ed estensione spaziale delle sfere celesti non sono aspetti che si contrappongono e si escludono a vicenda, ma concezioni che coesistono una accanto all'altra. È questa una circostanza che deve essere tenuta in considerazione quando, ad esempio, si interpreta Paolo o l'epistola agli Ebrei. La grande importanza dell'apocalittica dipende dal fatto che essa costituì la controparte giudaica, fondata sulla visione storica veterotestamentaria, della mistica e delle religioni misteriche del mondo ellenistico. E importanza non trascurabile sembra aver avuto anche nel *primo movimento farisaico*, sul quale sfortunatamente siamo poco informati:

A sostegno di questa ipotesi militerebbero diversi dati di fatto: l'origine dei farisei dagli hasidim (v. sopra, pp. 363 s.), l'importante notizia trasmessaci da Giuseppe in *ant.* 17,43 ss., la loro irriducibile lotta contro Alessandro Janneo – il loro capo Šim'ôn b. Šeṭaḥ, potrà essere considerato altrettanto bene sia come figura profetica sia come un dotto[1] –, i numerosi passi escatologici messianici nelle preghiere giudaiche antiche e in *Tg. Jer. I*,[2] e anche il favore con cui l'ala sinistra šammaitica guardò al movimento zelota.[3] In-

1. Ios., *ant.* 13,288-299.372-383.400 ss. Su Šim'ôn b. Šeṭaḥ v. Schürer I, 279 s. 289 s. e la raccolta di leggende rabbiniche in K. Schlesinger, *Die Gesetzeslehrer*, 1936, 39-62. Su di lui come il possibile «profeta di menzogna» del *Documento di Damasco* (cf. CD 1,14 s.; 8,13; 19,26; 20,15) v. R. Meyer, *Tradition*, 63 s.

2. Preghiere giudaiche: v. P. Volz, *op. cit.*, 51 ss. Per il Targum palestinese v. *Tg. Jer. I* su *Gen.* 29,11 = Bill. IV, 877; su *Es.* 4,13; 6,18; 40,9-11 e su *Num.* 25,12 = Bill. IV, 463; su *Num.* 24,17 = Bill. III, 383c; cf. anche M. Hengel, *Zeloten*, 167.

3. M. Hengel, *op. cit.*, 89 ss. 204-211.293.340 s. Nella sua recensione: WZKM 58 (1952) 259 s. K. Schubert revoca in dubbio, a torto, l'importanza che ebbe per il fariseismo l'attesa escatologica apocalittica; bene invece R. Meyer, *op. cit.*, 55 ss. 69. Cf. anche M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 27. 62 s.

fine accogliendo questa ipotesi potrebbe spiegarsi nel modo più naturale perché la successiva tradizione rabbinica abbia conservato così poche notizie dall'età più antica: esse sarebbero state obliterate, in quanto contraddicevano lo scetticismo con il quale i maestri di età successiva, ammaestrati da amare esperienze, consideravano l'attesa messianica a breve termine. È possibile che questa escatologia farisaica, da intendere nel senso, ad esempio, di *Ps. Sal.* 17, avesse un orientamento nazionale politico e ancor più accentuato rispetto a quello della prima escatologia hasidica.

Sembra inoltre che l'apocalittica abbia esercitato il suo influsso anche nella *diaspora*; le *Sibille giudaiche* (a partire dal 140 a.C.) e il libro di *Enoc slavo* ne costituiscono una prova evidente; non è poi detto che le molte opere apocalittiche, conservateci in rielaborazioni cristiane o delle quali abbiamo per lo meno notizia grazie alle citazioni dei Padri della chiesa, come le diverse apocalissi di Baruc e di Esra, le apocalissi di Abramo, Elia, Mosè, Sedrac, Zaccaria e Sofonia, i testamenti di Adamo, Abramo, Isacco, Giobbe, le preghiere di Giuseppe, Janne e Jambre, Eldad e Modad, per fare solo alcuni esempi,[1] siano state composte tutte in Palestina. E anche se fossero state scritte originariamente in ebraico-aramaico, difficilmente si sarebbe affrontata la fatica di tradurle in greco, se non ci fosse stato per esse un diffuso interesse nella diaspora. Anche la predicazione missionaria del cristianesimo primitivo difficilmente sarebbe stata possibile, se nella diaspora non avesse trovato una corrispondente propensione ad accogliere messaggi apocalittici. Già nel 73 d.C. avvennero in Cirenaica tumulti e disordini suscitati dalle attese messianiche, e nella grande rivolta del 114-117 d.C., che coinvolse, con l'eccezione della Pentapoli, tutto il mondo giudaico di Egitto e di Cipro – l'antico dominio tolemaico –, i giudei, sotto la guida del loro pseudomessia Andreas Lucuas, procurarono ai romani notevoli difficoltà.[2] Non dobbiamo lasciarci fuorviare dal fatto che in Giuseppe, la cui esistenza dipendeva totalmente dal favore imperiale, e in Filone, fratello del Rothschild giudeo del tempo, il momento escatologico rimanga in ombra, per quanto non sia del tutto assente.[3] L'attesa escatologica a breve termine era cosa che

1. Schürer III, 357-369; P. Volz, *op. cit.*, 50 s.; D.S. Russell, *op. cit.*, 66.

2. Schürer I, 662-666; V. Tcherikover, CPJ I, 86-92 e i testi papiracei II, 225-260.

3. Philo, *virt.* 77 (M. 2,388); *praem. poen. passim* spec. 95 ss. 164 ss. (M. 2,423 s. 435 s.); *vit. Mos.* 2,288 (M. 2,179). Per Giuseppe v. M. Hengel, *Zeloten*, 245. A. Wlosok, *Laktanz*, AAH 2, 1960, 111 richiama l'attenzione sul fatto che «tradizioni dualistiche, speci-

riguardava principalmente i ceti inferiori del popolo, sui quali gravava tutto il peso di un'esistenza socialmente insicura. Difficilmente, inoltre, si potrebbe concepire la nascita di una apocalittica cristiana senza la precedente produzione apocalittica giudaica in lingua greca.

La circostanza che tanto al primo fariseismo quanto alla diaspora di lingua greca non fosse estranea un'intensa speranza escatologica, con il suo corrispondente quadro storico, potrebbe infine spiegare anche il fondamento apocalittico del pensiero paolino. La questione, oggi molto dibattuta, riguardante gli evidenti paralleli tra Paolo e la letteratura essena[1] è con ogni probabilità da ricondurre al fatto che essenismo e fariseismo, che per altro derivano entrambi dalla medesima radice hasidica, nonostante l'accanita rivalità che li divideva erano tuttavia tra loro relativamente vicini in tutta una serie di concezioni teologiche. La costellazione che si costituì con l'opposizione alla riforma ellenistica e con la sollevazione maccabaica determinò così, in sostanza, la situazione religiosa della Palestina come ancora si configura in età neotestamentaria, ed esercitò considerevole influsso anche sulla diaspora.

ficamente giudaiche, hanno in Filone maggiore risalto là dove l'autore si richiama al modo di sentire diffuso nella comunità».

1. La bibliografia sull'argomento è ricchissima: per un primo orientamento cf., ad es., K. G. Kuhn: ZThK 49 (1952) 200-222; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 1965, 145 ss. 217 ss. 228 ss.; J. Becker, *Das Heil Gottes*, 1964, *passim* e spec. 238-279. Se R. Bultmann nella sua discussione su A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930 giudica appropriata (Deutsche Literaturzeitung 3ª s., 2 [1931] 155) l'espressione «gnosi escatologica», usata dall'autore (*op. cit.*, 75), in modo ugualmente legittimo questa stessa espressione potrebbe essere riferita alla «teologia essena», e addirittura all'apocalittica hasidica a partire da Daniele. Anche per i *maśkîlîm* di *Dan.* 11 si trattava già di una conoscenza salvifica in vista delle sofferenze del tempo della fine.

4. L'*interpretatio Graeca* del giudaismo e il tentativo di riforma degli ellenisti a Gerusalemme

La questione dell'«incontro tra giudaismo e primo ellenismo» si presenta con una grande molteplicità di aspetti, tra loro molto differenti. Nel capitolo precedente essa è stata considerata dal punto di vista teologico della sapienza giudaica e della prima apocalittica; ora, a conclusione della nostra indagine, ci proponiamo di esaminarla dalla prospettiva dell'uomo greco, per arrivare quindi a comprendere in che modo «si concepissero» quegli «ellenisti» giudei che tra il 175 e il 164 a.C. cercarono di dissolvere completamente il giudaismo nella civiltà ellenistica, fallendo tuttavia nell'intento sia per le loro divisioni interne sia per l'insensatezza politica di cui diede prova Antioco IV.

1. *I giudei come filosofi nelle più antiche testimonianze greche*

Le prime testimonianze greche sui giudei, sino a Posidonio, ovvero sino al primo destarsi di sentimenti antisemiti[1] tra il II e il I sec. a.C., pur in tutta la varietà che le contraddistingue concordano nel dipingere i giudei come un popolo di «filosofi». È quindi evidente che l'«incontro» spirituale tra greci e giudei non riguardò solo il mondo giudaico, ma si attuò in entrambe le direzioni, e che i greci si accostarono con interesse a questo popolo, la cui religione presentava un carattere così spiccatamente «filosofico».[2]

1. Al riguardo v. I. Heinemann, PW Suppl. V, 3-43. Il più antico resoconto ostile ai giudei presenta una coloritura egiziana nazionalistica e risale a Manetone, v. FGrH 609 F 10 = Ios., *Ap.* 1,223-253, ancora all'inizio del III sec. a.C.; da questo autore dipendono scrittori di epoca successiva, come Cheremone e Apollonio Molone, all'inizio del I sec. a.C. In ambito seleucide una tendenza antisemita si riscontra solo a partire da Posidonio (v. *op. cit.*, 26 s. e 30 ss.). Per l'età successiva v. M. Simon, *Verus Israel*, 1948, 239-245 e Idem, «Post-Scriptum», 1964, 489 ss. (bibliografia).

2. A. Schlatter, GI[3], 28; W. Jaeger: JR 18 (1938) 127-143 = *Scripta minora* II, 1960, 169-

A questo proposito deve essere ricordato, prima di ogni altro, *Ecateo di Abdera*, che al tempo di Tolemeo I, presumibilmente ancora sullo scorcio del IV sec. a.C., scrisse un'opera sull'Egitto, dando del paese e della sua civiltà un'immagine idealizzata e utopistica; in questo suo scritto veniva a parlare anche dell'esodo dei giudei e dello stato sacerdotale fondato da Mosè.[1]

«Egli scelse tra i suoi gli uomini di più raffinata educazione e più capaci di fare da guida all'intera nazione, e fece di essi i sacerdoti». A questi egli affidò poi il servizio del tempio, l'amministrazione della giustizia e la «vigilanza» (φυλακή) sul modo in cui venivano osservate le leggi. «Per questo motivo mai, in nessun tempo, i giudei ebbero un re: la guida del popolo viene piuttosto affidata sempre a chi tra i sacerdoti è giudicato il migliore per saggezza e virtù» (τὴν δὲ τοῦ πλήθους προστασίαν δίδοσθαι διὰ παντὸς τῷ δοκοῦντι τῶν ἱερέων φρονήσει καὶ ἀρετῇ προέχειν). A questo danno il nome di sommo sacerdote, e lo considerano messaggero degli ordini di Dio» (ἄγγελον... τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων) (§§ 5. 6).

Ecateo rappresenta così lo stato giudaico come autentica «aristocrazia», nel senso dell'utopia platonica. I sacerdoti corrisponderebbero così ai perfetti «guardiani» o «reggitori», così come sono descritti nella *Repubblica* di Platone.[2] Dal momento che egli pone in risalto, nei giudei, anche l'ostilità nei confronti degli stranieri, lo zelo per le cose di guerra e la ripartizione della terra secondo giustizia, si potrebbe supporre che già pensasse a un confronto con la costituzione spartana, da Platone particolarmente apprezzata, così come esso, più tardi, trovò espressione nella leggenda della parentela tra giudei e spartani; tanto più che secondo Ecateo Danao e Cadmo, gli antenati degli spartani, sarebbero emigrati in Grecia proprio nel medesimo tempo in cui Mosè partì con i giudei alla volta della Palestina (F 6,2). Nonostante la sua attitudine razionali-

183 e Idem, *Diokles von Karystos*, 1938, 134-153; Y. Gutman, *The Beginnings* I, 1958; J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, 1972.

1. FGrH 264 F 6 = Diod. Sic. 40,3 (Reinach, 14 ss.); sulla figura di Ecateo v. F. Jacoby, PW VII, 2750 ss. Le sue informazioni derivano con ogni probabilità da giudei palestinesi emigrati in Egitto. Per la sua descrizione utopica dello stato giudaico v. W. Jaeger: JR 18 (1938) 136-143 e Idem, *Diokles*, 144-152; F. Jacoby, PW VII, 2765 s. Anche Y. Gutman, *op. cit.* I, 39-73 rileva il carattere ideale utopico della sua opera; lo contesta, ma a torto, F. Jacoby, *loc. cit.* e FGrH IIIa, commento a nr. 264, pp. 46 ss. Sulla caratterizzazione religioso-politica v. M.P. Nilsson, GGR² II, 285 s.; forse Ecateo si lascia qui influenzare, in una certa misura, dal modello spartano, da Platone particolarmente apprezzato; su spartani e giudei v. sopra, pp. 161 s.

2. Cf. *resp.* 414b; per la pietà dei guardiani 383c; 421a: φύλακες δὲ νόμων, cf. *leg.* 754d.

stica, educata alla scuola di Pirrone, di cui fu discepolo, mostra un atteggiamento decisamente favorevole nei confronti del modo in cui i giudei si rappresentavano la divinità, descrivendolo in termini corrispondenti all'ideale che era proprio della filosofia a partire dalla critica mossa al politeismo tradizionale da Senofane:

«Egli (Mosè) non fece alcuna immagine di dei, poiché non riteneva che la divinità avesse figura umana, ma era persuaso che unico dio e signore dell'universo fosse il cielo, che abbraccia la terra».

Ἄγαλμα δὲ θεῶν τὸ σύνολον οὐ κατεσκεύασε διὰ τὸ μὴ νομίζειν ἀνθρωπόμορφον εἶναι τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὅλων κύριον (§ 5).

Anche i frammenti di Ecateo conservatici da Giuseppe e di autenticità controversa ci offrono, attraverso la rappresentazione di singole figure di giudei, l'immagine di una religiosità pura e illuminata, scevra da ogni forma di pregiudizio o superstizione e salda nella sua fede monoteistica.[1] Non molto tempo dopo incontriamo il più insigne discepolo di Aristotele, *Teofrasto*, che nella sua opera *Sulla devozione* – con ogni probabilità dipendente da Ecateo – designa i giudei espressamente come «filosofi»:[2]

«Lungo tutto questo tempo essi conversano tra loro – poiché sono una stirpe di filosofi – intorno alla divinità, di notte contemplano le stelle, levano lo sguardo verso di esse e le invocano come divinità nelle loro preghiere».

κατὰ δὲ πάντα τοῦτον τὸν χρόνον, ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες, περὶ τοῦ θείου μὲν ἀλλήλοις λαλοῦσι. τῆς δὲ νυκτὸς τῶν ἄστρων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, βλέποντες εἰς αὐτὰ καὶ διὰ τῶν εὐχῶν θεοκλυτοῦντες.

Troviamo qui, come in Ecateo, l'idea che i giudei venerassero il cielo come dio supremo, una concezione particolarmente significativa proprio per la filosofia aristotelica, che considerava la sfera delle stelle fisse espressione di perfezione divina (v. sopra, pp. 482 s.).

1. V. *Ap.* 1,186-189: l'avvedutezza e la sagacia del sommo sacerdote «Ezechia» (v. sopra, pp. 122 s.); 1,200-205: l'arciere giudeo Mᶜšullam, libero da ogni forma di superstizione. Per la questione dell'autenticità v. F. Jacoby, *op. cit.*, 66 s. e B. Schaller: ZNW 54 (1963) 20 ss.

2. FGrH 737 F 6 = Reinach, 8; al riguardo v. W. Jaeger: JR 18 (1938) 131 ss. e Idem, *Diokles*, 134 ss. J. Bernays, *Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit*, 1866, 109 ss., l'autentico scopritore di questa «fonte», riteneva il passo la più antica testimonianza greca a noi nota sui giudei; W. Jaeger ha mostrato come assai verisimilmente Teofrasto dipenda qui dagli Αἰγυπτιακά di Ecateo. Accolgono l'ipotesi O. Regenbogen, PW Suppl. VII, 1515 e Y. Gutman, *op. cit.* I, 74 ss. Contrari invece A.D. Nock, *Essays on Religion* II, 1972, 601 s. e M. Stern: Kirjath Sepher 46 (1970/71) 99.

È verisimile che questa interpretazione della fede giudaica in Dio risalisse alla designazione del dio dei giudei come «dio del cielo», particolarmente diffusa in età persiana. Tale interpretazione si radicò profondamente nei resoconti antichi sui giudei, e sopravvisse sino ai poeti satirici romani.[1] Secondo Bidez-Cumont, Ecateo e Teofrasto dipenderebbero a loro volta da Democrito; ma l'ipotesi è estremamente fragile, dal momento che non abbiamo alcun indizio che lasci supporre l'esistenza di una qualche testimonianza di Democrito riguardo ai giudei.[2]

Del tutto indipendente da questa linea di tradizione è, poco più tardi, la notizia che ci ha lasciato *Megastene*, tra il 304/303 e il 292 a.C. ambasciatore di Seleuco I Nicatore in India, nei suoi *Indica*:[3]

«Tutto quanto gli antichi hanno insegnato sulla natura viene detto anche dai filosofi al di fuori della Grecia, in India dai bramini, in Siria dai cosiddetti giudei».

ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ'Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων.

Poiché Megastene espone in modo particolareggiato la «filosofia» dei bramini e qui ancora la loro dottrina riguardante la nascita del mondo e la natura, dando al tutto una coloritura stoicheggiante, si potrebbe supporre che egli conoscesse anche certe dottrine fon-

1. W. Jaeger, *Diokles*, 147; Idem: JR 18 (1938) 133: egli rileva la stretta connessione di queste concezioni con la filosofia naturalistica greca, con Anassimandro, Senofane, Democrito e Aristotele. Cf. anche M.P. Nilsson, GGR² I, 839 ss.; II, 253 ss. e Idem: HThR 33 (1940) 11 ss. = *Opuscula selecta* III, 1960, 36 ss. Per il «dio del cielo» v. sotto, pp. 608 nn. 1-3. 609 nn. 1-2. Per l'adorazione del «cielo» da parte dei giudei v. Strabo (sotto, p. 526 n. 1), da Posidonio; Petr. fr. 37 (Reinach, 266) e Iuv. 6,545 e 14,97 (Reinach, 292); v. sotto, pp. 543 n. 1 e 607 n. 2.

2. Bidez-Cumont, *op. cit.* I, 240-242; il resoconto di Ecateo e di Teofrasto sui giudei è tuttavia troppo favorevole, perché possa essere posto in relazione con la concezione democritea, secondo la quale la religione deriverebbe dal timore degli uomini; in ogni caso il testo democriteo che più si avvicinerebbe sarebbe il fr. 30 (Diels II, 151), con il giudizio positivo sul culto divino dei più antichi sapienti. Cf. il giudizio di Filone di Biblo su Ecateo e sui giudei, FGrH 790 F 9 = Orig., *Cels.* 1,15. Bidez-Cumont non considerano lo sfondo politico dell'attività letteraria di Ecateo.

3. FGrH 737 F 8 = Clem. Al., *strom.* 1,72,5 (Reinach, 13); al riguardo v. W. Jaeger: JR 18 (1938) 132 n. 14 e Idem, *Diokles*, 141 s., nonché Y. Gutman, *op. cit.* I, 89 ss. Su Megastene in generale v. O. Stein, PW XV, 231 ss.; sulla sua interpretazione stoica della «filosofia» indiana 259 ss., spec. 262. Cf. inoltre Diog. Laert. 1,9, sulla comune origine di giudei e bramini dai *magoi*.

damentali dei giudei e le interpretasse in modo simile. Da lui dipende un altro scolaro di Aristotele, *Clearco di Soli*, che in un resoconto – sicuramente inventato – descrive l'incontro di Aristotele con un «sapiente» giudeo in Asia Minore; lo stesso Aristotele, poi, riferisce quanto segue:

«Sarebbe troppo lungo riferire tutto, ma quanto vi era in quell'uomo di meraviglioso (θαυμασιότητα), quanto 'amore per la sapienza' (φιλοσοφίαν) egli mostrava, merita di essere ricordato. Potrà forse sembrare che io ti... racconti cose straordinarie, simili a sogni (θαυμαστὸν ὀνείροις ἴσα) ... Quell'uomo di stirpe era un giudeo, proveniente dalla Celesiria. Costoro sono discendenti dei filosofi indiani (ἀπόγονοι τῶν ἐν Ἰνδοῖς φιλοσόφων).

Presso gli indiani, a quanto si dice, i filosofi sono chiamati Calani, ma in Siria, dal nome del luogo, giudei. La regione che essi abitano si chiama infatti Giudea (v. sopra, p. 60). Il nome delle loro città è davvero singolare: Hierusaleme... Quest'uomo, dunque, intratteneva relazioni amichevoli con molti e viaggiava dall'interno del paese verso la costa. Egli era greco, non solo di lingua, ma anche di animo. Poiché, mentre noi soggiornavamo in Asia, visitò gli stessi luoghi, si incontrò con noi e con alcuni altri uomini di studio, e volle saggiare il loro sapere (πειρώμενος αὐτῶν τῆς σοφίας). Ma, poiché aveva frequentato molti uomini istruiti, fu lui, piuttosto, che diede dimostrazione del suo sapere». Sino a qui il testo di Clearco; Giuseppe, che ci ha conservato il passo, prosegue: «Questo, secondo Clearco, disse Aristotele, che riferì inoltre della grande e meravigliosa fermezza di quel giudeo nella sua condotta di vita e della sua temperanza» (πολλὴν καὶ θαυμάσιον καρτερίαν τοῦ Ἰουδαίου ἀνδρὸς ἐν τῇ διαίτῃ καὶ σωφροσύνην διεξιών).[1]

Poiché Clearco nella sua opera *Sul sonno* trattava principalmente di fenomeni «parapsicologici», che dovrebbero dimostrare l'indipendenza dell'anima nei confronti del corpo, H. Lewy suggerì l'ipotesi che il giudeo la cui sapienza è così entusiasticamente elogiata dall'Aristotele di Clearco, fosse da identificare con quel taumaturgo, di cui Clearco, come sappiamo da altre testimonianze, dava parimenti ragguaglio nella sua opera, che, servendosi delle virtù

1. In Ios., *Ap.* 1,176-182 (citati qui 177-182), da un'opera di Clearco Περὶ ὕπνου, in forma dialogica. Al riguardo v. W. Jaeger: JR 18 (1938) 130 ss. e Idem, *Diokles*, 138 ss.; per una esposizione più particolareggiata v. H. Lewy: HThR 31 (1938) 205-235. È presumibile che in ambiente peripatetico si pensasse che i giudei fossero una sorta di dotta casta sacerdotale in Siria, alla stregua dei bramini in India. Clearco, probabilmente, dipende dagli Ἰνδικά di Megastene, composti intorno al 290 a.C., allo stesso modo in cui Teofrasto dagli Αἰγυπτιακά di Ecateo; contatti personale avuti con giudei hanno poi completato il quadro; al riguardo v. anche Y. Gutman, *op. cit.* 1, 91 ss. Clearco, che era stato ancora scolaro diretto di Aristotele, aveva però tendenze platonizzanti: v. W. Kroll, PW XI, 580 ss. Diversamente L. Robert, CRAI, 1968, 447-454.

magiche di una bacchetta, avrebbe fatto uscire l'anima dal corpo di un fanciullo, per poi farvela rientrare; non avrebbe avuto inoltre bisogno di sonno, e si sarebbe nutrito esclusivamente di raggi solari. Non essendo credibile che un giudeo vissuto nella seconda metà del IV sec. a.C. fosse capace di esibirsi in tali pratiche magiche, il resoconto, secondo Lewy, sarebbe solo frutto di fantasia.[1] Ora, a fronte delle svariate cose mirabolanti che Clearco riferisce nel suo trattato, rimane dubbio se il giudeo in questione sia da identificare proprio con questo ipnotizzatore; è tuttavia verisimile che anch'egli, in ogni caso, possedesse facoltà «sovrannaturali», che conoscesse forse l'arte di interpretare i sogni, che centocinquant'anni più tardi Posidonio attribuì espressamente ai giudei. Certo è pure che ci troviamo qui di fronte a un ben collaudato *topos* della letteratura ellenistica: l'incontro di un filosofo greco con un «filosofo barbaro», con quest'ultimo che si mostra superiore al collega greco. Così un altro scolaro di Aristotele, Aristosseno di Taranto, che fra le altre cose affermò essere stato Pitagora un discepolo di Zoroastro, fece incontrare ad Atene Socrate con un sapiente indiano, che gli era di gran lunga superiore grazie alla sua conoscenza di cose divine. Proprio questi, del resto, furono i presupposti da cui, più tardi, prese le mosse la riscossa delle religioni orientali.[2] Che tuttavia nella prima metà del III sec. a.C., al tempo cioè in cui Clearco componeva il suo trattato, fosse ben possibile che esistessero taumaturghi giudei, possiamo inferirlo dalla *Preghiera di Nabonide*, dai racconti di Daniele e dall'opera di Artapano, composta al più tardi cent'anni dopo (v. sopra, p. 197 n. 3). H. Lewy trascura il fatto che – a parte l'assurda notizia riguardante i Calani indiani, una fantasiosa elaborazione delle affermazioni di Megastene – il resoconto di Clearco contiene elementi meritevoli di attenta considerazione, come il nome di Gerusalemme, riportato nella sua forma ebraica, e non in quella altrimenti solita di Hierosolyma, e il nome della provincia di Giudea, tutte informazioni che presuppongono l'incontro del nostro autore con un palestinese. Perché mai, poi, Clearco non potrebbe aver conosciuto un taumaturgo giudeo originario della Palestina, che avrebbe poi introdotto nel suo trattato come interlocutore di Aristotele?

1. H. Lewy, *op. cit.*, 209 ss. 222 ss.; cf. già A. v. Gutschmid, *Kleine Schriften* IV, 1893, 587 s.
2. H. Lewy, *op. cit.*, 218 ss.: Eus., *praep. ev.* 11,3,8, ed. Mras, GCS VIII, 2,9.

Ancora nel corso del III sec. a.C., il biografo alessandrino *Ermippo*, che pretendeva anch'egli di essere «peripatetico» (v. sopra, pp. 335 s.), affermò che Pitagora avrebbe «copiato le opinioni dei giudei e dei traci, attribuendole a se stesso» (τὰς Ἰουδαίων καὶ Θρᾳκῶν δόξας μιμούμενος καὶ μεταφέρων εἰς ἑαυτόν), un'interpretazione che non solo fu di buon grado accolta dai giudei alessandrini, ma venne anche ulteriormente propagata da autori greci.[1] Solo la sollevazione maccabaica e i risentimenti reciproci che essa suscitò nell'una e nell'altra parte, così come il nascente antisemitismo alessandrino, che prese a manifestarsi nella seconda metà del II sec. a.C. – una reazione alla posizione di potere che i giudei detenevano in campo politico e militare nell'Egitto tolemaico, a partire dal Filometore – posero fine a questa serie di resoconti favorevoli sui giudei.

Ciò nondimeno ancora il siro *Posidonio* di Apamea (135-50 a.C.) manifesta sincera ammirazione per il fondatore della religione giudaica e per l'autentica e originaria dottrina di Mosè. Il suo resoconto, come hanno mostrato, indipendentemente uno dall'altro, E. Norden e I. Heinemann, sulla scorta di Th. Reinach, R. Reitzenstein e J. Geffcken, si ritrova in Strabone,[2] un'ipotesi, tuttavia, contro la quale, ancora di recente, si è levata qualche obiezione.

Secondo questo resoconto Mosè, un sacerdote egiziano, disapprovando le istituzioni religiose del proprio paese, sarebbe emigrato in Giudea, accompagnato da un folto stuolo di suoi seguaci; egli pensava infatti «che gli egiziani fossero stolti a rappresentare la divinità in forma di animali feroci o domestici, e così i libici; e che in errore fossero pure i greci, che effigiavano i loro dei in figura umana. Riteneva infatti che Dio altro non fosse che quell'essere che abbraccia noi tutti, la terra e il mare, e che chiamiamo cielo, mondo e natura (εἷς γὰρ ἓν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύ-

1. Al riguardo v. sopra, p. 502 n. 4. L'opinione di Ermippo sembra risentire l'influsso di certe antiche *halakot* palestinesi: v. S. Safrai: JJSt 16 (1965) 31 n. 73, che rimanda a S. Lieberman.

2. Th. Reinach, 89; R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, 1901, 77 n. 2; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, 1907, XI n. 5; con maggiore ampiezza I. Heinemann: MGWJ 63 (1919) 113-121; E. Norden, *Jahve und Moses in hellenistischer Theologie*, Festgabe f. A. v. Harnack, 1921, 292-298 e K. Reinhardt, *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, Orient und Antike, 6, 1928, 5-34: «Mosè come fondatore primordiale», cf. anche PW XXII, 638 s. Cf. F. Jacoby, FGrH II C, commento pp. 196 ss.; I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften* II, 1928, 72 ss. Una mediazione tenta A.D. Nock, *Essays on Religion* II, 72 ss. in polemica con W. Aly, *Strabonis Geographica* IV, 191 ss.; critico J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, 1972, 44 ss.

σιν). Quale persona ragionevole potrebbe dunque prendersi l'ardire di rappresentare questo essere divino con un'immagine modellata a somiglianza di una qualsiasi delle creature che ci circondano? È d'uopo invece tralasciare ogni fabbricazione di immagini divine, delimitare un recinto sacro e qui, in un degno luogo di culto, officiare il servizio divino senza immagine alcuna. E bisognerebbe praticare anche l'incubazione sacra, in questo santuario, per il bene e il vantaggio propri... e degli altri. Coloro che vivono santamente e secondo giustizia dovrebbero sempre aspettarsi da Dio dei benefici, sotto forma di doni o di segni premonitori, gli altri invece no». Segue quindi la descrizione della fondazione di Gerusalemme da parte di Mosè, tra le montagne della Giudea. Rinunciando alla violenza esercitata con armi e istituendo un servizio divino semplice ma decoroso – un'evidente frecciata polemica contro la politica violenta e sopraffattrice degli Asmonei – questi guadagna a sé anche gli abitanti dei luoghi circonvicini. «I suoi successori, uomini giusti e veramente timorati di Dio, si attennero per qualche tempo ai medesimi principi. Ma in seguito giunsero alla dignità sacerdotale dapprima uomini superstiziosi (δεισιδαιμόνων, v. sotto, p. 531 n. 3), poi dispotici e avidi di potere. Dalla superstizione derivarono pratiche quali l'astensione da certi alimenti... la circoncisione per i maschi e l'escissione per le femmine, e altre costumanze del genere; i governi dispotici portarono alla rapina e al brigantaggio. Infatti alcuni si ribellarono e devastarono le terre, quelle del proprio paese e quelle dei popoli confinanti; altri, rimasti fedeli partigiani dei loro padroni, si diedero a saccheggiare i beni altrui e sottomisero gran parte della Siria e della Fenicia».[1]

L'ultima parte del resoconto allude in modo palese alle lotte interne che agitarono il giudaismo in seguito al tentativo di riforma ellenistica, alla susseguente sollevazione maccabaica e alla politica espansionistica degli Asmonei. Singolare è che l'origine di un'«apostasia» interna al giudaismo sia ricondotta a una successiva introduzione di costumanze superstiziose, quali divieti alimentari e circoncisione. Forse questo particolare corrisponde – come già suppose E. Bickermann – alle vedute dei riformatori radicali a Gerusalemme dopo il 175 a.C.: questi, infatti, pensavano che la legislazione di Mosè, originariamente buona, fosse stata poi alterata e corrotta da successive aggiunte di carattere «superstizioso»:[2] «Ogni comanda-

1. Strabo 16,2,35-37 (C 760/61) = FGrH 87 F 70 (Reinach, 99 ss.). Trad., con lievi modificazioni, secondo E. Norden, *op. cit.*, 292 s.

2. Strabo 16,2,38; per la questione nel suo complesso v. E. Bickermann, GM, 130. L'obiezione mossa da I. Heinemann: MGWJ 82 (1938) 156, secondo cui la teoria della decadenza si sarebbe formata solo dopo la sollevazione maccabaica, con Posidonio, appare poco fondata: tale teoria è verisimilmente più antica e deriva probabilmente da concezioni stoiche, v. M. Pohlenz, *op. cit.* 1, 42, ovvero dall'idea dell'età dell'oro, così come essa è

mento è ambiguo: o proviene dagli dei o proviene dagli uomini». Di certo Posidonio ancora ben sapeva che il tentativo di riforma aveva portato solo rovina e sciagura al territorio giudaico e a quello confinante;[1] ma questa teoria, per altro verso, si attagliava perfettamente alle sue idee – che esponeva proprio traendo spunto dal ragguaglio sui giudei – intorno alla virtù dei legislatori e fondatori del tempo antico e alla successiva decadenza morale: «Questa è infatti legge di natura, ed è comune ai greci e ai barbari».[2] Sorprendente è pure la sua esposizione della dottrina giudaica relativa alla divinità, per la quale è verisimile che dipenda a sua volta da Ecateo di Abdera. Tuttavia egli amplia la descrizione della sua fonte riguardo all'adorazione «del cielo, che abbraccia la terra» (v. sopra, p. 521), formulandola in termini stoici, ed è possibile che sullo sfondo dell'immagine di Dio da lui delineata stia la rappresentazione sirofenicia di Ba'al-Šāmēm (v. sotto, pp. 605 s.). La concezione di Dio del legislatore giudaico e quella dei filosofi sono per lui la stessa cosa: «Il dio di Mosè è il dio di Posidonio».[3] Tutto questo intreccio di corrispondenze e di richiami spiega, in parte, perché questo filosofo, avverso al giudaismo dei suoi tempi, poté, ora indirettamente, ora ancor più direttamente, attraverso la diatriba, esercitare un influsso così profondo sulla «filosofia della religione» della diaspora giudaica.[4] Anche *Varrone* (116-27 a.C.) dipende, per quan-

formulata dai filosofi peripatetici Teofrasto e Dicearco, v. O. Regenbogen, PW Suppl. VII, 1514 (con bibliografia). Nella sua sostanza la teoria si ritrova già in Esiodo. Cf. anche sotto, p. 614.

1. Strabo 16,2,37: οἱ μὲν γὰρ ἀφιστάμενοι τὴν χώραν ἐκάκουν καὶ αὐτὴν καὶ τὴν γειτνιῶσαν. I «ribelli» sono, a nostro avviso, i seguaci del partito riformatore giudaico, e il passo, nel suo complesso, è un'allusione alla «guerra civile» giudaica, nella quale del resto i «riformatori» poterono contare su consistenti aiuti da parte dei seleucidi, dal 167 a.C. sino alla conquista dell'Akra, nel 141. Tali «ribelli», tuttavia, furono in seguito giudicati negativamente anche da parte seleucide, come si evince appunto da Posidonio; cf. sotto, pp. 588 s. Che Posidonio condannasse duramente la politica espansionistica maccabaica si ricava da Diod. Sic. 44, fr. 1 = FGrH 87 F 109 = Reinach, 56 ss.

2. Strabo 16,2,38, al riguardo v. G. Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios*, 1918, 51 ss. e spec. K. Reinhardt, *Poseidonios über Ursprung*, 16 ss. 56 s. Per la concezione di dio in Posidonio v. anche I. Heinemann, *Poseidonios* II, 431 ss. Una concezione di dio molto simile si riscontra nel romanzo di Giambulo, v. sopra, p. 236 n. 3, presso gli indigeni dell'isola beata nell'Oceano Indiano: Diod. Sic. 2,59,2: σέβονται δὲ θεοὺς τὸ περιέχον πάντα καὶ ἥλιον καὶ καθόλου πάντα τὰ οὐράνια. 3. K. Reinhardt, *op. cit.*, 14.

4. Sull'influsso esercitato da Posidonio sulla *Sapientia Salomonis* e su Filone v. I. Heinemann, *op. cit.* I, 136 ss. (*Sap.*) e 1, 70. 73 n. 3. 133; II, 286 s. 433 s. 471 s.; v. anche Idem, *Philons griechische und jüdische Bildung*, ²1962, 592 (indice). Per il discorso dell'Areo-

to concerne il Dio di Mosè, dal resoconto di Posidonio. Indicazioni al riguardo si possono trarre da Agostino – e in un caso da Giovanni Lido:

Varro... deum Iudaeorum Iovem putavit, nihil interesse censens quo nomine nuncupetur, dum eadem res intellegatur. Agostino completa questa affermazione: *nos autem Iovem colimus, de quo ait Maro: «Iovis omnia plena»* (*ecl.* 3,60). *Id est omnia vivificantem spiritum. Merito ergo et Varro Iovem opinatus est coli a Iudaeis, quia dicit per prophetam: «coelum et terram ego impleo»* (*Ger.* 23,24).[1]

Che Agostino abbia potuto raccordare la citazione di Geremia e quella di Virgilio, quest'ultima modellata sui famosi versi iniziali dei *Fenomeni* di Arato, all'asserzione di Varrone riguardo al dio dei giudei mostra come tra certe concezioni di Dio veterotestamentario-giudaiche e dottrine stoiche sussistessero punti di tangenza, che resero occasionalmente possibili tanto una stoicizzazione dell'idea giudaica di Dio, quanto una giudaizzazione di quella stoica (v. sopra, pp. 304 s.). Varrone conosceva – probabilmente per il tramite di Posidonio – anche il nome giudaico di Dio, Iao: esso sarebbe menzionato negli «scritti segreti dei caldei», vale a dire nella letteratura magica sincretistica giudaica: da ciò si inferisce che questo nome doveva essere già noto nel suo significato magico all'inizio del I sec. a.C.[2] Infine, al pari di Ecateo e di Posidonio, Varrone lodava l'assenza di immagini nel culto divino dei giudei:

pago v. E. Norden, *Agnostos Theos*, ⁴1956, 20 ss.; M. Pohlenz: ZNW 42 (1949) 82 ss. e Idem, *Stoa* I, 403 s.; v. anche la recente rassegna bibliografica di J. Lebram: ZNW 55 (1964) 221 n. 1.

1. Aug., *de consensu evangelist.* 1,22,30 e 23,31, PL 34, 1055 s. = Varro, fr. 1, 58b, ed. Agahd: JbPhil Suppl. 24 (1898) 163; v. E. Norden, Festgabe Harnack, 298 ss. e Idem, *Agnostos Theos*, 61. Cf. A.D. Nock, *Essays on Religion* II, 861 s. e sotto, p. 533.

2. Io. Lyd., *de mens.* 4,53 (ed. Wünsch, 109 s.); al riguardo v. E. Norden, *Agnostos Theos*, 58 ss. Anche secondo Diodoro 1,94 (Reinach, 70) Mosè avrebbe ricevuto le leggi dal dio Iao. Anche in questo caso K. Reinhardt, *op. cit.*, 58 s. ed E. Norden, Festgabe Harnack, 300, suppongono una dipendenza da Posidonio, che a sua volta deriverebbe forse da Ecateo. Per la conoscenza del nome divino Iao in ambito ellenistico, e soprattutto nei papiri magici, v. Ganschinietz, PW IX, 698-721; A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens*, 1937, 37-45; O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* I, 1962, 150-171 e E.R. Goodenough, *Symbols* II, 192 s. Nella grotta 4Q sono stati rinvenuti frammenti di un manoscritto greco del Levitico, nella traduzione dei LXX, risalente probabilmente al I sec. a.C., con il nome divino IAΩ, v. O. Eissfeldt, *Einl.*³, 960. In questo modo si spiega facilmente la diffusione di questo nome anche in ambienti non giudaici.

dicit etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. «Quod si adhuc, inquit, mansisset, castius dii obseruarentur». Cui sententiae suae testem adhibet inter cetera etiam gentem Iudaeam.[1]

Presumibilmente alla prima metà del I sec. d.C. risale lo scritto Περὶ ὕψους il cui autore, un retore a noi ignoto, probabilmente discepolo del palestinese Teodoro di Gadara (fiorito intorno al 30 a.C.), si esprime in termini molto favorevoli riguardo al «legislatore dei giudei» (θεσμοθέτης):

«Uomo non dappoco, dal momento che seppe in modo degno comprendere ed esprimere la potenza divina, scrisse, proprio in capo alle sue leggi: 'Dio disse'; ma che cosa? 'Sia la luce, e la luce fu; sia la terra, e la terra fu'».

Con questo passo l'autore colloca Mosè, colui al quale Dio consegnò le leggi, nel mezzo di tutta una serie di citazioni omeriche; addirittura, anzi, lo pone sopra Omero, poiché – contrariamente alla teomachia omerica – rappresentò l'operato divino in modo conforme alla sua dignità.[2] Circa cent'anni più tardi la speculazione ermetica fuse il racconto biblico della creazione con la filosofia platonica.[3]

2. *L'identificazione del Dio giudaico con divinità greche*

Questi giudizi favorevoli che troviamo espressi sul conto dei giudei proprio nelle testimonianze più antiche, in modo particolare l'equiparazione dell'idea giudaica di Dio al monoteismo filosofico, quale fu ad esempio quello della Stoa, racchiudevano tuttavia in sé anche delle insidie. Se la separatezza dei giudei nei confronti dei popoli stranieri già a un Ecateo, a un Manetone, a un Posidonio era apparsa come qualcosa di insolito e particolare, per divenire in epo-

1. Aug., *civ. D.* 4,31 = Varro, fr. 1, 59, ed. Agahd, *op. cit.*, 164; cf. E. Norden, Festgabe Harnack, 298.

2. Ps. Long., *sublim.* 9,9; al riguardo cf. Schürer III, 631, secondo il quale la citazione deriverebbe dallo scritto omonimo di Cecilio di Calacte, retore di presunta fede giudaica e bersaglio polemico dell'anonimo. Questa ipotesi, tuttavia, è poco verisimile. Per la dipendenza del nostro autore da Teodoro di Gadara, per il quale è stata pure supposta una formazione culturale in parte giudaica, v. Aulitzky, PW XIII, 1415 ss. E. Norden, *Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen*, AAB Kl. f. Spr. 1, 1954 suppone che l'anonimo conoscesse personalmente Filone. Cf. W. Bühler, *Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen*, 1964, 34 s., che sottolinea come la designazione di Mosè quale θεσμοθέτης intenda richiamare l'origine divina della legge.

3. C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 99-242; Idem, *The Fourth Gospel*, 32 s. 38.

ca successiva un ricorrente motivo di scandalo,[1] allo stesso modo dovette apparire ai greci segno di bizzarria e presunzione anche l'esclusivismo dell'idea giudaica di Dio. I greci – come mostra la *interpretatio Graeca* di divinità straniere – erano sempre stati pronti ad accogliere forme straniere del divino nel loro pantheon, e con il mondo divino della Palestina non fecero certo eccezione: per lo più i nuovi dominatori assegnarono nomi greci agli antichi dei semitici;[2] più raramente tributarono ad essi gli onori dovuti venerando-

1. Per Ecateo v. FGrH 264 F 6, 4 = Diod. Sic. 40,3 (Reinach, 17), v. sopra, pp. 55 s. e pp. 520 s.; cf. Manetone (prima metà del III sec. a.C.) in Ios., *Ap.* 1,239; inoltre l'atteggiamento antigiudaico dei consiglieri di Antioco VII Sidete nel resoconto di Posidonio, FGrH 87 F 109, in Diod. Sic. 34, fr. 1 (Reinach, 56); Apollonio Molone (prima metà del I sec. a.C.) in Ios., *Ap.* 2,148: ἀθέους καὶ μισανθρώπους, cf. 2,258; Lisimaco di Alessandria (I sec. a.C.?) in Ios., *Ap.* 1,309; Apione (prima metà del I sec. d.C.) in Ios., *Ap.* 2,121; Tacito, *hist.* 5,5: *adversus omnes alios hostile odium*. Altre testimonianze in I. Heinemann, PW Suppl. V, 20, cf. Idem: MGWJ 82 (1938) 166 e F.M.T. de Liagre Böhl, *Opera minora*, 1953, 117 ss. La diversità dei giudei e la loro ostilità nei confronti degli stranieri appaiono anche in *Est.* 3,8 e nelle aggiunte greche (v. sopra, pp. 218 s.): 3,13d-e (B 4 s.), cf. *3 Macc.* 3,24; al riguardo v. E. Bi(c)kerman(n): PAAJR 20 (1951) 127. Per la questione nel suo complesso v. anche sopra, pp. 311 s., e sotto, pp. 612 s. 624.

2. Questo vale già per l'età prima di Alessandro: v. Hdt. 1,105: l'Astarte di Ascalona come *Afrodite Urania*, e, inoltre, l'interessante iscrizione di un ascalonita a Delo, come ringraziamento per essere stato salvato dai pirati, pubblicata da Clermont-Ganneau, CRAI, 1909, 308 = ZDPV 36 (1913) 233: Ἀστάρτηι Παλαιστίνηι Ἀφροδίτηι Οὐρανίαι. Il Baal del Carmelo appare già nello Ps. Scilace, prima del 345 a.C., come *Zeus*: (Κάρμελος) ὄρος ἱερὸν Διός, v. C. Müller, GGM 1, 79 e K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels*, 1964, 197. 203. Più tardi venne identificato con lo Zeus di Eliopoli-Baalbek: v. sotto, p. 602 n. 2. Il Baal del Tabor fu venerato come *Zeus Atabyrios*, molto prima di Alessandro, a Rodi, in Sicilia e in Crimea, v. O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 1963, 29-54 (32 s.). Dopo Alessandro questa tendenza diventa generale. L'idumeo Kos e il fenicio Rešeph si trasformarono in *Apollo*, e forse è proprio questo il motivo per cui il culto di Apollo era così diffuso a Marisa, Adora (v. sopra, pp. 142 s.) e in molte località della pianura costiera, v. Schürer II, 5 ss. 31. 35 s. 133; S.A. Cook, *Religion*, 113 s. 129. 203 ss. Gli stessi mercenari idumei in Egitto veneravano lì il loro dio Kos come Apollo, v. OGIS 737 e F. Zukker, AAB 6, 1937 (1938), 15. Anche il culto di *Eracle* (indubbiamente favorito dall'antica identificazione del dio con il tirio Melkart) ebbe larga diffusione in Palestina, v. Schürer II, 31. 35. 39 ss.; S.A. Cook, *op. cit.*, 69. 135 ss. 168 s.; cf. C.N. Johns: QDAP 2 (1933) 45. Particolarmente importante fu questo culto a Gaza e ad Akko-Tolemaide (v. Schürer II, 56 s.: leggende di fondazione), così come a Rabbat Ammon - Filadelfia, dove forse era stanziata una colonia tiria (v. sopra, p. 110 n. 1), v. F.M. Abel: RB n.s. 5 (1908) 568-577 e Idem, HP I, 58; cf. Clermont-Ganneau: RAO 8 (1924) 121-125 e S.A. Cook, *op. cit.*, 165. Grande importanza ebbe pure *Dioniso*, ed è possibile che il suo culto sia stato imposto dai Tolemei, che da questo dio ripetevano la loro origine; v. Schürer II, 35. 38. 44 s. 55. 56; S.A. Cook, *op. cit.*, 194 ss. Specialmente Scitopoli-Nysa e Damasco erano legate a Dioniso, per via di particolari leggende di fondazione. Fra le altre cose si può ancora ricordare che il dio nabateo Dusares fu identificato con Dioniso, v. sotto, p. 610 n. 2. Per la questione nel suo complesso v. Schürer II, 27-47; S.A. Cook, *op. cit.*, *passim*, spec. 153-225;

li nella loro identità originaria.[1] Ma anche laddove, in virtù di un pensiero filosoficamente educato, si seppe superare l'ingenua religione naturale politeistica del popolo minuto e si guardò con benevola attenzione al culto dei giudei, «spirituale» e aniconico, non si ebbe tuttavia comprensione alcuna per l'assolutezza con cui questa religione, rifiutando qualsiasi altra forma di religiosità, era radicata nella legge, in un indissolubile legame con il proprio popolo e la sua storia. Secondo Giuseppe, *Ap.* 2,258, il retore Apollonio Molone (ambasciatore rodiese a Roma l'anno 81 a.C.) accusava i giudei «di non accogliere tra loro coloro che avevano già acquisito altre credenze su Dio» (ὅτι μὴ παραδεχόμεθα τοὺς ἄλλαις προκατειλημμένους δόξαις περὶ θεοῦ).[2] Per questo motivo, prima della diffusione del cristianesimo, non ci fu mai da parte di non giudei un vivo ed effettivo interessamento per la storia ebraica esposta nei Settanta; piuttosto era sempre in agguato l'accusa di superstizione,[3] e storia e legge dei giudei furono presentate con le peggiori deformazioni anche da storici di alto livello e provvisti di spirito critico, come ad esempio Tacito.[4] Anche Posidonio mostrò chiaramente di respingere come mera superstizione la religione giudaica praticata ai suoi tempi. Per il tipo di religiosità universale, che in età ellenistica an-

Th. Klauser et al., RAC I, 1066-1101, sulla ellenizzazione dei vari locali Baal siriaci palestinesi. Cf. E. Bi(c)kerman(n): Journal of the Warburg Institute 1 (1937/38) 189 ss.; Idem, GM, 95 s.; D. van Berchem: Syria 44 (1967) 73 ss. 307 ss.

1. Cf. ad esempio l'iscrizione votiva di Akko-Tolemaide, risalente al II sec. a.C., dedicata ad Hadad e Atargatis da un certo Diodoto figlio di Neophthalmos, presumibilmente un greco con la sua famiglia, v. M. Avi-Yonah: IEJ 9 (1959) 1-12. Ancora nel 105/6 d.C. a Berito due schiavi consacrarono un altare ad Atargatis, e nell'iscrizione la dea viene chiamata indifferentemente Artemide, Venere Eliopolitana e *Dea Syria*, v. SEG XIV, 824. Sulla diffusione del culto di Atargatis-Astarte (e di Hadad) nel mondo greco v. P. Lambrechts - P. Noyen: NClio 6 (1954) 258-277; cf. anche W. Fauth, KP I, 1401 ss.

2. Per Apollonio Molone v. W. Schmid, PW II, 141 ss. Contrariamente al suo contemporaneo Posidonio, era un nemico della filosofia, e non aveva intendimento alcuno della componente «filosofica» del pensiero giudaico.

3. Agatarchide di Cnido (II sec. a.C.) in Ios., *Ap.* 1,208 ss.; Cic., *pro Flacco* 28,67 (Reinach, 238): *barbara superstitio*; in termini analoghi si esprime Quint. 3,7,21 (Reinach, 284); v. anche il giudizio sulla degenerazione della religione giudaica in δεισιδαιμονία in Posidonio, sopra, p. 526.

4. Tac., *hist.* 5,2-5, cf. I. Heinemann, PW Suppl. V, 36 ss. e in generale, sull'atteggiamento degli scrittori greco-romani nei riguardi della storia biblica, Liagre-Böhl, *op. cit.*, 105 ss. Punto di partenza di questa storiografia greco-romana di sentimenti antigiudaici è Manetone, v. Ios., *Ap.* 1,227-287; accanto a lui è da collocare Apollonio Molone, FGrH 728 F 1 = Eus., *praep. ev.* 9,19 (Reinach, 60 s.), che riprende Alessandro Poliistore.

dava prendendo forma tra le persone colte, esprimendosi attraverso una sempre più diffusa *teocrasia*, *le diverse religioni erano in sostanza solo manifestazioni di un unico principio divino*.[1] Per quanto greci di larghe vedute, come Ecateo e successivamente Posidonio, avessero riconosciuto alla fede giudaica, nella sua espressione autentica e incontaminata, un elevato grado di spiritualità – del resto anche la filosofia greca con interessi religiosi già da tempo si trovava sulla via del monoteismo[2] –, la pretesa della religione giudaica di incarnare l'*unica* rivelazione dell'*unico* Dio, escludendo ogni altra credenza, rimase anche per essi inaccettabile. Ai loro occhi la verità – relativa – che anche la fede giudaica aveva in sé poteva essere espressa solo in una dimensione *universale*, senza barriere nazionali, elevate dalla storia.

In epoca più tarda si ritrova questo atteggiamento in Celso (seconda metà del II sec. d.C.): le argomentazioni, per quanto esposte con esasperata asprezza polemica, sono tipiche di questo genere di scritti:

«Essi credettero che esistesse un unico dio, sia esso l'Altissimo (Ὕψιστον) o Adonai o il Celeste (Οὐράνιον) o Sabaot, o in qualunque altra guisa piaccia loro di chiamare questo nostro mondo (τόνδε τὸν κόσμον). Di più non conobbero... E non fa alcuna differenza che si chiami 'Zeus', con il nome in uso presso i greci, il dio che domina su tutte le cose (τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν), o che lo si chiami con quel tal nome, in uso presso gli indiani, o con quell'altro, in uso presso gli egiziani». In un altro passo, richiamandosi a Hdt. I, 131, afferma: «Non c'è alcuna differenza se si chiami dio col nome di Altissimo (Ὕψιστος) o di Zeus o di Adonai o di Sabaot o di Ammone, come fan-

1. Al riguardo v. M.P. Nilsson, GGR² II, 294 ss. 573 ss. e Idem: HThR 56 (1963) 101-120; cf. anche Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 339 s. e J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* II, ²1926, 198 ss. 233 ss.

2. M.P. Nilsson, GGR² II, 296 ss. 569 ss.; M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 96 s.; per i primi accenni di una concezione monoteistica in Senofane, Anassagora e altri v. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953, 50 ss. 197 s. 209 ss. Per la questione nel suo complesso v. E. Zeller, *Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, Vorträge und Abhandlungen* I, ²1875, 1-29. Questo sviluppo raggiunse il suo culmine nel I sec. d.C., con il *De mundo* pseudoaristotelico, che in singoli punti si avvicina molto alla fede creazionista giudaica, v. M.P. Nilsson, *op. cit.* II, 297 ss. n. 1 (bibliografia) e Idem: HThR 56 (1963) 102 ss. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* II, ³1959, 450 s. suppone che anche dietro questo «deciso monoteismo» ci sia l'influsso di Posidonio. J. Bernays pensò addirittura che autore potesse essere Tiberio Giulio Alessandro, nipote di Filone e apostata, mentre Bergk attribuì l'opera a Nicola di Damasco, amico di Erode; v. E. Zeller, *Kleine Schriften* I, 1910, 332 s. 345 s. e H. Strohm: MusHelv 9 (1952) 137-175; cf. sopra, p. 483 n. 1.

no gli egiziani, o di Papeo, come gli sciti. Essi (i giudei) non sono certo più santi degli altri uomini solo perché si circoncidono; ancora prima di loro, infatti, praticavano questa usanza gli egiziani e gli abitanti della Colchide».[1]

Pressappoco negli stessi anni incontriamo il medesimo pensiero, espresso però in forma più favorevole, nel responso dell'oracolo di Claro, conservatoci da Macrobio in una citazione da Cornelio Labeone, nel quale Iao, come divinità suprema e personificazione delle quattro stagioni, è identificato con Ade, Zeus, Elio e Dionisio-Iao.[2] La concezione di una tale *teocrasia*, che fonde gli dei più diversi in un'unica divinità e considera i loro nomi storici nulla più che vuota convenzione, non era certo una novità per l'uomo greco colto, e risale già all'età precristiana ellenistica. L'abbiamo osservata, ad esempio, nel già ricordato Terenzio Varrone, nella prima metà del I sec. a.C., per il quale Iao e Giove rappresentavano *un'unica divinità, nihil interesse censens quo nomine nuncupetur*.[3] E che questo non fosse un fatto occasionale e passeggero, ma l'espressione di una tendenza dominante in quei tempi, che Varrone condivideva con gli uomini di cultura suoi contemporanei e per la quale dipendeva dai suoi maestri orientali, il platonico stoicheggiante Antioco di Ascalona (v. sopra, pp. 188 s.) e lo stoico platoneggiante Posidonio di Apamea, ce lo attesta – ancora una volta attraverso Agostino – Varrone stesso:

hi omnes dii deaeque sit unus Iupiter, sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes eius sive virtutes eius, sicut eis videtur, quibus eum (scil. *Iupiter*) *placet esse mundi animum, quae* sententia velut magnorum multumque doctorum est.[4]

1. Orig., *Cels.* 1,24 e 5,41 (45), GCS, ed. Koetschau I, 74 e II, 44 (48); cf. anche 5,34. Per quanto segue v. spec. M.P. Nilsson: HThR 56 (1963) 101-120.

2. Macrob., *sat.* 1,18,19 s., v. anche Reinach, 70 n. 1 e R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, ³1927, 148 ss.; cf. Ganschinietz, PW IX, 708; A.D. Nock, *Conversion*, 1933, 111 s.; M.P. Nilsson, GGR² II, 477 s.; E.R. Goodenough, *Symbols* II, 207 e H. Kusch, RAC III, 432 ss. Cf. anche Iul., *ep.* 89a (154 s. Bidez).

3. V. sopra, p. 528 n. 1, cf. anche Aug., *civ. D.* 4,9 = Varro, fr. 1, 58a, ed. Agahd, *op. cit.*, 163; al riguardo v. E. Norden, Festgabe Harnack, 1921, 299. Le *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* furono composte probabilmente tra il 60 e il 50 a.C., v. H. Dahlmann, PW Suppl. VI, 1178. 1230.

4. Aug., *civ. D.* 4,11 = Varro, fr. 1, 15a, ed. Agahd; cf. anche 7,13 = Varro, fr. 1, 15c, ed. Agahd, *op. cit.*, 149: (*Ad Iovem*) *ceteri referendi sunt... cum hic ipse sint omnes, sive quando partes eius vel potestates existimantur...*, al riguardo v. M.P. Nilsson: HThR 56 (1963) 107 s. Varrone fu discepolo diretto di Antioco di Ascalona; la sua conoscenza di Posidonio, invece, fu probabilmente indiretta, e si inquadra nel suo grande interesse per la Stoa in genere, v. H. Dahlmann, PW Suppl. VI, 1174 s.

Il grammatico Servio, commentatore di Virgilio, sottolinea che si tratta propriamente di un insegnamento della Stoa, divenuto poi patrimonio comune della coscienza culturale antica: *et sciendum Stoicos dicere unum esse deum, cui nomina variantur pro actibus et officiis*.[1] Nella sua sostanza questa idea risale probabilmente allo stesso Zenone, il fondatore greco fenicio della Stoa: «*Un'unica sostanza* sono la divinità, l'intelletto, il destino e Zeus, ed essa è chiamata anche con molti altri nomi».[2] Si può aggiungere che anche *ambienti orfici* propagarono concezioni simili già da tempo relativamente antico, esponendole in tutta una serie di inni. Questa tendenza di tipo monoteistico, l'austera condotta di vita delle conventicole orfiche, con i loro culti domestici esoterici, senza vittime e di contenuto edificante, suscitarono per tempo l'interesse di cerchie giudaiche in Egitto, le quali, come attestano Aristobulo e Artapano, fecero di Orfeo un testimone della verità della legge mosaica.[3]

Questa propensione alla teocrasia, che durante l'età ellenistica andò via via accentuandosi, stimolata pure dalla filosofia popolare, non mancò di far sentire i suoi effetti pure sul giudaismo. Un esempio tra i molti è fornito dalla prima notizia pervenutaci sulla presenza di giudei a Roma: il fatto risale al 139 a.C., ed era narrato dal compilatore romano Valerio Massimo:

1. Servius, *ad Aen.* 4,638 (ed. Thilo I, 574), cf. *ad georg.* 1,5; v. M.P. Nilsson: HThR 56 (1963) 108 s.; in modo simile si esprime anche Cic., *nat. deor.* 2,28,71: *deus pertinens per naturam cuiusque rei, per terras Ceres, per maria Neptunus, alii per alia, poterunt intellegi qui qualesque sint*. La fonte comune sembra essere, anche in questo caso, Posidonio, ma il pensiero di fondo è ancora più antico; v. M. Pohlenz, *op. cit.* I, 96 s. e II, 97 e I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften* II, 135-143.

2. Zenone, SVF I, 28 nr. 102 in Diog. Laert. 7,135; cf. anche Crisippo, SVF II, 269 nr. 937 rr. 13 ss.; 305 nr. 1021; 315 nr. 1076 (secondo Filodemo di Gadara); v. anche M.P. Nilsson, GGR² II, 258.

3. M.P. Nilsson, GGR² II, 427 ss. e Idem: HThR 56 (1963) 103 ss. Cf. spec. O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, ²1963, 90-93 frr. 21 e 21a = Plat., *leg.* 715a-716a, e al riguardo v. K. Ziegler, PW XVIII, 1359 ss. Per Aristobulo v. sopra, pp. 339 ss.; per Artapano, che fa di Mosè-Museo il maestro di Orfeo e inverte così l'originario rapporto tra i due, v. sopra, p. 197 n. 3. Vedi, inoltre, il *Testamento di Orfeo*, nelle sue varie recensioni, in O. Kern, *op. cit.*, 255-265 = nrr. 245-247. Nr. 248 = Clem. Al., *strom.* 5,125,1 probabilmente non ne fa parte, ma è tuttavia anch'esso di origine giudaica. Per il *Testamento* v. N. Walter, *Aristobulos*, TU 86, 1964, 103-115. 184 ss. 202-261, che ne nega l'appartenenza al testo originario di Aristobulo, e K. Ziegler, PW XVIII, 1398 ss. PGurob nr. 1 = O. Kern, *op. cit.*, 101 ss. nr. 31, risalente al III sec. a.C., documenta la precoce comparsa di misteri orfico-dionisiaci nell'Egitto tolemaico, v. M.P. Nilsson, *op. cit.* II, 244 ss. Per i contatti con cerchie giudaiche v. M. Hengel, Festgabe K.G. Kuhn, 1971, 165.

Cn. Cornelius Hispalus praetor peregrinus, M. Popilio Laenate, L. Calpurnio consulibus, edicto Chaldaeos citra decimum diem abire ex urbe atque Italia iussit, levibus et ineptis ingeniis fallaci siderum interpretatione quaestuosam mendaciis suis caliginem inicientes. Idem Iudaeos, qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit.[1]

Se qui si tratti semplicemente di una corruzione di «Iao-Sabaot» in «Iupiter Sabazios», da imputare all'ignoto annalista, fonte di Valerio Massimo;[2] oppure se, come F. Cumont, R. Reitzenstein, A.D. Nock e altri supposero,[3] già a quel tempo a Roma giudei sincretisti cercassero di propagare il loro composito culto giudaico microasiatico, è difficile da stabilire. Alcune considerazioni sembrano militare per la seconda ipotesi: contemporaneamente al fatto narrato o poco prima, una delegazione giudaica, inviata a Roma da Simone Maccabeo e proveniente da Gerusalemme, era stata accolta onorificamente dal senato, e riuscì a ottenere dal console Lucio (Calpurnio Pisone?) un gran numero di lettere commendatizie per quegli stati ellenistici che ospitavano una diaspora giudaica; tali lettere, tra le altre cose, richiedevano che venissero consegnati al sommo sacerdote Simone fuorusciti appartenenti al partito ellenistico. R. Reitzenstein pone in rilievo la possibilità che l'espulsione di giudei da Roma riguardasse elementi eterodossi e fosse stata decretata per sollecitazione della succitata ambasceria palestinese. E. Bickermann suppose che quei giudei fossero giunti a Roma dall'Italia meridionale, e che lì siano stati poi relegati.[4] Abbiamo inoltre notizia del-

1. Valerius Maximus, epitome di Giulio Paride 1,3,3 (ed. Kempf, 16-17) = Reinach, 258 s.; cf. l'epitome di Nepoziano, più succinta: *Iudaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hispalus exterminavit arasque privatas e publicis locis abiecit.* Anche questa notizia potrebbe alludere a un culto sincretistico giudaico, cf. *1 Macc.* 1,55 e R. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, 105: «Le due epitomi si integrano a vicenda». Per i particolari v. E. Bickerman(n): RIDA 5 (1958) 144-153.

2. E. Schürer III, 58 s.; E. Meyer, UAC II, 264 n. 3; III, 460; Ganschinietz, PW IX, 714. H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, 1960, 3 s. pensa a uno scambio Sabbat-Sabazios; cf. inoltre H. Vogelstein, *History of Jews in Rome*, 1940, 10. 14. Del tutto inverisimile è l'ipotesi di J.B. Frey: RSR 20 (1930) 273 s., cf. H.J. Leon, *op. cit.*, 4, secondo cui nella circostanza non si tratterebbe di giudei. Indeciso rimane K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, 275.

3. F. Cumont, CRAI, 1906, 63-79; cf. Idem: Musée Belge 14 (1910) 55-60 e *Die orientalischen Religionen*, 58 ss. 231 n. 60. 316 n. 25; R. Reitzenstein, *op. cit.*, 104 ss.; v. anche H. Gressmann: ZAW 43 (1925) 16 ss. e Idem, *Jewish Life in Ancient Rome*, in *Jewish Studies in Memory of I. Abrahams*, 1927, 171 s.; H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche* I, 165 s.; O.S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah*, 1930, 126 ss. 142 ss.; R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, ²1964, 11 s. Una buona visione complessiva dà anche M.P. Nilsson, GGR² II, 661-667.

4. *1 Macc.* 15,15-24, spec. vv. 16 ss. I dubbi sull'autenticità della lettera appaiono infondati, come mostra K.D. Schunck, *Die Quellen*, 32-36. Per la datazione v. E. Schürer I, 250 ss.; E. Meyer, UAC II, 264; F.M. Abel, *Macc.*, 267: L. Calpurnius Piso, 139 a.C.; diversamente E. Bickermann, GM, 175 e Abel-Starcky 207: L. Caecilius Metellus, 142 a.C. Rientra in questo contesto anche il decreto senatorio su cui ragguaglia Giuseppe, *ant.* 14,145-

l'insediamento di duemila famiglie giudaiche provenienti dalla diaspora babilonese come cleruchi in Frigia, ancora prima del 200 a.C., per iniziativa di Antioco III. Dopo la pace di Apamea, nel 188 a.C., questi giudei passarono sotto il dominio del regno di Pergamo, che favoriva il culto di Sabazio, divinità nazionale della Frigia, e intratteneva relazioni molto strette con Roma.[1] Oltre a ciò sappiamo che proprio in Asia Minore si giunse, già relativamente presto, a contaminazioni giudaico-pagane, nel cui ambito aveva posizione di spicco, tra le altre cose, anche l'appellativo divino Hypsistos, particolarmente diffuso tanto tra i giudei quanto tra i pagani (v. sotto, pp. 608 n. 2 e 609 nn. 1-2). In generale il giudaismo era, in età premaccabaica, più aperto nei confronti del circostante ambiente non giudaico di quanto non lo sarà nel periodo successivo alla persecuzione religiosa e alla susseguente lotta di liberazione. Le conseguenze di questa lotta si irradiarono sino alla diaspora, tanto più che anche qui gli Asmonei cercarono di far arrivare il loro influsso (v. sopra, pp. 217 s.).

Quali che siano gli avvenimenti che fanno da sfondo alla notizia trasmessaci da Valerio Massimo, se ne evince con chiarezza che il Dio dei giudei poteva essere considerato dai romani – e probabilmente non solo da loro – come una sorta di Zeus-Iupiter con tratti orientali orgiastici. Un parallelo ci è offerto dall'identificazione, continuamente ricorrente presso gli scrittori antichi, di Jahvé-Iao con Dioniso; essa ebbe forse parte di un certo rilievo già nella politica religiosa che Tolemeo IV Filopatore perseguì nei confronti dei giudei dopo la battaglia di Rafia nel 217 a.C.;[2] e riferimenti ad essa

148, situandolo tuttavia erroneamente. Per R. Reitzenstein, v. *op. cit.*, 106 s. n. 1; cf. E. Bickerman(n): RIDA 5 (1958) 146.

1. Ios., *ant.* 12,147-153: la lettera a Zeusi. Per la sua autenticità v. A. Schalit: JQR 50 (1960) 298-318, v. anche E. Schürer III, 12 s. e G. Kittel: ThLZ 69 (1944) 11. Per l'impulso dato al culto di Sabazio nel regno di Pergamo v. Schaefer, PW 2ª s. I, 1544 e F. Cumont, *Die orientalischen Religionen*, 193. 314 n. 4; cf. OGIS 331 rr. 34. 49. Nel 132 a.C. Attalo III lasciò per testamento il suo regno ai romani. Circa ottant'anni dopo la prima comparsa di giudei a Roma, Cicerone ci dà testimonianza del notevole influsso che esercitavano in città giudei provenienti dall'Asia Minore, v. *pro Flacco* 28,66-69 (Reinach, 237-242). Cf. anche l'iscrizione dedicata a Sabazio di Elian(os) Eisr(aelites), J. Keil - A. v. Premerstein, *Bericht über eine zweite Reise in Lydien*, DAW 54, 1911, nr. 218; al riguardo v. G. Kittel, *op. cit.*, 16. Per tutta la questione v. E. Bickerman(n): RIDA 5 (1958) 148 ss., che tuttavia considera questi giudei in un senso eccessivamente «ortodosso».

2. Cf. *3 Macc.* 2,29 s. Anche se di carattere leggendario, v. V.A. Tcherikover, *The Third Book of Maccabees*, ScrHieros 7, 1961, 1-21, *3 Macc.*, composto tra la fine del I sec. a.C. e l'inizio del successivo, contiene anche buon materiale storico, come dimostra il resoconto sulla battaglia di Rafia (v. sopra, p. 34). Il grande interesse che aveva il Filopatore per il culto di Dioniso è indiscutibile, v. M.P. Nilsson, GGR² II, 161 s. e specialmente sull'importante papiro di Berlino (BGU VI, 1211 verso = SB 7266), *op. cit.*, 162 n. 1 (con bibliografia). Il materiale più antico è presentato con ampiezza, ma in modo troppo unilatera-

troviamo, in epoca successiva, in Tacito, in Plutarco, nell'oracolo di Claro (v. sopra, p. 533 n. 2) e in Giovanni Lido. È pure possibile che non siano mancate identificazioni con altre divinità, ad esempio Saturno-Crono, ma le nostre informazioni al riguardo non consentono conclusioni sicure.[1]

Questa tendenza a una *«teocrasia» che includesse il dio dei giudei* ci è tuttavia documentata non solo presso i greci, ma anche in alcune *testimonianze giudaiche*. Così a Redesîeh, presso Apollonopoli Magna (Edfu), nell'Alto Egitto, sono state rinvenute due iscrizioni giudaiche di età tolemaica:

«Sia lode a Dio, Teodoto (figlio di) Dorione, un giudeo,
salvato dal mare»

Θεοῦ εὐλογία | Θε(υ)όδοτος Δωρίωνος | Ἰουδαῖος σωθεὶς ἐκ πε|λ(άγ)ους

«Tolemeo, (figlio di) Dionisio, un giudeo, ringrazia Dio»

Ἐυλογεῖ τὸν θεὸν | Πτολεμαῖος | Διονυσίου | Ἰουδαῖος.[2]

Queste due iscrizioni non provengono da una qualche sinagoga, ma da un tempio del dio Pan, nel quale si trovano anche numerose iscrizioni di ringraziamento non giudaiche, che presumibilmente

le, da P. Perdrizet: Revue des Etudes Anciennes 12 (1910) 216-247; cf. anche F.J. Dölger: Antike und Christentum 2 (1930) 103 s. e J. Tondriau: Aeg 26/27 (1946/47) 84-95 e 30 (1950) 57. 66. V. inoltre Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 212 s.; T.A. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks*, 1935, 25 e Volkmann, PW XXIII, 1689 s. Per altri particolari v. sopra, p. 414 n. 3.

1. Tac., *hist.* 5,5,5 respinge l'identificazione del dio giudaico con Dioniso; così anche Io. Lyd., *de mens.* 4,53 (ed. Wünsch, 109. 111); accoglie invece l'identificazione Plut., *quaest. conv.* 4,6 (Reinach, 142-147). Al riguardo v. F. Cumont, *op. cit.*, 314 n. 7. È possibile che questa identificazione abbia qualche rapporto con il culto ibrido di Sabaot-Sabazio, v. M.P. Nilsson, GGR² II, 662 ss. e R. Reitzenstein, *op. cit.*, 105 ss. 146 ss., le cui conclusioni, tuttavia, si spingono troppo innanzi, mentre Liagre-Böhl, *op. cit.*, 120 s. minimizza le possibili connessioni tra i due fenomeni; cf. anche *2 Macc.* 14,33 e sotto, pp. 610 s. I presunti rapporti del dio giudaico con *Adone*, v. H. Gressmann: ZAW 43 (1925) 17, cf. N.A. Dahl, *Das Volk Gottes*, ²1963, 105 e O.S. Rankin, *op. cit.*, 187 ss.; con *Attis*, v. R. Reitzenstein, *op. cit.*, 145 s. e F. Cumont, *op. cit.*, 231 n. 60; con *Osiride*, v. R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, 182 ss., non hanno invece alcun fondato riscontro nella realtà dei fatti. L'idea che i giudei venerassero *Crono-Saturno*, v. Tac., *hist.* 5,2,1 e 5,4,3; Io. Lyd., *de mens.* 4,53 (ed. Wünsch, 110), può essere stata determinata soprattutto dalla sacralità del sabato, il giorno di Saturno (v. Tib. 1,3,17 s. = Reinach, 247), ma potrebbe anche essere sorta dall'identificazione del dio dei giudei con il supremo dio celeste semitico: H. Gressmann, *op. cit.*, 19. 21, cf. anche Filone di Biblo, FGrH 790 F 2 = Eus., *praep. ev.* 1,10,16: Crono = 'El, figlio di «Urano» e nipote di «Hypsistos», al riguardo v. sotto, pp. 607 ss. Cf. anche I. Heinemann, PW Suppl. V, 31.

2. OGIS 73. 74 = CIJ II, 445 nrr. 1537 s.; cf. E. Schürer III, 50 e V. Tcherikover, HC, 352.

vennero dedicate da membri di una guarnigione tolemaica. È significativo che queste iscrizioni pagane, pressoché identiche nella forma e nel contenuto, menzionino il dio – *Pan Euodos* – per nome,[1] mentre le due giudaiche usano, in modo generico, il termine *theos*. Ciò nondimeno Pan, nella sua qualità di dio universale, era per esse presumibilmente identico al Dio dei giudei. Il nipote e traduttore del Siracide, del resto, poté scrivere, conformandosi al genio del secolo: τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός (*Sir.* 43,27b; v. sopra, pp. 302. 304).

Che questa propensione a equiparare l'idea di dio del giudaismo alla concezione universale di dio, propria del mondo greco, non si manifestasse solo presso giudei di una sperduta guarnigione dell'Alto Egitto, ma fosse vitale anche in cerchie che non possono certo essere sospettate di sincretismo o di acculturazione, mostra la *Lettera di Aristea*. Qui il preteso autore della lettera spiega al re Tolemeo II Filadelfo l'idea universale di dio che hanno i giudei:

«Infatti, come ho appreso con indefesse ricerche, il dio, che ha posto per loro la legge, è il medesimo che garantisce il successo alla tua azione di governo; infatti essi adorano come dio il signore e il creatore di tutte le cose, colui che tutti come dio adorano, e anche noi, o sovrano, solo chiamandolo, in modo diverso, 'Zeus' e 'Dis'. E certo in modo non inopportuno i primi uomini ci hanno mostrato che colui, per opera del quale tutte le cose ricevono la vita e vengono create, anche regge e domina tutte le cose».

... τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ, βασιλεῦ, προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία· τοῦτο δ'οὐκ ἀνοικείως οἱ πρῶτοι διεσήμαναν, δι'ὃν ζωοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίνεται, τοῦτον ἁπάντων ἡγεῖσθαί τε καὶ κυριεύειν (*ep. Ar.* 15-16).

Anche se l'autore giudeo della lettera pone il discorso in bocca a un greco, l'idea qui esposta è sorprendente. Essa si muove su due fronti. Da una parte si volge contro i giudei radicali, che propugnavano una rottura completa con l'educazione e la cultura greche e respingevano ogni contatto con i non giudei; dall'altra intende mostrare, in risposta ai sempre più insistiti e ricorrenti pregiudizi greci relativi alla religione giudaica, in quale modo greci ragionevoli e di larghe vedute dovrebbero giudicare intorno alla fede dei giudei.[2] A

1. OGIS 70-72 e 38; v. in proposito la trattazione complessiva sulle iscrizioni del tempio da parte di W. Schwarz: JbPhil 153 (1896) 145-170. Per Pan come divinità universale, specialmente in Egitto, v. F. Brommer, PW Suppl. VIII, 1005. Cf. anche *Corp. Herm.* 5, 11 e 12,22 s.

2. Sull'atteggiamento complessivo della *Lettera di Aristea* v. V.A. Tcherikover: HThR 51 (1958) 59-85; cf. CPJ I, 37. 42 s. e HC, 351; Tcherikover, tuttavia, insiste in modo troppo

questo proposito l'autore osserva che greci provvisti di educazione filosofica già da antica data professavano un genuino monoteismo – come dimostra l'etimologia stoica di Δία e Ζῆνα.[1] E se anche più avanti torna ancora a occuparsi dell'idolatria, il giudizio di condanna è tuttavia meno aspro di quanto non sia in altre opere giudaiche del tempo: se è vero che essa è un fenomeno degenerativo, frutto di stoltezza e ignoranza, è anche vero, del resto, che presso i nativi egiziani è praticata in forme assai più riprovevoli che presso i greci.[2] Rispetto ad essa, in ogni caso, il giudaismo appare come la vera «filosofia» del monoteismo etico, col quale anche i greci illuminati non possono non convenire. In sostanza viene qui ripreso ed elevato a principio il giudizio già precedentemente espresso da alcuni scrittori greci, secondo i quali i giudei sarebbero «filosofi»: «Il giudaismo è la combinazione di una filosofia universale con l'idea del monoteismo».[3] Così appare evidente anche il fine che l'opera si propone: «la sintesi tra giudaismo ed ellenismo».[4]

Che questa non sia la veduta di uno spirito isolato, ma rappresenti invece una concezione relativamente diffusa, lo si vede nel modo in cui Aristobulo, di poco anteriore, cita il testamento giudaico di Orfeo e i versi di Arato. Nella loro forma originaria entrambi questi testi contenevano i nomi «Dis» o «Zeus», ai quali, però, Aristobulo sostituisce «theos», dandone esplicita motivazione.[5]

«Abbiamo interpretato il senso così come si conviene, sostituendo i nomi 'Dis' e 'Zeus', che ricorrono nei versi; in effetti il pensiero in essi contenuto si riferisce alla divinità, e perciò ci siamo espressi in questo modo. Non inop-

unilaterale sul fatto che lo scritto sarebbe indirizzato esclusivamente a lettori giudei; si potranno invece includere tra i lettori anche greci interessati al giudaismo.

1. Crisippo: SVF II, 305 nr. 1021 = Diog. Laert. 7,147; II, 312 nrr. 1062 s.; II, 315 nr. 1076, citato da Filodemo di Gadara. Cf. l'interpretazione evemeristica in *Sib.* 3,141.

2. *Ep. Ar.* 135-138. In modo simile *Sap.* 13,1 ss. giudica il culto (greco) degli astri e degli elementi preferibile alla zoolatria egiziana, 15,14 ss.

3. V.A. Tcherikover: HThR 51 (1958) 71; cf. *ep. Ar.* 235. 256 e v. sopra, pp. 196. 337 s.

4. V.A. Tcherikover: HThR 51 (1958) 70. È possibile che per questo aspetto l'orgogliosa autocoscienza dei giudei trovasse alimento nei più antichi giudizi di scrittori greci, per esempio di un Ecateo, v. F. Jacoby, PW VII, 2765 s.

5. Che nel giudaico *Testamento di Orfeo* comparisse il nome Zeus, lo attesta la recensione, probabilmente quella originaria, conservata in Ps. Iust., *de monarch.* 2 = O. Kern, *op. cit.*, 256 ss. nr. 245 (v. r. 16). La critica che E. Norden, *Agnostos Theos*, 122 muove ad Aristobulo per questa sostituzione di nome è infondata. Aristobulo, infatti, non segue il metodo di altri «falsari» giudei. N. Walter, *op. cit.*, 101 respinge, a ragione, l'ipotesi di una dipendenza di Aristobulo dalla *Lettera di Aristea*, cf. anche 110 ss.

portunamente, dunque, abbiamo riportato questi testi per illustrare la nostra indagine. Tutti i filosofi, infatti, concordano in questo, che occorre avere, riguardo alla divinità, pensieri santi, ciò che soprattutto e giustamente prescrive la nostra concezione religiosa».

Καθὼς δὲ δεῖ, σεσημάγμαμεν περιαιροῦντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα· τὸ γὰρ τῆς διανοίας αὐτῶν ἐπὶ θεὸν ἀναπέμπεται, διόπερ οὕτως ἡμῖν εἴρηται... πᾶσι γὰρ τοῖς φιλοσόφοις ὁμολογεῖται διότι δεῖ περὶ θεοῦ διαλήψεις ὁσίας ἔχειν, ὃ μάλιστα παρακελεύεται καλῶς ἡ καθ'ἡμᾶς αἵρεσις (Eus., *praep. ev.* 13,12,7 s., ed. Mras, GCS XLIII,2, 195).

Aristobulo concorda con l'autore della *Lettera di Aristea* nel riconoscere che poeti e filosofi greci, quando parlano di «Zeus», intendono il vero Dio. Tuttavia egli mostra nel contempo un atteggiamento critico, disapprovando quest'uso linguistico e rifiutandosi di conformarvisi, in quanto, quale giudeo, egli deve, ancor più di tutti i filosofi, fare attenzione a impiegare, riguardo a Dio, «concetti puri». Presumibilmente egli temeva che l'adozione di nomi divini «pagani» potesse falsificare la propria idea di Dio. Dalle considerazioni fin qui esposte si potrà trarre la conclusione che, pressappoco nel medesimo tempo in cui a Gerusalemme si compiva il tentativo di identificare Jahvé con Zeus Olimpio, anche nelle cerchie giudaiche educate alla greca di Alessandria si rifletteva e si discuteva sui rapporti tra il Dio di Israele e lo «Zeus» dei filosofi. Il palestinese Giuseppe, sacerdote, fariseo ed ellenista, che circa duecentocinquant'anni più tardi incorporò la *Lettera di Aristea* nel dodicesimo libro delle sue *Antichità giudaiche*, non trovò d'altro canto nulla da obiettare a quell'ardita formulazione, ma la ripeté in forma lievemente modificata (*ant.* 12,22):

«Questi (i giudei) e noi veneriamo il dio che ha creato l'universo; noi in modo etimologicamente corretto (ἐτύμως) lo chiamiamo Zeus (Ζῆνα), dandogli questo nome perché egli ispira la vita (ζῆν) in tutte le creature».

Soprattutto nel *Contro Apione* appare con evidenza come nel suo modo di concepire Dio Giuseppe non fosse molto lontano dalla larghezza di orizzonti della *Lettera di Aristea*:

«Tralascio ora di dire che i più sapienti dei greci da quello (Mosè) appresero ad avere questa idea di Dio; essi stessi hanno testimoniato che essa è bella e conviene alla natura e alla grandezza di Dio, e infatti Pitagora, Anassagora, Platone e, dopo di questi, i filosofi della Stoa e pressoché tutti hanno manifestamente così giudicato sulla natura di Dio».[1]

1. *Ap.* 2,168, cf. 160-163.188 ss.221.237; quest'ultimo passo riprende la traduzione greca

Come per Aristobulo e per l'autore della *Lettera di Aristea*, anche per Giuseppe il dio dei filosofi coincide in sostanza con il dio d'Israele.

Naturalmente questa non era, all'interno del giudaismo, la posizione dominante nei confronti delle concezioni religiose diffuse tra le classi colte del mondo greco. Molto più forte era la tendenza opposta, contraria a ogni forma di contaminazione e rigidamente separazionista. Ma anche in questo caso la critica religiosa veniva formulata secondo schemi interpretativi e concettuali ellenistici, tra i quali spicca l'evemerismo, che incontriamo sia in Palestina sia nella diaspora, nell'Anonimo Samaritano (v. sopra, pp. 192 ss.) e, sporadicamente, per quanto strano possa sembrare anche tra i rabbi, e inoltre nella più antica *Sibilla giudaica*, intorno al 140 a.C. (3,110-158), che al riguardo utilizza la *Teogonia* di Esiodo, interpretata alla maniera di Berosso, in Artapano, nel samaritano Teodoto, in Filone e ancora in Giuseppe.[1] Anche l'interpretazione «demonologica» della religione pagana, particolarmente diffusa in cerchie apocalittiche, ha un'origine che non è soltanto giudaica, e trova analogie nel pensiero ellenistico.[2] Tanto queste forme di critica quanto l'equiparazione del dio dei filosofi al dio della Bibbia furono successivamente accolte dagli apologisti cristiani e dai primi Padri della chiesa. L'accostamento sincretistico di Iao a divinità pagane, in-

dei LXX di *Es.* 22,27, che si discosta intenzionalmente dalla lettera del testo ebraico (così, similmente, in *ant.* 4,207). Cf. *Ap.* 2,255 ss.: la concezione di Dio che ha Platone corrisponde a quella giudaica. Per quanto riguarda l'idea di Dio propria di Giuseppe, di carattere universale e con relativamente poche peculiarità nazionali, probabilmente condizionata anche dalle vicende politiche che segnarono la sua vita, v. A. Schlatter, *Wie sprach Josephus von Gott*, BFChTh 14, 1910, 49-55. 68 e G. Delling: Klio 43-45 (1965) 263-269. Per Filone v. *prov.* 2,91, l'esclamazione «per Zeus!».

1. Sull'evemerismo in generale v. M.P. Nilsson, GGR² II, 283 ss.; sul giudaismo v. A. Schlatter, GI³, 199. 424 n. 185; Bousset-Gressmann, *op. cit.*, 305; K. Thraede, RAC VI, 882 ss.; v. anche sopra, pp. 194 s. Per i rabbi v. l'identificazione di Eva con Iside e di Giuseppe con Serapide (Osiride), *A.Z.* 43a bar., forse per influsso della designazione di Giuseppe come Osarseph, capo degli Hyksos, da parte di Manetone, in Ios., *Ap.* 1,238.250. 265.286, v. Liagre-Böhl, *op. cit.*, 110; G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums*, 168-194 e S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 137 n. 87. Firm. Mat., *err. prof. rel.* 13,2 interpreta il nome Serapide come Σάρρας παῖς = Giuseppe.

2. Bousset-Gressmann, *op. cit.*, 305 s.: questo tipo di interpretazione si trova nella prima apocalittica: *1 Hen.* 19,1; 99,7, nell'essenismo: *Iub.* 11,3 s.; 19,28; 22,16 s., e anche nella diaspora: *Deut.* 32,17; *Sal.* 95,5; 105,37 LXX; *Sib.* 3,547.554; fr. 1,22 (ed. Kurfess, 68) e *1 Cor.* 10,20. Cf. anche H.J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, 73 ss. Per i paralleli greci v. sopra, p. 478 n. 2.

vece, sopravvisse solo nella religiosità popolare dei papiri magici.[1]

Il fatto che la larga maggioranza del popolo giudaico – anche nella diaspora[2] – si sia rifiutata di accettare che, attraverso un processo di teocrasia, nomi divini non giudaici – e con essi, naturalmente, anche concezioni di dio non giudaiche – venissero trasferiti al dio d'Israele, produsse già relativamente presto, in concomitanza con la sempre più accentuata segretezza che circondava l'originario nome divino Jahvé-Iao, una singolare conseguenza. Poiché nel mondo greco le designazioni astratte e generiche usate in sostituzione del nome divino in parte, come *kyrios*, non avevano inizialmente alcuna specifica connotazione religiosa,[3] in parte, come *theos*, erano troppo impersonali e sbiadite[4] – la religione greca, diversamente da quella giudaica, intendeva il termine *theos* in un senso impersonale e predicativo –, si formò la convinzione che il dio dei giudei fosse «senza nome», circostanza che comportava al tempo stesso un suo svilimento. Troviamo questa idea enunciata per la prima volta nella lettera che la comunità samaritana (ovvero dei «sidonii» abitanti a Sichem, come essa si qualificava) inviò ad Antioco IV, nel 166 a.C. (Ios., *ant.* 12,261; v. sotto, p. 598 n. 3). Quando questa caratterizzazione apparve in opere di autori greco-romani ostili al giudaismo, i giudei fecero di necessità virtù, argomentando che il vero Dio deve essere senza nome.[5] Anche la presunta adorazione del «cielo», di cui già riferiva Ecateo e che più tardi vediamo trasformata dal poeta satirico Giovenale in una adorazione delle nuvole, può essere in

1. Cf. K. Preisendanz, PGM 1,300: ἄγγελε πρῶτε [θε]οῦ Ζηνὸς μεγάλοιο, Ἰάω, cf. 5,471 ss.; 3,76 ss.: Iao-Mithra; 3,211: πύριν[ο]ν Διὸς ἄγγελον, θε(ῖ)ον Ἰάω; 4,1000. 1010. «Iao, Bal, Bel», ecc.; v. anche E.R. Goodenough, *Symbols* II, 191. 194 s. 200 s. 205 s. ecc. e L.H. Feldman: JewSocSt 22 (1960) 233 s.

2. Culti ibridi sincretistici giudaici pare fossero maggiormente diffusi nel giudaismo microasiatico e nel regno bosforano, v. sopra, pp. 536 n. 1 e 537 n. 1, e sotto, p. 609 n. 1.

3. W. Foerster, ThWb III, 1048: prima del I sec. a.C. non ci sono attestazioni dell'appellativo *Kyrios* o *Kyria* riferito a un dio o a una dea rispettivamente. Relativamente presto esso appare attestato nel culto di Iside, come espressione del legame personale che univa il devoto alla divinità, v. sopra, p. 429 n. 1. Cf. l'inno a Demetrio Poliorcete, in Duride, FGrH 76 F 13, p. 142 r. 12.

4. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* I, 17; cf. M.P. Nilsson, GGR² I, 812 ss.

5. Al riguardo v. E. Bickermann, GM, 92-96; Idem: RHR 115 (1937) 211 ss.; Idem: Journal of the Warburg Institute 1 (1937/38) 187-196. Cf. già E. Norden, *Agnostos Theos*, 52-62, cf. 83 ss. e 115-124; v. anche sotto, p. 598 n. 3.

rapporto con questa «anonimità» del culto divino giudaico. Già Aristofane, del resto, aveva in modo analogo caratterizzato la religiosità, vaga e indefinita, di Socrate. L'estrema conseguenza di questo sviluppo fu l'accusa di «ateismo», che colpì poi anche i cristiani.[1]

Si potrebbe pensare che questo complesso di problemi fosse circoscritto alla diaspora di lingua greca, senza sostanzialmente toccare la Palestina giudaica. Ma già l'accenno al dio «senza nome», fatto dai samaritani, mostra che le cose stanno altrimenti. Proprio a Gerusalemme, infatti, la questione della «teocrasia» tra il Dio di Sion e le divinità del circostante ambiente orientale ellenistico portò per la prima volta a un inasprimento dei contrasti, provocato dal tentativo di riforma compiuto dagli ellenisti tra il 175 e il 163 a.C. «Teocrasia» e assimilazione alla civiltà ellenistica divennero in quella circostanza, agli occhi dei giudei, due aspetti tra loro solidali di una medesima linea di tendenza.

3. *Il tentativo di riforma ellenistica a Gerusalemme e il suo fallimento*

a) *I Tobiadi e gli Oniadi*

Le riforme di un Esra e di un Neemia erano certo riuscite a rintuzzare l'influenza di quelle cerchie aristocratiche che, indifferenti ai valori religiosi, avevano a cuore, per motivi politici, economici e culturali, che si stabilissero più stretti contatti con i vicini non giudei, compresi i «semigiudei» samaritani; ma sradicarla del tutto non avevano potuto. Intorno alla metà del III sec. a.C. compare d'improvviso sulla scena un altro influente gruppo con analoghe ten-

1. Per Ecateo, Teofrasto e Strabone-Posidonio v. sopra, pp. 520 ss.; cf. anche Petr. fr. 37 (Reinach, 266); Celso, in Orig., *Cels.* 5,6, GCS, ed. Koetschau II, 5 s.; per l'adorazione delle nuvole v. Iuv. 14,97 (Reinach, 292). Per Socrate v. Aristoph., *nub.* 228 ss. 253 s. 264 s. ecc. Per il presunto «ateismo» dei giudei v. Manetone in Ios., *Ap.* 1,239; Apollonio Molone, in Ios., *Ap.* 2,79.148.258 (v. sopra, p. 530 n. 1); Pos., FGrH 87 F 109,2 = Diod. Sic. 34, fr. 1 (Reinach, 57): ἀσεβεῖς καὶ μισουμένους ὑπὸ τῶν θεῶν; Lisimaco, in Ios., *Ap.* 1,309 ss.; Plin., *nat. hist.* 13,4,46: *gens contumelia numinum insignis.* Cf. anche gli ἀνόσιοι Ἰουδαῖοι in Egitto, CPJ II, 84 nr. 157 rr. 43. 49 s. (rr. 77 s.: [ἀ]σεβεῖς); II, 93 nr. 158a col. 6,14, e, nel periodo della rivolta, 116-117 d.C.: II, 238 nr. 438 r. 4; II, 248 nr. 443 col. 2,4 s. per quanto concerne l'accusa di ἀθεότης contro Flavio Clemente e Flavia Domitilla, Dio C. 67,14 (Reinach, 195 s.), all'epoca di Domiziano, non è possibile determinare se con i τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη si intendesse una conversione al giudaismo o al cristianesimo. Cf., d'altro canto, la quasi contemporanea difesa di Giuseppe contro l'accusa di *asebia*, v. G. Delling: Klio 43-45 (1965) 265 s.

denze, la famiglia dei Tobiadi.[1] Il suo capo, il signore feudale Tobia, già ci è noto dai papiri di Zenone, dove appare come comandante di una cleruchia tolemaica nella Ammanitide;[2] da Giuseppe sappiamo che era sposato con la sorella del sommo sacerdote Onia II (*ant.* 12,160); è presumibile che fosse, accanto al sommo sacerdote, il personaggio più potente nella comunità etnica giudaica.

Molto verisimilmente è un discendente di quel «Ṭôbijjāh», con il quale si era imparentato il (sommo)sacerdote 'Eljāšib, e che come «funzionario ammonita» aveva procurato, in virtù del prestigio di cui godeva, notevoli difficoltà a Neemia.[3] È difficile dire se questo Tobia, ai tempi di Neemia, fosse un ammonita giudaizzato o un autentico giudeo; sicuramente non discendeva da stirpe sacerdotale, come talora si è creduto.[4] Il suo nome è giudaico, e nel III sec. a.C. la famiglia era completamente giudaizzata e abitava, stando a Giuseppe, per lo più a Gerusalemme (*ant.* 12,160).

Nel corso della sua visita nella rocca di Tobia, nell'«Ammanitide», nell'aprile-maggio del 259 a.C., Zenone acquistò una schiava di sette anni, di nome Sphragis. Il contratto di vendita fu sottoscritto dall'amministratore di Tobia, un greco di nome Nicanore, da Cnido. Sebbene durante l'operazione di vendita fosse presente al-

1. Una selezione della bibliografia sino agli inizi degli anni quaranta del nostro secolo è offerta da R. Marcus, in Josephus VII, LCL, 1943, 767 s.; cf. J. Regner, PW 2ª s. VI, 1629 ss.; J.E. Bruns: Scripture 7 (1955) 2-5; B. Mazar: IEJ 7 (1957) 137-145; S. Zeitlin, *The Rise and Fall*, 1964, 60-67; M. Stern: Tarbiz 32 (1962) 35-47; V. Tcherikover, HC, 70 ss. 126-142. 458 ss.

2. CPJ I, 115 ss. 118 ss. nr. 1; v. sopra, p. 102 n. 1. La fortezza è da cercare sicuramente nei dintorni di 'Araq el Emir (Wadi es-Ṣir), in Transgiordania, dove all'imboccatura di due grotte è incisa l'iscrizione *twbjh*, in scrittura aramaica: CIJ II, 105 nr. 868 (bibliografia). È ormai difficile stabilire di quale «Ṭôbijjāh» sia l'iscrizione, v. G. Dalman: PJB 16 (1920) 34 s. È possibile che si trattasse di un'iscrizione funeraria, v. K. Galling, *Die Welt des Orients* II,1, 1954, 4. Per la posizione della *birta* v. B. Mazar, *op. cit.*, 141 n. 21.

3. *Neem.* 2,10.19; 4,1; 6,1 ss. ecc.; v. spec. 6,17 ss. e 13,4 ss. È possibile che fosse governatore persiano in territorio ammonita, v. H. Gressmann, SAB, 1921, 665 e A. Alt, *Kleine Schriften* II, 341.

4. B. Maisler (= Mazar): Tarbiz 12 (1940/41) 109-123 e Idem: IEJ 7 (1957) 142 ss. 227 ss., e V. Tcherikover, HC, 430 n. 71 pensano che i Tobiadi fossero di genuina stirpe giudaica e che la loro famiglia si fosse costituita già in età preesilica. D'altro canto, però, sappiamo che la genuina origine israelitica della stirpe di Tobia veniva contestata, *Esd.* 2,60 = *Neem.* 7,62, al riguardo v. W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, 1949, 24. H. Gressmann vede nei Tobiadi «ricchi semigiudei che vivevano in Ammon», *op. cit.*, 666; in modo analogo si esprimono E.R. Bevan, *A History of Egypt*, 1927, 72 s. e L. Finkelstein: HThR 36 (1943) 31. Origine sacerdotale suppongono B. Maisler-Mazar: Tarbiz 12 (1940/41) 116 e Idem: IEJ 7 (1957) 230 s. 234 s., e S. Zeitlin, *op. cit.*, 62 s. e Idem: PAAJR 4 (1932/33) 215-219; cf. anche V. Tcherikover, HC, 126. 156.

meno un testimone giudeo, «... figlio di Anania» e soldato di Tobia (r. 17), non si ebbe alcun riguardo per il modo di sentire giudaico; per indicare la data si fa riferimento, secondo la prassi burocratica del tempo, ai sacerdoti addetti al culto di Alessandro Magno e della divina coppia regnante (θεῶν ἀδελφῶν, rr. 2. 13).[1] Il richiamo ai θεοὶ ἀδελφοί può forse trovare una giustificazione nel fatto che il contratto fu stipulato tra due greci; ma la corrispondenza tra Tobia e il *dioiketes* Apollonio, susseguente alla visita di Zenone, attesta una concezione della legge molto elastica da parte del cognato del sommo sacerdote. In una lettera – che rispecchia in pieno, nella sua forma espressiva, l'orgogliosa fierezza del feudatario giudeo[2] – egli si rivolge al ministro con queste parole:

«Se a te e a tutti i tuoi affari va per il meglio e tutto il resto (procede) secondo il tuo (desiderio), siano ringraziati gli *dei*» (πο]λλὴ χάρις τοῖς θεοῖς, r. 2).

La lettera, scritta in un greco impeccabile, fu sicuramente redatta dal segretario greco del feudatario; responsabile del contenuto era tuttavia Tobia stesso, al quale certo si deve anche il tono generale del testo, ispirato a un sentimento di fiduciosa consapevolezza. Non è certo un caso che una formula simile a quella sopra citata ricorra nelle lettere giudaiche della colonia militare di Elefantina, i cui membri soggiacevano all'influsso di concezioni sincretistiche.[3] Coerente con la formula introduttiva è poi il contenuto della lettera: Tobia invia un eunuco e quattro schiavi in età dai sette ai dieci anni, dei quali due erano incirconcisi. Poiché egli elogia espressamente le loro qualità di schiavi domestici, è possibile inferirne che essi

1. CPJ I, 119 ss. nr. 1. Nicanore di Cnido viene presentato, a r. 14, come τῶν περὶ Τουβίαν, così come Zenone, a r. 4, appartiene ai τῶν περὶ Ἀπολλώνιον; questo significa che Tobia, nella sua cleruchia, aveva a proprio servizio soldati non solo macedoni (cf. rr. 7 e 18) e giudei – i «persiani» di rr. 17 s., invece, non sono da intendere in senso etnico, v. CPJ I, 13 s. 51; II, 187 nr. 417,5 ss. ecc. –, ma anche greci. È possibile che Nicanore fosse al tempo stesso anche agente di Apollonio, v. M. Rostovtzeff, HW III, 1161 n. 149.

2. CPJ I, 125 ss. nr. 4 (PCZ 59076), vedi sopra, p. 137; al riguardo cf. H. Gressmann, *op. cit.*, 664: la formula di saluto ci fa intendere «che Tobia trattava con Apollonio su un piano di parità».

3. Queste lettere sono raccolte da A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens*, 1937, 92 s.; cf. anche PCowley 21,2, scritto da Gerusalemme, al riguardo v. E.G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, 84 e P. Grelot: VT 4 (1954) 352 ss. Si tratta, come nella lettera di Tobia, di una formula di cortesia, rivelatrice tuttavia di un certo senso di grandezza. Neanche il libro di Ahiqar, nel quale pure appare il dio Šamaš, suscitava scandalo. Per la lettera di Tobia v. V. Tcherikover, CPJ I, 127 n. 4 e Idem, HC, 71; cf. anche J. Klausner, *Hist.* II, 130 e W. Schubart, AO 35,2, 1937, 9.

siano cresciuti, almeno per qualche tempo, nei suoi possedimenti. Già Tobia sembra così non aver osservato col dovuto scrupolo l'obbligo della circoncisione, che si estendeva agli schiavi appartenenti alla casa.[1] Ottant'anni più tardi un comportamento del genere sarà, a Gerusalemme, motivo di scandalo (v. sopra, p. 165 n. 3, e sotto, p. 590). Anche la vendita di schiavi giudei in paesi stranieri abitati da pagani era severamente proibita per un giudeo, almeno in epoca postmaccabaica.[2] È davvero significativo con quale frequenza emerga, nei pochi documenti che ci forniscono notizie sul suo conto, l'indifferenza che Tobia palesa nei confronti della legge giudaica. Il suo atteggiamento potrebbe essere paragonato a quello di Erode, che tuttavia fu costretto ad avere maggior riguardo per l'ambiente in cui viveva, rigorosamente ossequiente alla legge.[3]

Grazie a Giuseppe siamo meglio informati sulla brillante carriera di suo figlio Giuseppe e di suo nipote Ircano.[4] Il resoconto di Giuseppe deve essere usato con circospezione, ma esso ha trovato parziale conferma nei papiri di Zenone e nelle risultanze archeologiche degli scavi condotti presso 'Araq el Emir. Già abbiamo esposto le circostanze che portarono Giuseppe a diventare, con rapida carriera, appaltatore generale delle imposte di «Siria e Fenicia», per lo meno per la Palestina (v. sopra, pp. 74 s.), e non occorre quindi ritornare qui sull'argomento.

È da correggere la cronologia di Giuseppe, che ambienta tutto il racconto nel periodo successivo alla conquista della Palestina da parte di Antioco III, cosa che contrasta col contenuto della vicenda, incentrata esclusivamente sulla casa regnante tolemaica. La sequenza cronologica proposta da Tche-

1. R. Meyer, ThWb VI, 76,15 ss. Proprio in età postesilica il comandamento relativo alla circoncisione era stato inasprito, v. *Gen.* 17,12 ss. (P), *Es.* 12,43 ss. e *Iub.* 15,13 s.; al riguardo v. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*[3], 384 s. = II B 221 s. Tobia sottolinea con particolare evidenza il fatto che due schiavi non fossero circoncisi, in quanto essi, in questo modo, acquistavano maggior valore agli occhi dei greci, che consideravano ripugnante la circoncisione, v. R. Meyer, ThWb VI, 78,13 ss. È possibile che questi due schiavi dovessero essere utilizzati come amasi in Egitto, v. V. Tcherikover, *Miz.*, 18, cf. *Gl.* 4,3.

2. Sul divieto di vendere schiavi giudei a non giudei v. CD 12,10 s.; cf. il risentimento popolare nei confronti di Erode (Ios., *ant.* 16,2 ss.), colpevole di aver fatto vendere come schiavi in paesi stranieri criminali giudei. V. anche J. Jeremias, *op. cit.*, 386 n. 59, con riferimento a *Gitt.* 4,6 e *S. Deut.* 23,16 § 259.

3. Al riguardo v. M. Hengel, *op. cit.*, 325 ss.; cf. ad esempio il suo sacrificio sul Campidoglio, Ios., *ant.* 14,388 = *bell.* 1,285.

4. Giuseppe: Ios., *ant.* 12,157-185.224; Ircano e i suoi fratelli: *ant.* 12,186-222.228-236.

rikover e da altri è più vicina alla realtà.[1] Di conseguenza il rifiuto a pagare il tributo da parte di Onia II cade nel tempo in cui, sul finire della terza guerra siriaca, Seleuco II Callinico sferrò un'offensiva, inizialmente coronata da successo, verso mezzogiorno, nel corso della quale, nell'anno 242/241, Orthosia e Damasco passarono dalla sua parte e riuscirono a tenere il campo con buoni risultati. Il suo attacco vero e proprio alla Palestina tuttavia fallì, e concluse la pace sulla base dello *status quo* (cf. *Dan.* 11,9). La visita che Tolemeo III Evergete, una volta conclusa la terza guerra siriaca, fece a Gerusalemme, e di cui ci ragguaglia Giuseppe (*Ap.* 2,48), è forse da porre in relazione con il riordinamento della situazione locale. I ventidue anni in cui Giuseppe ricoprì la carica di appaltatore generale delle imposte (*ant.* 12,186) saranno quelli compresi tra il 239 a.C. circa e il 217 a.C., quando Tolemeo IV Filopatore, durante la sua prolungata visita dopo la vittoria di Rafia, presumibilmente riordinò secondo nuovi criteri anche l'amministrazione locale (v. sopra, p. 34). La fortunata missione di Ircano, il figlio più giovane di Giuseppe, in Egitto, per i festeggiamenti in occasione della nascita dell'erede al trono, potrebbe dunque essere spostata, forse, al 210 a.C., l'anno in cui nacque appunto Tolemeo V Epifane. Ircano ottenne allora, con ogni probabilità, il comando supremo della cleruchia insediata in Transgiordania, a difesa dei confini contro gli arabi, e si inimicò per questo con la sua famiglia a Gerusalemme.[2]

Il racconto romanzesco sul tobiade Giuseppe e i suoi figli si è formato probabilmente ad Alessandria nella seconda metà del II sec. a.C. Esso contiene da una parte errori così grossolani da far pensare a una distanza temporale dai fatti narrati ancora maggiore; dall'altra, tuttavia, anche informazioni così esatte, da rendere veri-

1. Anche la fonte di Giuseppe sembra contraddire questo ordinamento cronologico: a 12, 158 nomina Tolemeo III Evergete (246-221 a.C.); il nome, contrariamente a quanto congettura B. Niese (app. *ad loc.*), difficilmente è una glossa, ma riproduce probabilmente l'originario contesto storico. Per la datazione v. V. Tcherikover, HC, 130 s.; S. Zeitlin: PAAJR 4 (1932/33) 179 e Idem, *The Rise and Fall*, 60, e, soprattutto, M. Stern: Tarbiz 32 (1962) 35-47. Una data più tarda, al tempo dell'Evergete, propone R. Marcus, in Josephus VII, LCL, 82 s. n. c. Per la terza guerra siriaca v. F.M. Abel, HP I, 48 ss. e sopra, p. 32. L'inattendibilità delle indicazioni cronologiche offerte da Giuseppe è tenuta in troppo poca considerazione da E. Cuq: Syria 8 (1927) 143-162; J. Regner, PW 2ª s. VI, 1929 ss. e Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1965, 36 s. La notizia in Ios., *ant.* 12,224, secondo cui l'appaltatore delle tasse Giuseppe sarebbe morto al tempo di Seleuco IV (187-175 a.C.), è senza alcun valore, dal momento che l'autore, immediatamente di seguito e per la prima volta, viene a parlare della morte di Onia II, il padre di Simone il Giusto, che a quel tempo era morto già da trenta o quarant'anni. Giuseppe morì probabilmente prima del cambio di dominazione in Palestina.

2. Ios., *ant.* 12,196 ss.221 s.228 ss. L'insediamento di Ircano a 'Araq el Emir, nel territorio dell'antica cleruchia tolemaica di suo nonno, nell'Ammanitide, fu possibile, in considerazione del superiore potere dei suoi fratelli, solo grazie all'appoggio autorevole della dinastia tolemaica.

simile l'utilizzazione di buone fonti, ad esempio una cronaca familiare dei Tobiadi. Come autore si può pensare a un giudeo ellenizzato, rimasto estraneo al movimento di rinnovamento religioso sorto dopo la sollevazione maccabaica.[1] La tendenza dell'opera è del tutto laica, non senza una certa impronta nazionalistica (*ant.* 12, 175-185), e trova quindi il parallelo più vicino nella redazione ebraica del libro di Ester. Al centro del racconto stanno, narrati con toni fiabeschi, i successi conseguiti dai protagonisti alla corte tolemaica, e soprattutto alla tavola reale, così come il compiacimento per la loro straordinaria ricchezza. I precetti di purità e i divieti alimentari, che nei racconti del libro di Daniele – che per la loro forma di storie di corte presentano una certa affinità con il romanzo di Giuseppe – e nel libro di Tobia avevano una funzione importante, per il nostro autore sono assolutamente inesistenti.[2] La legge viene menzionata, marginalmente e in modo occasionale, solo due volte: una a proposito di Giuseppe, quando ad Alessandria rimane colpito dall'avvenenza di una danzatrice del luogo, l'altra a proposito di Ircano, quando davanti al re fa l'elogio della propria generosità.[3] Tuttavia anche il romanzo dei Tobiadi rivela una sua tendenza. Alla morte di Giuseppe, l'autore, a guisa di giudizio conclusivo sul personaggio, così si esprime:

«Un uomo nobile e generoso, che portò il popolo giudaico dalla povertà e da una condizione meschina e misera agli agi più splendidi».[4]

ἀνὴρ ἀγαθός... καὶ μεγαλόφρων καὶ τὸν τῶν Ἰουδαίων λαὸν ἐκ πτωχείας καὶ πραγμάτων ἀσθενῶν εἰς λαμπροέτρας ἀφορμὰς τοῦ βίου καταστήσας.

Ritroviamo in queste parole un motivo che ha fondamentale importanza pure per gli ellenisti giudei, conformemente al loro programma delineato in *1 Macc.* 1,11: solo più stretti contatti in campo economico, politico e culturale con il circostante ambiente elleni-

1. V. Tcherikover, HC, 141 s.; H. Willrich, *Die Juden und Griechen*, 1895, 99 cerca con ragione l'autore in Egitto, e lo contrappone a quegli scrittori giudei che, come lo Ps. Aristea, «non ne avevano mai abbastanza di raccontare dell'intima amicizia che legava la legittima famiglia sommosacerdotale alla casa reale». L'ipotesi di una fonte samaritana (100), accolta anche da A. Büchler, *Die Tobiaden und Oniaden*, 1899, 88. 95, è naturalmente inaccettabile.

2. Cf. *Dan.* 1 e la preghiera di Ester, *Est.* 4,17 LXX, al riguardo v. A. Büchler, *op. cit.*, 85 e V. Tcherikover, HC, 460 n. 44. Cf. invece la soluzione di compromesso in *ep. Ar.* 182-186.293 s. 3. Ios., *ant.* 12,187 ss.206: Ircano paragona qui il re a Dio stesso.

4. Ios., *ant.* 12,224; cf. già la sua caratterizzazione in 12,160.

stico non giudaico possono migliorare le condizioni di vita dei giudei in Palestina. Giuseppe, pertanto, viene glorificato come colui che ha portato il progresso economico e culturale, spalancando alla Giudea, sino ad allora arretrata e isolata, le porte sul gran mondo e innalzando il livello di vita del popolo.[1] Il narratore, nella circostanza, ha trasferito al tobiade Giuseppe tratti di quel suo grande omonimo che, pure lui in Egitto, trovò la sua fortuna,[2] ma ha però accantonato ogni motivo religioso. Il romanzo dei Tobiadi rappresenta pertanto una storia di corte in forma completamente ellenizzata (v. sopra, pp. 80 ss.). La figura di contrasto, rispetto alla quale Giuseppe spiccava in tutto il suo splendore, era quella di suo zio, il sommo sacerdote Onia II, che incarnava l'arretratezza conservatrice e che, secondo quel che si diceva, con la sua avidità e testardaggine senile aveva portato il suo popolo a un passo dalla rovina. Giustamente dovette quindi cedere al suo più saggio nipote e oppositore il diritto di rappresentare il popolo di fronte al re per questioni finanziarie e politiche, la προστασία τοῦ λαοῦ (*ant.* 12,161).[3]

Un tratto sorprendente è che il giovane Giuseppe per il suo primo viaggio ad Alessandria si rifornisca di denaro, facendoselo prestare da suoi amici di *Samaria*. Sembra così che i Tobiadi, ancora nel III sec. a.C., come già ai tempi di Neemia e del loro antenato Tobia, intrattenessero buone relazioni con i consanguinei del nord, atteggiamento che contrastava con la rozza tendenza antisamaritana delle cerchie religiose di Gerusalemme. Indifferenza religiosa e amicizia con i samaritani, a quanto sembra, andavano d'accordo.[4]

Oltre a ciò Giuseppe e la sua famiglia divennero «i primi banchieri giudei»,[5] con molteplici e vari interessi sul capitale e uno

1. V. Tcherikover, HC, 134. 140.

2. Vario e profondo fu l'influsso che la storia di Giuseppe esercitò proprio sulle «storie di corte», v. sopra, p. 82 n. 3.

3. V. la caratterizzazione del tobiade Giuseppe, *ant.* 12,161.167 e, sul versante opposto, la presentazione negativa di Onia II, 158.161 s.171. Che Onia abbia rinunciato alla *prostasia* di propria volontà, è poco verisimile. V. anche sopra, p. 75 n. 1.

4. Ios., *ant.* 12,168, cf. anche 11,306-312; cf. J.D. Purvis: JNES 24 (1965) 88-94; v. sopra, p. 122 n. 1. D'altro canto, tuttavia, *ant.* 12,156 riferisce di scontri di confine tra samaritani e giudei, avvenuti nel III sec. a.C. Cf. anche l'odio del Siracide, 50,26b, e *test. Lev.* 6,4 ss.; 7,2. V. invece i buoni rapporti che Erode intratteneva con i samaritani, M. Hengel, *op. cit.*, 331 n. 4. Anche la missione cristiana in Samaria, *Atti* 8,1 ss., dovette rappresentare una sfida.

5. A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, 1932, 270.

schiavo come amministratore del patrimonio (οἰκονόμος) ad Alessandria. Il racconto menziona una somma di denaro liquido lì depositata, che ammontava a tremila talenti (*ant.* 12,200). Ricchi doni per comprarsi la benevolenza del re e dei suoi amici fecero sì che i buoni rapporti con la corte si mantenessero vivi. L'«alta finanza» tolemaica si era procurata in questo modo una entratura anche a Gerusalemme.[1] I Tobiadi furono, in questo senso, «filelleni e perfetti uomini d'affari secondo il nuovo modello ellenistico» (M. Rostovtzeff, CAH VII, 160), e sotto il loro influsso si modificò lo stile di vita a Gerusalemme. Il Siracide si pone apertamente in contrasto con il nuovo spirito da essi introdotto (v. sopra, pp. 309 ss.).

Nel contempo vediamo in questo modo profilarsi all'interno del ceto dirigente in Giudea una spaccatura che contribuì in maniera decisiva a provocare il successivo conflitto che divampò sotto Antioco IV: la lotta per il potere tra i Tobiadi e gli Oniadi, questi ultimi di stirpe sommosacerdotale. Certamente neanche la famiglia del sommo sacerdote – come mostrano chiaramente i suoi due ultimi esponenti, Giasone e Onia IV – riuscì a sottrarsi del tutto a influssi ellenistici (v. sopra, pp. 163 s., e sotto, p. 564 n. 1); d'altro canto, però, dal momento che i Tobiadi, grazie all'appoggio di cui disponevano alla corte tolemaica prima, a quella seleucide dopo, potevano indebolire e minacciare la posizione del sommo sacerdote, questi fu costretto a cercare un sostegno più forte nelle cerchie conservatrici. In un primo tempo il tobiade Giuseppe, durante i ventidue anni in cui ricoprì la carica di appaltatore generale delle imposte, sarà stato l'effettivo detentore del potere a Gerusalemme; ma quando tuttavia – forse dopo la battaglia di Rafia, nel 217 a.C. – perse questo suo incarico e, intorno al 210 a.C. (?), scoppiò in tutta la sua violenza il contrasto tra suo figlio Ircano e i di lui fratelli maggiori, a Simone II «il Giusto», l'energico figlio del sommo sacerdote Onia II, riuscì probabilmente, con l'aiuto dei gruppi attivamente impegnati nella difesa della tradizione religiosa, dei quali faceva parte, ad esempio, un uomo come il Siracide, di costruirsi la sua posizione di potere e di riconquistare tutto il prestigio connesso alla carica sommosacerdotale:

1. Ios., *ant.* 12,184.199 s.203.208. Per i doni v. 12,185 s.208; cf. già la lettera di Tobia a Tolemeo II e il relativo invio di animali pregiati, CPJ I, 178 s. nr. 5 = PCZ 59075.

«Che difese il suo popolo dalla rapina
e fortificò la sua città contro il nemico» (*Sir.* 50,4).

Il privilegio della prostasia, intesa come rappresentanza politica del popolo di fronte al sovrano seleucide, probabilmente era adesso nuovamente nelle mani del sommo sacerdote. Nella lotta contro il filotolemaico Ircano, che nei domini ereditari della famiglia in Transgiordania si sosteneva grazie all'aiuto della locale colonia militare e cercava probabilmente di metter piede anche a Gerusalemme, egli era un prezioso alleato per gli altri fratelli di Giuseppe, che ora rappresentavano gli interessi dei Seleucidi.[1] Sebbene Gerusalemme nel corso della quinta guerra siriaca molto avesse sofferto per il duplice cambio di potere e le sanguinose lotte interne (v. sopra, pp. 35 ss.), la definitiva vittoria di Antioco III a Panion mostrò tuttavia che Simone aveva correttamente valutato la situazione politica e i suoi possibili sviluppi. Il re attestò la sua riconoscenza con gli editti (il cui testo leggiamo in Giuseppe), che vennero negoziati, quali «favori regii», da una delegazione giudaica ad Antiochia (*2 Macc.* 4,11) e che possono nel contempo essere considerati come un successo personale di Simone II. Questi editti riconoscevano ai giudei il diritto di vivere secondo le loro «leggi patrie», ovvero secondo la torà e la tradizione orale ad essa connessa (πολιτευέσθωσαν δὲ πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους κατὰ τοὺς πατρίους νόμους, *ant.* 12, 142). Con questo, naturalmente, non si intendeva che la legge dovesse essere applicata in tutte le sue singole prescrizioni, ma si voleva semplicemente concedere un'autonomia interna in senso generale. Infine la *gerousia* e il personale del tempio, inclusi gli «scribi» (v. sopra, p. 72), vennero esentati completamente dalle imposte, fu proclamata una esenzione dalle tasse per tre anni, e il «tributo» della provincia di Giudea venne ridotto di un terzo (v. sopra, pp. 76 s.). Anche per i sacrifici e la ricostruzione del tempio il re concesse un generoso contributo.[2]

1. Ios., *ant.* 12,221 s.229: dopo la morte di Giuseppe la maggioranza della popolazione giudaica appoggia i figli maggiori di Giuseppe e il sommo sacerdote Simone II, al riguardo v. V. Tcherikover, HC, 80 s. 154; v. anche sopra, pp. 35 s., sulle lotte interne a Gerusalemme secondo *Dan.* 11,14.

2. Per l'identificazione del «Giusto» con Simone II da parte di *Ab.* 1,1, contro Ios., *ant.* 12,43.157, v. G.F. Moore, *Judaism* I, 34 ss. e Idem, *Simeon the Righteous*, in *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, 1927, 348-364. L'identificazione è condivisa da R. Marcus, in Josephus VII, LCL, 732-736 (bibliografia); questa proposta di identificazione si

Se già questo primo editto viene incontro all'interesse legalistico cultuale delle cerchie conservatrici capeggiate da Simone II «il Giusto», un secondo editto, probabilmente formulato dai sacerdoti stessi con l'autorizzazione del re, mostra questa medesima tendenza in misura ancora più accentuata: in esso, infatti, la «legge patria» trova concreta attuazione in un punto specifico, che riguardava anche sudditi non giudei, ovvero la proibizione per i non giudei di entrare nel recinto sacro e il divieto di importare carni e pelli di animali impuri, e persino di allevarli: a Gerusalemme poteva essere consumata solo la carne di animali puri, macellati secondo il metodo tradizionale kasher. Queste rigide norme rituali dovettero intralciare non poco lo sviluppo economico e commerciale della città, auspicato e perseguito dai Tobiadi, dal momento che commercianti forestieri evitavano al possibile una piazza dove vigevano simili regolamenti restrittivi. Il decreto contiene così, con tutta probabilità, un attacco indiretto indirizzato contro il potere economico dei Tobiadi.[1]

Ma lo sviluppo avviato dal tobiade Giuseppe non si lasciò arrestare. Dopo la morte di Simone II sembra che si sia arrivati a una rottura tra Onia III, più conservatore ma probabilmente più debole, e suo fratello Giasone, di orientamento più accentuatamente ellenistico. Diverse allusioni del Siracide lasciano intendere che la posizione di potere del sommo sacerdote era seriamente minacciata (v. sopra, p. 280). Presumibilmente grazie alle loro ricchezze e alla libertà di cui potevano disporre nei confronti di tutte le restrizioni previste dalla legge, i figli di Giuseppe, anch'essi di orientamento filoseleucide, riuscirono alla lunga a ottenere ascolto alla corte di Antioco più facilmente di quanto non potesse il sommo sacerdote. A questo si aggiunse un ribaltamento della costellazione politica. La sconfitta di Antioco III a Magnesia contro i romani, l'indebolimento del regno seleucide in conseguenza della gravosa pace di Apa-

trova formulata già in L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel* II, 1855, 377. Cf. anche L. Finkelstein, *The Pharisees*[3] II, 575 ss. 581. 583, che di Simone disegna tuttavia un ritratto troppo romantico, facendo di lui «the leading exponent of Hasidean doctrine»; non diversamente V. Tcherikover, HC, 125. In considerazione delle scarse notizie che abbiamo sul suo conto, conclusioni di questo tipo sono fuori luogo. È verisimile che egli, grazie a una politica di orientamento nazionale, abbia rafforzato nei giudei il senso della loro identità culturale di fronte agli influssi ellenistici, v. *Sir.* 50,1-24 e sopra, pp. 280 ss. La critica mossa in termini generali dagli ambienti hasidici nei confronti della classe dirigente sacerdotale era rivolta anche contro di lui.

1. Ios., *ant.* 12,138-144, al riguardo v. sopra, pp. 37 n. 4. 38 n. 1 (bibliografia) e p. 77 n. 1. Per l'editto sacerdotale, *ant.* 12,145 s., v. E. Bi(c)kerman(n): Syria 25 (1946/48) 67-85 e, critico al riguardo, V. Tcherikover, HC, 84 s. Sulla questione v. *Kel.* 1,8. Un episodio parallelo potrebbe essere ad esempio *Neem.* 13,15-22.

mea e l'ascesa al trono del debole Seleuco IV Filopatore (187-175 a.C.) determinarono un rafforzamento del partito tolemaico, e verisimilmente anche lo stesso sommo sacerdote mutò la propria linea politica. Si sperava probabilmente in una riconquista tolemaica della Palestina (v. sopra, p. 39). Un'indicazione in questo senso ci è offerta dalla *leggenda di Eliodoro*, secondo la quale Onia III sarebbe venuto a contrasto con il soprintendente finanziario del tempio (*2 Macc.* 3,4) Simone, di stirpe sacerdotale e uomo di fiducia dei Tobiadi,[1] riguardo all'«ispettorato sul mercato» a Gerusalemme – forse in concomitanza con quel decreto che imponeva limitazioni al commercio a salvaguardia della purità rituale della città. In conseguenza di ciò Simone avrebbe denunciato il sommo sacerdote davanti ad Apollonio figlio di Traseo, lo stratego di Celesiria e Fenicia, asserendo che teneva nascoste illegalmente, all'interno del tempio, cospicue somme di denaro (*2 Macc.* 3,5 s.). Nel prosieguo del racconto, che da qui in avanti assume uno spiccato colorito leggendario, Onia III si sarebbe difeso di fronte al cancelliere reale Eliodoro, giunto in tutta fretta a Gerusalemme, precisando che si trattava solo dei «depositi delle vedove e degli orfani, e che una parte apparteneva pure a Ircano (della stirpe) di Tobia, persona assai ragguardevole» (3,10 s.). Stando a questo racconto sembra che Onia fosse in stretti rapporti d'affari con il tobiade Ircano, in Transgiordania, il quale, prima della conquista della Palestina da parte di Antioco III, era stato un energico sostenitore dei Tolemei, e probabilmente ritornò a esserlo dopo Magnesia. Che qui entrassero in gioco anche accuse politiche – verisimilmente a causa di atteggiamenti filotolemaici – risulta dal fatto che Onia, ancora una volta in conseguenza delle trame di Simone, poco più tardi si trovò nella necessità di recarsi ad Antiochia per dar conto del suo operato, e non poté più far ritorno in patria.[2] Contemporaneamente sembra che si sia giunti, nella stessa Gerusalemme, a disordini e spargimenti di sangue (*2 Macc.* 4,3). L'assassinio del re per mano di Eliodoro e l'improvvisa e inattesa ascesa al trono di Antioco IV Epifane, ritornato da Roma, determinarono una situazione completamente nuova.

1. Era il fratello di Menelao, futuro sommo sacerdote, v. sotto, pp. 568 s.; cf. anche sopra, pp. 39 n. 3 e 70 nn. 1-2.

2. *2 Macc.* 4,1-6; l'esposizione è orientata in senso accentuatamente apologetico. Cf. V. Tcherikover, HC, 156 ss. e spec. O. Plöger, *Theokratie*, 15. Per la politica estera v. sopra, pp. 38 s.

Excursus 6
Ircano in Transgiordania

Secondo quanto racconta Giuseppe, Ircano fondò, nelle sue terre al di là del Giordano, una propria signoria, politicamente indipendente, e in questo suo dominio poté tener testa sia ai suoi fratelli sia agli arabi. Neanche da Antioco III e da Seleuco IV ebbe molestie – presumibilmente aveva reso loro formale atto di sottomissione. Solo quando salì al trono Antioco IV Epifane, Ircano, temendo di cadere in sua soggezione, avrebbe preferito por fine alla sua vita (*ant.* 12,229-236). Nella sua smodata ambizione Ircano non si sarebbe tuttavia accontentato di guerreggiare contro gli arabi e i suoi fratelli, ma si sarebbe fatto costruire un imponente e fastoso palazzo (βᾶρις) di pietra bianca, adornato con gigantesche figure di animali. Quest'ultima notizia è stata confermata dagli scavi archeologici effettuati nella zona: la descrizione del palazzo di Ircano corrisponde esattamente alle rovine monumentali di Qasr el-'Abd, presso 'Araq el Emir, nel Wadi es-Ṣir.[1] H.C. Butler, che ha compiuto, a capo della missione archeologica dell'università di Princeton, le prime accurate indagini sulle rovine, ne ha chiaramente riconosciuto lo stile misto orientale ellenistico e le ha datate all'inizio del II sec. a.C., lasciando però aperta la possibilità di una cronologia più alta, che potrebbe arrivare sino all'epoca di Tolemeo II Filadelfo (285-247).[2] Per quanto poi attiene la questione, che già da lunga pezza costituiva argomento di discussione, se si tratti di una fortificazione, di un palazzo o di un tempio, Butler si orienta, pur con una certa cautela, verso quest'ultima ipotesi.[3] E. Littmann, che, nel corso della medesima spedizione, ha studiato le iscrizioni rinvenute in luogo, si è espresso anch'egli, ma con maggiore convinzione, per

1. Quasi sulla linea d'aria Gerico-Amman, 29 chilometri a oriente di Gerico e 17 chilometri a occidente di Amman: v. P.W. Lapp: BASOR 165 (1962) 16. Le rovine furono scoperte nel 1818 da due ufficiali della marina inglese: C.L. Irby e J. Mangles, *Travels in Egypt and Nubia, Syria and the Holy Land*, rist. 1852, 146 (la prima edizione del 1844 non mi è stata accessibile).

2. *Syria, Princeton University Archaeological Expedition 1904/5*, Div. II Sect. A., 1919, 1-25. Per la datazione v. 16 s. Lì anche la bibliografia precedente; cf. anche il ragguaglio bibliografico di M. Weippert: ZDPV 79 (1963) 165-169.

3. H.C. Butler, *op. cit.*, 17: l'assoluta certezza, tuttavia, potrebbe essere data solo dal completamento degli scavi.

l'ipotesi del tempio,[1] supponendo che Giuseppe abbia di proposito passato sotto silenzio il carattere religioso della costruzione. Quest'ipotesi fu ripresa successivamente da L.H. Vincent,[2] che mise l'impianto in rapporto con la *birta* ammonitica di cui parlano i papiri di Zenone, ritenendo che la colonia militare di Tobia avesse qui posseduto, sebbene il suo comandante fosse un giudeo, un tempio pagano. Anche H. Gressmann ravvisò nell'impianto un santuario, attribuendone però la fondazione a Ircano, nella cui figura riconosceva tratti e aspetti messianici.[3] Poiché tuttavia la supposizione che un impianto templare pagano o giudaico sorgesse all'interno dei domini dei Tobiadi fu ritenuta assai poco verisimile, trovò sempre più credito l'ipotesi del palazzo, per quanto le risultanze archeologiche sembrassero contraddirla.[4] Talora sulla questione si preferì sospendere il giudizio, segnalando la necessità di nuove e ancora più scrupolose ricognizioni archeologiche, estese a tutta la regione di 'Araq el Emir.[5] C. Watzinger, a questo riguardo, ha richiamato l'attenzione su forme stilistiche affini, attestate ad Alessandria, Mileto e Samotracia. W.F. Albright cercò di risolvere la questione con un'ipotesi di compromesso, avanzando la supposizione che Ircano avesse voluto costruire un mausoleo di famiglia.[6] O. Plöger riprese e sviluppò le osservazioni di H.C. Butler e pensò a un santuario sul lago in stile egiziano, che sarebbe servito come luogo di culto per la colonia militare.[7] Gli scavi eseguiti da P.W. Lapp in tre fasi successive, a partire dal 1961, portarono maggiore chiarezza nella discussione.[8] Il risultato più importante fu innanzitutto la conferma della cronologia di Giuseppe: tutti gli edifici studiati, lo stesso Qasr, resti di costruzioni nel villaggio di 'Araq el Emir e il cosiddetto piccolo *Square-Building*, situato tra le grotte e

1. *Op. cit.*, Div. III Sect. A., 5 ss. 2. RB 29 (1920) 198 ss.

3. SAB, 1921, 665 ss.; v. sotto, p. 562 n. 1.

4. E. Meyer, *Ursprung* II, 134 n. 1; H. Willrich: APF 7 (1924) 64; G. Ricciotti, *Geschichte Israels* II, 270; Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1965, 34, e soprattutto gli studiosi ebrei: V. Tcherikover, CPJ I, 116 e Idem, HC, 430 n. 69; J. Klausner, *Hist.* II, 141 s.; B. Mazar: IEJ 7 (1957) 141.

5. A. Momigliano, *I Tobiadi nella preistoria del moto maccabaico*: Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino 67 (1931/32) 174 s.; C. Watzinger, DP II, 14 s.

6. *Archaeology of Palestine*, ³1954, 149.

7. ZDPV 71 (1955) 75 s. L'autore, al riguardo, si richiama al Ma'bed di 'Amrit e a Ps. Luc., *Syr. Dea* 46. 8. BASOR 165 (1962) 16-34 e 171 (1963) 5-39.

il Qasr, rinviano all'inizio del II sec. a.C. L'identificazione con la *birta* del Tobia dei papiri di Zenone è così altrettanto insostenibile quanto lo è la supposizione che si trattasse di un tempio destinato ai coloni militari lì stanziati.[1] Un altro punto essenziale, che H.C. Butler ha rilevato senza però trarne le giuste conclusioni, è il fatto che l'impianto del Qasr non poté essere portato a compimento. L'esecuzione del fregio dei leoni e dei capitelli delle colonne, al pari della scalpellatura delle pietre, è ineguale e assai poco uniforme. Ircano, evidentemente, non ebbe più il tempo di completare la sua opera.[2] Gli scavi, inoltre, portarono nuovi e decisivi elementi a sostegno dell'ipotesi del tempio, e a questo riguardo P.W. Lapp poté avvalersi degli studi fondamentali di R. Amy,[3] che, attraverso l'esame comparativo di un considerevole numero di templi siriaci di età romana, aveva potuto fissare e definire tutta una serie di elementi strutturali unitari e comuni. In questa tipologia rientrano camere d'angolo a forma di torre, che fiancheggiano sale di ingresso dislocate sul lato minore, e la presenza, in almeno una di queste camere, di una scala, che conduce a torri, gallerie o terrazze. Queste forme tipiche si trovano anche nell'edificio di Ircano,[4] e lo studioso giunge pertanto alla seguente conclusione: «Il Qasr si presenta come unico esempio dello stile templare siriaco antico in età ellenistica».[5] L'impressione che si tratti di un complesso architettonico destinato al culto è poi rafforzata dal monumentale fregio di leoni, dai capitelli a forma di toro, per quanto grossolanamente scolpiti, nella par-

1. BASOR 165 (1962) 34 e 171 (1963) 24: «Any attempt to alter Josephus' date for the Qasr was misguided»; v. anche 37 ss.

2. V. già H.C. Butler, *Syria*, 11 e 19; al riguardo v. P.W. Lapp: BASOR 171 (1963) 24 s.: «The extent to which the Qasr was left unfinished, presumably at the death of Hyrcanus, is difficult to determine».

3. BASOR 171 (1963) 29 s. e, al riguardo, R. Amy, *Temples à escaliers*: Syria 27 (1950) 82-136; cf. A. Alt, *Kleine Schriften* III, ²1959, 100-115. Accoglie l'ipotesi anche F.M. Cross: HThR 59 (1966) 207.

4. P.W. Lapp, *loc. cit.*, segnala soprattutto i templi di Dmeir, presso Damasco (R. Amy, *op. cit.*, 83 ss.), Slem (*op. cit.*, 87 ss. = H.C. Butler, *Syria*, 356) ed Es Ṣenamen (*op. cit.*, 91 s. = H.C. Butler, *Syria*, 316); si potrebbero aggiungere ancora il tempio di Mousmieh (*op. cit.*, 94) e il tempio di Bel a Palmira (*op. cit.*, 99), così come la facciata anteriore del tempio di Ba'al-Šāmēm a Ṣi, non menzionato da R. Amy (H.C. Butler, *Syria*, 375); cf. anche il prospetto panoramico in R. Amy, *op. cit.*, 122. Lo studioso menziona anche, come parallelo, il Qasr (123), ma, sebbene esso sia praticamente l'unico «monument civil», non giunge ad accettare l'ipotesi del tempio. Per la ricostruzione del Qasr v. anche M.J.B. Brett: BASOR 171 (1963) 39-45. 5. BASOR 171 (1963) 30.

te interna; inoltre da due figure di aquile, e ancora dall'ampiezza dell'edificio rettangolare (37 × 18.5 m), con il suo vasto ambiente interno di impianto basilicale, sorretto da semicolonne, dall'imponente scala nella camera della torre anteriore sinistra, da due porte, a oriente e a mezzogiorno del Qasr, e infine dal lago artificiale che circonda tutto il complesso.[1] Oltre alle già menzionate rappresentazioni teriomorfe, fu rinvenuto il mezzorilievo di un grande (2.05 × 1.50 m) animale predatore, mezzo leone e mezzo leopardo, lavorato secondo modelli greci e destinato, probabilmente, a servire come doccione per una fontana.[2] D'altro canto è significativo che non si siano trovate figure umane. La proibizione delle immagini di *Es.* 20,4, che in età postmaccabaica acquistò così grande importanza,[3] fu tuttavia rispettata dal costruttore solo in parte, e la dipendenza di tutto l'impianto, anche nei suoi particolari, da modelli ellenistici alessandrini e orientali siriaci è palese.

Rimane da chiedersi quale fosse la destinazione di questo impianto templare. Difficilmente si sarà trattato di un tempio pagano, in quanto la costruzione sorgeva nel centro di quella zona che, con le sue grotte e le sue sale, serviva da residenza allo stesso Ircano, che le aveva dato il nome di «Tiro».[4] La spiegazione più verisimile rimane che Ircano volesse, con il Qasr, istituire un *tempio concorrente* a quello di *Gerusalemme*, in modo analogo a quanto era stato fatto con i santuari di Elefantina e di Leontopoli e con il Garizim.[5]

1. Vedi H.C. Butler, *Syria*, 5. 11. 14. 16; una delle due figure di aquila fu scoperta da Butler in corrispondenza della seconda porta. Cf. anche P.W. Lapp: BASOR 171 (1963) 29 s. Per i contatti con la «basilica» antica v. E. Langlotz, RAC I, 1232 s.; cf. 1234 s. per i templi siriaci. 2. D.H. Hill: BASOR 171 (1963) 45-55.

3. In proposito cf. la vicenda relativa all'aquila collocata da Erode sopra la porta del tempio o la distruzione del palazzo di Erode Antipa, a Tiberiade, decisa per via delle immagini di animali che lo decoravano (66 d.C.); v. M. Hengel, *op. cit.*, 105 ss. 195 ss.

4. Ios., *ant.* 12,231.233: le grotte erano utilizzate come abitazioni e camere da letto, nonché come sale da pranzo; al tempo stesso potevano servire come rifugio in caso di pericolo. Il nome «Tiro» (Τύρος) deriva probabilmente dall'ebraico *ṣwr* (= aram. *bîrtā'*), «fortezza», «baluardo», e si conserva nel toponimo Wadi es-Ṣir: v. CPJ I, 116. Una delle sale fu scoperta da P.W. Lapp nelle immediate vicinanze del villaggio di 'Araq, un'altra è probabilmente da identificare con lo «Square-Building», già da H.C. Butler studiato e da P.W. Lapp portato alla luce: v. H.C. Butler, *Syria*, 22 ss. e P.W. Lapp: BASOR 171 (1963) 33 s. Per le grotte con le due iscrizioni recanti il nome di Tobia, v. sopra, p. 544 n. 2.

5. Così già E. Littmann, *Syria*, Div. III Sect. A., 5 ss. A. Spiro, *Samaritans, Tobiads and Judahites*: PAAJR 20 (1951), richiamandosi ad alcune allusioni presenti in Ps. Philo, *Liber antiquitatum biblicarum* 22,1 ss.; 38,1-4, suppone che già precedentemente i Tobiadi

Funzioni simili a quelle di un tempio assunse probabilmente, pressappoco nei medesimi anni della fondazione di Leontopoli, anche la sinagoga di Antiochia, alla quale «i successori di Antioco IV» – presumibilmente Demetrio I Soter, 165-150 a.C. – restituirono i doni votivi di bronzo che Antioco aveva depredato dal tempio. Anche i sovrani successivi avrebbero lasciato alla comunità, in costante accrescimento numerico, preziosi doni votivi, con i quali avrebbero «adornato il santuario» (τὸ ἱερὸν ἐξελάμπρυναν).[1] Presumibilmente i Tolemei, così come i Seleucidi, cercarono di fondare nei loro domini, ad uso della comunità giudaica, «santuari centrali» indipendenti da Gerusalemme, che ormai aveva «apostatato». Questi sforzi, tuttavia, rimasero sostanzialmente senza esito.

Presumibilmente anche Ircano vedeva come un pericolo il fatto che i suoi fautori giudei fossero cultualmente ancora legati al tempio di Gerusalemme, dominato dai sostenitori dei Seleucidi. Il comandamento deuteronomico che prescriveva l'unità del luogo di culto (*Deut.* 12) non aveva del resto ancora sufficiente forza per eliminare tendenze centrifughe nemmeno nella stessa Giudea. Quale radicale mutamento abbia subito questa situazione nel corso dei due secoli successivi all'età maccabaica, è testimoniato dal fatto che dopo la distruzione del tempio nel 70 d.C. nessun gruppo giudaico compì più il tentativo di fondare in altro luogo un tempio sostitutivo.[2] Inoltre non bisogna trascurare che le figure di animali conferivano alla costruzione una certa impronta sincretistica. C. Watzinger richiama l'attenzione sul fatto che l'aquila costituiva un simbolo della suprema divinità celeste siriaca, e a essa è possibile voglia

celebrassero, nelle loro terre al di là del Giordano, servizi divini scismatici, analogamente a quanto avveniva nel tempio sul Garizim (314 s.), ma non adduce alcuna prova a sostegno della sua ipotesi. Che poi sia avvenuta una divisione all'interno dei Tobiadi già intorno alla metà del III, se non addirittura nel IV secolo, e che la famiglia si sia allora scissa in un ramo transgiordano e uno gerosolimitano, con il primo che avrebbe intrattenuto buone relazioni con i samaritani (315 n. 72), è ipotesi gratuita, che contrasta con il resoconto di Giuseppe; altre ipotesi, altrettanto spericolate, si trovano alle pp. 336 s. L'autore non tiene nel dovuto conto la datazione tarda dello scritto pseudofiloniano, v. M. Hengel, *Die Zeloten*, 169 n. 1 e O.H. Steck, *Israel*, 173 ss.

1. Ios., *bell.* 7,44 s.; cf. E. Bickerman(n): Byzantion 21 (1951) 73 ss. 82.

2. Questo sviluppo, naturalmente, oltre che da altri fattori fu determinato anche dall'istituzione della sinagoga e del servizio divino che in essa si celebrava. Con quanto zelo in Palestina i rabbi vigilassero perché nessuna funzione cultuale propria del tempio venisse trasferita nella diaspora, è mostrato dall'affare di Teuda a Roma: Bill. III, 23. Pagani, invece, potevano adorare il «dio supremo» su altari, v. E. Bickerman(n): RIDA 5 (1958) 137-164. Cf. M. Hengel, in Festgabe für K.G. Kuhn, 1971, 156 ss.

alludere anche *Dan.* 9,27b.[1] Tracciare una netta linea di demarcazione nei confronti dei culti siriaci non giudaici non sembra essere stata preoccupazione dominante in queste cerchie aperte alla civiltà ellenistica; si pensi, a questo proposito, a certi influssi sincretistici, riscontrabili presso i coloni militari di Elefantina, che si raccoglievano pure essi intorno a un tempio «dissidente». Che poi tali tendenze non fossero del tutto assenti neppure in Giudea, potrebbe testimoniarlo la molto discussa moneta marcata Jehud, risalente, presumibilmente, alla tarda età persiana o all'età dei diadochi pretolemaica, nella quale è raffigurata un'immagine divina, con l'aspetto di Trittolemo, su carro alato.[2] In considerazione della rilassatezza religiosa dei Tobiadi, anche in Ircano, la cui educazione greca per altro è posta in particolare risalto da Giuseppe (v. sopra, pp. 137 s.), sarà probabilmente stata viva e predominante quella disposizione spirituale dalla quale si sarebbe poi sviluppato il tentativo di riforma a Gerusalemme.

Stando a Giuseppe, Ircano avrebbe esercitato il suo dominio in Transgiordania solo per sette anni, «per tutto il periodo che Seleuco regnò sulla Siria» (*ant.* 12,234). Questa informazione è palesemente inesatta, in quanto il regno di Seleuco IV durò dodici anni (187-175 a.C.); per cui i sette anni sono probabilmente da intendere in altro modo. Ircano deve aver assunto il comando della cleruchia al di là del Giordano e del territorio ad essa appartenente considerevolmente prima, ancora al tempo della dominazione tolemaica (dopo il 210 a.C.? v. sopra, p. 547). Tutto l'articolato e vario complesso edilizio di 'Araq el Emir, da Giuseppe così fedelmente descritto, comprendente, oltre all'impianto monumentale, un lago artificiale, grandi saloni, parchi, grotte scavate nella roccia[3] (*ant.* 12, 230-233), deve inoltre aver richiesto molto più di sette anni di lavoro. Poiché Ircano, secondo *2 Macc.* 3,11, ancora verso la fine del re-

1. *Op. cit.* II, 14 s. Cf. anche A. Bentzen, *Daniel*, ²1952, 68 su *Dan.* 9,27(b). V. sotto, p. 601 n. 2.

2. Al riguardo v. A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, 1937, 562 ss. *passim*; la moneta marcata Jehud è riprodotta in modo eccellente in S.A. Cook, *Religion*, tav. XXXII; la lettura «Jahu» (47 s.) è scorretta, v. sopra, p. 88 n. 2: la corretta interpretazione *jhd* da parte di E.L. Sukenik: JPOS 14 (1934) 178 ss. Cf. anche H. Gressmann, AOB², nrr. 362 s. 365. Ogni sovrainterpretazione è tuttavia da respingere.

3. Per le sale e le grotte v. sopra, p. 557 n. 4; anche le terrazze dei giardini e l'argine del lago artificiale sono ancora visibili.

gno di Seleuco IV era in buoni rapporti con il sommo sacerdote Onia III (v. sopra, p. 553), al punto che poté depositare considerevoli somme di denaro nel tempio di Gerusalemme, è difficile pensare che in questo periodo già avesse posto mano ai lavori per la costruzione di un tempio concorrente. Ma quando, immediatamente dopo l'assunzione al trono di Antioco IV, nel 175 a.C., Giasone spogliò della carica sommosacerdotale suo fratello Onia III, e il santuario di Gerusalemme cadde probabilmente in potere del partito filoseleucide, ossia dei fratelli a lui ostili, è possibile che per Ircano si imponesse la necessità di fondare un santuario scismatico, la cui costruzione, tuttavia, non ebbe più il tempo di portare a compimento. Nel 173 a.C. anche l'ultimo oniade, Giasone, venne privato della carica di sommo sacerdote e si rifugiò nell'«Ammanitide», ossia – come già suppose A. Momigliano – presso Ircano.[1] Da lì movendo, Giasone sferrò un attacco di sorpresa contro Gerusalemme, nel 168 a.C. – circa sette anni dopo l'ascesa al trono di Antioco IV –, e si impadronì della città; ma, alla lunga, non poté difendere la propria posizione e dovette riparare nuovamente al di là del Giordano (*2 Macc.* 5,5-9, vedi sotto, pp. 571 s.). Fu allora, verisimilmente, che crollò il dominio di Ircano, colpito dall'azione di ritorsione del re: l'ormai anziano Ircano si tolse la vita, Giasone trovò rifugio prima presso i nabatei, successivamente in Egitto e a Sparta.[2] La soluzione migliore sarebbe così quella di intendere i sette anni in riferimento al dominio di Ircano durante il regno di Antioco IV, e, forse, anche al periodo in cui durarono i lavori di costruzione al tempio vero e proprio.

Che nel territorio al di là del Giordano continuassero a sussistere capisaldi giudaici antiseleucidi, che avevano origine dalla cleruchia tolemaica di Tobia, è testimoniato dalla notizia di *1 Macc.* 5, 13, secondo cui i giudei οἱ ὄντες ἐν τοῖς Τουβίου furono ridotti in schiavitù o uccisi in seguito a un attacco portato contro di loro dalle circostanti popolazioni siriache, mentre secondo *2 Macc.* 12,17

1. *2 Macc.* 4,26 s., v. A. Momigliano, *op. cit.*, 193; G. Ricciotti, *Geschichte Israels* II, 273 s. 284; cf. anche F.M. Abel, *Macc.*, 339.

2. *2 Macc.* 5,9 s.; cf. 1,7. V. sopra, pp. 161 s. Per il suicidio di Ircano v. Ios., *ant.* 12,236; la cronologia di Giuseppe, o meglio della sua fonte – il racconto dei Tobiadi –, è però inesatta, v. A. Momigliano, *op. cit.*, 185 e G. Ricciotti, *op. cit.* II, 288. V. Tcherikover, HC, 468 n. 37, invece, anticipa la morte di Ircano e suppone solo una sopravvivenza dell'atteggiamento protolemaico nella Ammanitide.

Giuda soccorse τοὺς λεγομένους Τουβιανοὺς Ἰουδαίους nella loro fortezza (Χάραξ).[1] I giudei, discendenti probabilmente dagli antichi cleruchi tolemaici dei papiri di Zenone (ἐν τῇ Τουβίου, CPJ I, 123 nr. 2d, 16), disponevano di una propria cavalleria e portavano in parte nomi greci. Così due ufficiali di cavalleria, Sosipatro e Dositeo (*2 Macc.* 12,19.24 e 35: Δωσίθεος δὲ τις τῶν Τουβιηνῶν),[2] fornirono a Giuda Maccabeo un appoggio fattivo e vigoroso.[3] La lotta a fianco dei Maccabei contro i Seleucidi non trova così necessariamente la sua unica spiegazione in motivi di natura religiosa, ma può anche essere vista sullo sfondo dell'antico contrasto politico che opponeva partito tolemaico e partito seleucide.

Un personaggio come Ircano, per quanto non abbia apostatato dalla fede giudaica, sembra tuttavia che abbia tenuto un atteggiamento di sovrana indifferenza nei confronti della tradizione religiosa giudaica. Riguardo alla sua figura, pertanto, si sono intrecciate supposizioni e interpretazioni di ogni genere. H. Gressmann scorgeva in lui aspetti messianici, in virtù dei quali sarebbe poi stato accolto nella tradizione rabbinica come il messia morente figlio

1. L'interpretazione di questi passi è stata a lungo dibattuta. Spesso si sono voluti qui ravvisare giudei dell'antica regione di Ṭob, v. *Giud.* 11,3 e *2 Sam.* 10,6 (ma nei LXX c'è qui un nome di persona), così J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, ^{8}1921, 240 n. 1; H. Gressmann, SAB, 1921, 669; E. Meyer, UAC II, 134 n. 1; F.M. Abel, *Macc.*, 93 e Idem, *Géographie* II, 1938, 10: l'attuale eṭ Ṭaiyibeh, tra Bostra e Der'a. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, 288 pensa invece a Ṭob, nel Gilead settentrionale, venti chilometri a oriente di Scitopoli, dove c'è un altro eṭ Ṭaiyibeh. Secondo Jᵉhôšûa' b. Lewî (III sec. d.C.) sarebbe da identificare con Susitha-Hippos: *jSheb.* 36c, 51 ss., v. S. Zeitlin - S. Tedesche, *The first book of Maccabees*, 1950, 112. La localizzazione rimane così del tutto incerta. Nuovi elementi si ricavano solo dalle informazioni contenute nei papiri di Zenone, v. sotto, nn. 2 e 3.

2. È una variante bene attestata, che presumibilmente conserva la lezione originaria, v. R. Hanhart, *Maccabaeorum liber II*, Septuaginta IX,2, 1959, 101 su *2 Macc.* 12,35, v. app. *ad loc.*; F.M. Abel, *Macc.*, 440 ss. e Abel-Starcky: Δωσίθεος δέ τις τῶν Τουβιανῶν ἔφιππος, cf. già le truppe di cavalleria nella cleruchia di Tobia, CPJ I, 119 s. nr. 1,6 s. 14. 19: τῶν Τουβίου ἱππέων κληροῦχος; nonché, in età successiva, i «cavalieri» giudei che Erode insediò nella Traconitide: Ios., *ant.* 15,34 ss.; 16,281 ss. ecc., al riguardo v. M. Hengel, *op. cit.*, 30 n. 1 e 368. Per il testo di *2 Macc.* 12,35 v. anche P. Katz: ZNW 51 (1960) 16.

3. V. soprattutto H. Willrich: APF 7 (1924) 63 s. Medesima è l'interpretazione già proposta da B. Niese, GGMS III, 226 n. 1; in modo simile si esprimono pure L.H. Vincent: RB 29 (1920) 188 n. 5 e specialmente A. Deissmann: Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 2 (1921) 276 s., che rileva come in *1 Macc.* 5,13 e *2 Macc.* 12,17 le terminazioni dei due nomi indicano che «essi si riferiscono a una persona»; cf. inoltre S. Klein: BJPES 3 (1936) 115; J. Klausner, *Hist.* I, 126 s.; B. Mazar, *op. cit.*, 139 e Abel-Starcky, 53. 121. 296. Per *1 Macc.* 5,13 cf. in modo particolare CPJ I, 122 s. nrr. 2b-2d.

di Giuseppe.[1] J. Klausner, richiamandosi a *Eccl.* 2,4-10, vide in lui addirittura l'autore del libro di Qohelet;[2] O. Plöger gli attribuì disegni politici di ampio respiro, che avrebbero contemplato la creazione di uno stato cuscinetto neutrale e indipendente, simile al regno nabateo, tra Egitto e Siria.[3] V. Tcherikover, infine, sulla scorta di A. Momigliano, ci presenta Ircano come uno di quei personaggi intraprendenti e avventurosi, tipici del primo ellenismo, il cui carattere vediamo rispecchiato nelle biografie plutarchee di Eumene, Demetrio Poliorcete e Pirro.[4] Tuttavia i paralleli più vicini di Ircano vanno cercati all'interno dello stesso giudaismo coevo. Di sicuro – come già in suo padre Giuseppe – scorgiamo in lui un evidente segno dei tempi: l'affermazione di singole personalità dominatrici, capaci di superare gli angusti steccati della tradizione. Proprio per questo suo atteggiamento si colloca in quella folta schiera di figure energiche e consapevoli di sé, che in così larga copia incontriamo nel giudaismo di età ellenistica nei campi più diversi, tra i dominatori e i dotti, tra i maestri di legge, i fondatori di sette e gli apostati: a questa schiera appartengono gli Asmonei, da Giuda sino ad Alessandro Janneo, il Maestro di Giustizia e Šim'ôn b. Šeṭaḥ, Antipatro, Erode e Agrippa I, Hillel e Šammai, Filone e Tiberio Giulio Alessandro, Simon bar Giora, Giuseppe e Jôḥānān b. Zakkai, 'Aqîbā e Bar Kochba. Questi e molti altri ancora sono espressione della traboccante e vitale energia spirituale del popolo giudaico, che in quei secoli diede i suoi frutti più fecondi per la storia dell'umanità intera.

b) *La riforma ellenistica a Gerusalemme sino alla costruzione dell'Akra (inizio del 167 a.C.)*

Gli antecedenti della sollevazione maccabaica e le cause più profonde che la provocarono sono stati studiati ed esposti in modo esauriente nella magistrale monografia di E. Bickermann e nell'opera di V. Tcherikover; nelle pagine che seguono, pertanto, non ci proponiamo di offrire una ricostruzione storica complessiva di questo periodo, ma cercheremo di focalizzare la nostra attenzione

1. SAB, 1921, 668. 670 ss.; *contra* v. J. Klausner, *The Messianic Idea*, 489.
2. *Hist.* II, 141 n. 58 e 230 s. 3. *Theokratie*, 14. 4. HC, 461 n. 50.

su quegli aspetti di esso ancor oggi controversi e oggetto di dibattito nella ricerca.[1]

Allontanandosi da Gerusalemme per recarsi ad Antiochia Onia III aveva di fatto consegnato il potere ai suoi avversari. Suo fratello Jēšûaʿ-Giasone, che con ogni probabilità lo aveva immediatamente sostituito nelle sue funzioni,[2] passò dalla parte degli «ellenisti», e grazie al loro appoggio ottenne – presumibilmente subito dopo l'assunzione al trono di Antioco IV, nel settembre-ottobre del 175 a.C. – la carica sommosacerdotale e al tempo stesso il mandato di occuparsi dei preparativi per la trasformazione di Gerusalemme in una *polis* greca. Il sospetto che Onia III nutrisse simpatie tolemaiche, così come, giusta le promesse di Jēšûaʿ-Giasone, il volontario innalzamento del tributo a trecentosessanta talenti e un «pagamento straordinario» di ottanta talenti (v. sopra, pp. 76 s.) furono per Antioco IV motivi bastanti per procedere alla sostituzione del sommo sacerdote.[3] La posizione del nuovo sovrano non era ancora del tutto sicura: egli aveva bisogno di denaro e di affidabili sostenitori, in quanto, stando a una notizia di Porfirio, sembra che proprio le cerchie favorevoli ai Tolemei si fossero inizialmente rifiutate di riconoscere la sua autorità.[4] Il fatto che Onia III abbia cercato asilo nel santuario di Apollo e Artemide a Dafne induce a pensare che egli non fosse poi uno «zelatore della legge» così convinto come ce lo rappresenta Giasone di Cirene. In quale misura gli Oniadi fosse-

1. E. Bickermann, GM, *passim* e V. Tcherikover, HC, 152-203. Per quanto riguarda E. Bickermann v. le recensioni, complessivamente favorevoli, a parte qualche osservazione critica su aspetti particolari, di K. Galling: OLZ 42 (1939) 225-228; F.M. Abel: RB 47 (1938) 441-446; J.A. Montgomery: JBL 59 (1940) 308 s.; M. Burrows: JR 18 (1938) 219-221 e J. Bonsirven: RSR 28 (1938) 612-614. Più critico è I. Heinemann: MGWJ 82 (1938) 145-172. Manca del tutto di obiettività, invece, la rude polemica di S. Zeitlin: JQR 31 (1940/41) 199-204.

2. V. Tcherikover, HC, 466 n. 17; cf. *2 Macc.* 4,29; v. inoltre Ios., *ant.* 11,306.

3. *2 Macc.* 4,7-9; cf. *Dan.* 11,21 s.; cf. sotto, pp. 568 ss.

4. FGrH 260 F 49; la notizia di Porfirio è riferita da Hier., *in Dan.* 11,21 ss. Antioco sostava ad Atene, nel corso del suo viaggio di ritorno da Roma, quando fu colto di sorpresa dalla notizia della morte di suo fratello, e solo grazie all'aiuto di Eumene II di Pergamo era riuscito ad allontanare l'usurpatore Eliodoro, v. Appian., *Rom. hist.* 11,45 e OGIS 248, nonché M. Zambelli: Riv. di Filol. e di Istruzione classica 38 (1960) 363-389. Per la data dell'assunzione al trono v. Sachs-Wiseman: Iraq 16 (1954) 204. 208 s.; R. Hanhart, *op. cit.*, 55 s.: tra il 3 e il 22 settembre del 175 a.C. E.R. Bevan, CAH VIII, 498 suppone, sulla scorta della notizia di Porfirio, che in Celesiria molti condividessero il giudizio negativo di *Dan.* 11,21. Cf. O. Mørkholm, *Antiochus IV of Syria*, 1966, 38 ss.

ro impregnati di spirito ellenistico ce lo mostra, oltre alla figura del nuovo sommo sacerdote, anche il comportamento di Onia IV, figlio del deposto Onia III e fondatore del tempio dissidente di Leontopoli.[1] I desideri dell'aristocrazia gerosolimitana e del suo nuovo capo, che chiedevano di avviare i preparativi per la fondazione della nuova *polis* «Antiochia in Gerusalemme», furono di buon grado assecondati dal re: da un lato, infatti, la circostanza che sudditi orientali adottassero costumanze greche e diventassero essi stessi greci costituiva senz'altro un fattore di consolidamento e rafforzamento dello stato multietnico seleucide, senza che, nel caso specifico, si potesse parlare di una deliberata «politica ellenizzatrice» da parte del sovrano o dei Seleucidi in genere; dall'altro Antioco stesso considerava importante mantenere una situazione di stabilità politica ai confini meridionali del suo regno, proprio di faccia all'Egitto, che ancora coltivava desideri di rivincita. Si aggiunga, infine, che questa dimostrazione di favore da parte del re fu onorata con centocinquanta talenti aggiuntivi. Non sorprende, pertanto, che Antioco, nel corso del suo regno, abbia concesso analoghi diritti ad altre diciotto città, compresa Babilonia.[2]

1. *2 Macc.* 4,33. Il modo in cui viene presentato Onia III in *2 Macc.* 3,16 ss.33 s.; 4,1 s.; 15,12 è «agiografia», v. sopra, p. 210 e n. 4. Sulla questione della storicità del racconto v. V. Tcherikover, HC, 469 n. 40 e M. Stern: Zion 25 (1960/61) 1-15 (con bibliografia). Giasone di Cirene non avrebbe mai inventato e introdotto di propria iniziativa nella sua rappresentazione «agiografica» di Onia III il particolare della sua permanenza nel santuario pagano di Dafne. Gli Oniadi, tuttavia, non erano ortodossi in senso stretto, v. già H.A. Redpath: AJTh 9 (1905) 43; Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 214 e L. Finkelstein, *The Pharisees*, ³1962, 585. L'argomentazione prodotta da I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah*, 1948, 94, alla quale aderisce R. Hanhart, *op. cit.*, 87, confuta in sostanza quanto l'autore stesso pensa riguardo alla questione. S. Krauss: REJ 45 (1902) 30 s. segnala una tradizione rabbinica, secondo la quale Dafne presso Antiochia sarebbe uno dei tre luoghi dell'esilio d'Israele (*jSanh.* 29c,63 s., r. Šᵉmû'el b. Naḥămān, 300 d.C. circa).

2. V. Tcherikover, HC, 179. 471 n. 5 e Idem, *Hellenistische Städtegründungen*: Phil. Suppl. 19,1 (1927) 176 ss., nonché A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern*, 250 ss. 452 n. 31. Antioco IV riprende in questo modo – dopo una lunga pausa: di suo padre sono note solo due fondazioni in Asia Minore – la politica di fondazione di centri cittadini, che era stata propria dei primi Seleucidi, v. H.H. Schmitt, *Untersuchungen zur Geschichte Antiochos' des Grossen*, 1964, 104. In un'iscrizione da Babilonia, OGIS 253, Antioco IV è detto κτίσ[του] τῆς πόλεως e σωτῆρος τῆς Ἀσίας, al riguardo v. W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 1938, 194 s., secondo cui Antioco avrebbe scelto Babilonia come futura capitale del suo regno, 187 ss. Cf. anche M. Rostovtzeff, HW II, 831 e III, 1367 n. 17, che collega l'iscrizione alla fondazione del teatro greco della città, e le integrazioni al testo proposte da M. Zambelli, *op. cit.*, 374 ss. Anche il locale ginnasio rientra probabilmente nel medesimo contesto, v. sopra, p. 159 n. 4. Contrariamente alla politica dei pri-

L'iniziativa, in questo caso, partì inequivocabilmente dagli ellenisti di Gerusalemme, che avevano dalla loro parte, verisimilmente, la maggioranza dell'aristocrazia sacerdotale e laica, di fatto detentrice del potere (*1 Macc.* 1,11: ἀνέπεισαν πολλούς, cf. *Dan.* 11,23).

Il loro fine era triplice:

1. Doveva essere aperta la strada alla diffusione della cultura e dei costumi ellenistici, sino ad allora ostacolata dai pregiudizi religiosi dei gruppi conservatori, e dovevano essere abbattuti quegli steccati che impedivano uno scambio economico-culturale, libero da ogni restrizione, con il circostante ambiente ellenistico (*1 Macc.* 1,11, v. sopra, pp. 163 ss., e sotto, pp. 612 s.).

2. A questo fine le cerchie conservatrici «reazionarie» dovevano essere private di ogni potere politico, affinché non potessero più, come era accaduto ai tempi di Simone il Giusto, usare del loro influsso per imporre regolamentazioni restrittive di carattere rituale legalistico.

3. Presupposto di tutto ciò era l'abrogazione della «lettera di privilegio» concessa da Antioco III, in quanto essa fondava l'ordinamento interno dell'«*ethnos*» giudaico esclusivamente sulle «leggi patrie» tradizionali e conferiva la legittimazione giuridica ai difensori della teocrazia tradizionale. Il modo più facile di raggiungere questi obiettivi era la trasformazione di Gerusalemme – e con essa di tutto l'*ethnos* giudaico in Giudea – in una *«polis» greca*. Poiché tanto la concessione del diritto di cittadinanza nella *polis* che si intendeva costituire, quanto l'ammissione al ginnasio e all'efebia erano a discrezione di Giasone e dei suoi amici, i giudei ossequienti alla legge, che, con ogni probabilità, si appoggiavano prevalentemente agli strati più poveri della città e alla popolazione delle campagne, potevano essere in questo modo estromessi da ogni forma di potere e ridotti alla condizione di perieci (v. sopra, p. 166). Per la verità il servizio liturgico al tempio continuò nel modo consueto, con i suoi abituali sacrifici, e ufficialmente la torà di Mosè non venne affatto abolita, conservò anzi tutto il suo valore di legge consuetudinaria del popolo; tuttavia alla «teocrazia» giudaica furono sot-

mi Seleucidi, non si tratta qui di nuove fondazioni, ma, prevalentemente, del conferimento dei diritti civici a città ellenizzate, ad esempio in Cilicia. A ciò si collegava, per lo più, il diritto di battere moneta (v. sotto, p. 567 n. 1). L'«autonomia» di queste *poleis* favoriva, naturalmente, lo sviluppo di tendenze centrifughe. Cf. O. Mørkholm, *op. cit.*, 115 ss. 138.

tratti i fondamenti giuridici su cui si reggeva il suo potere. L'ordinamento politico e le direttive di governo non erano più un'emanazione della torà e della sua autoritativa interpretazione da parte dei sacerdoti e dei *sôf'rîm*, ma dovevano per l'innanzi fondarsi sugli organi costituzionali della nuova *polis*: il *demos*, ovvero i cittadini di pieno diritto, la *gerousia* e i magistrati da essa stabiliti. Questa situazione doveva, alla lunga, portare a un ridimensionamento della aristocrazia sacerdotale, e il fatto che la cosa venisse di buon grado accettata è un segno eloquente di quanto intenso fosse, all'interno dell'aristocrazia sacerdotale stessa, il desiderio di adottare costumanze greche. La più potente famiglia laica, quella dei Tobiadi, avrà d'altro canto accolto con favore e soddisfazione questa tendenza, dal momento che per essa il fatto di non essere di discendenza sacerdotale aveva rappresentato sino ad allora un notevole ostacolo nelle lotte di potere. L'addolcimento delle prescrizioni della legge e il loro carattere ora non più vincolante si palesano nel comportamento di quegli efebi giudei che, presumibilmente a causa della partecipazione di forestieri agli agoni ginnici nel ginnasio, non si peritarono di praticare l'epispasmo (v. sopra, p. 163). Anche il sacrificio in onore dell'Eracle tirio può essere riguardato, nonostante il fallimento dell'iniziativa, come un sintomo di quanto lo sviluppo generale fosse ormai orientato verso l'assimilazione alla civiltà ellenistica.[1]

1. Il contrasto tra E. Bickermann, GM, 59 ss. e V. Tcherikover, HC, 159 ss. 404 ss. si può risolvere, probabilmente, traducendo la controversa espressione di *2 Macc.* 4,9c τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι secondo l'interpretazione di E. Bickermann: «di iscrivere (in una lista) gli antiocheni in Gerusalemme». L'iscrizione nella lista comporta così al tempo stesso la scelta di quei cittadini di Gerusalemme destinati a diventare cittadini della *polis* che si stava progettando. Anche V. Tcherikover, del resto, osserva che non tutti «i taglialegna e i portatori d'acqua» vennero inseriti nella lista dei cittadini (HC, 161). E. Bickermann, tuttavia, non dà la dovuta importanza al fatto che questo *koinon* o *politeuma* (cf. anche H. Bengtson, *Die Strategie* II, 1944, 175 e Idem, GG[3], 483), o meglio la «simbiosi» tra di esso e l'antica costituzione di Gerusalemme aveva solo carattere transitorio, nel senso che doveva servire a preparare il *demos* della *polis* che si voleva fondare. I paralleli segnalati da E. Bickermann, tratti da *legende* di monete che menzionano «cittadini di Seleucia in Gaza» e «antiocheni a Tolemaide» (*op. cit.*, 62 nn. 1 e 2), non riguardano *politeumata*, ma *dēmoi* di *poleis* effettivamente costituite, v. V. Tcherikover, HC, 443 n. 12 e 447 n. 51; cf. lo stesso E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 231. 234, e L. Kadman, *The Coins of Akko Ptolemais*, 1961, 18. 43 s.; v. SEG XII, 511, l'omaggio tributato agli «antiocheni ad Cydnum (Tarso)» da parte degli «antiocheni ad Pyramum (Magarso)», 140 a.C. circa, e E. Schürer II, 157, gli «antiocheni» di Hippos. V. Tcherikover (HC, 407), inoltre, sottolinea il fatto che i termini *politeuma*, *koinon* e altrettali sono usati soprattutto per

Innovazioni così radicali esigevano certamente, in una città come Gerusalemme, che aveva subito, sino a quel momento, un processo di ellenizzazione solo relativamente superficiale, un periodo di preparazione di diversi anni, e pertanto è senz'altro meritevole di considerazione l'ipotesi avanzata da E. Bickermann, secondo cui i cittadini della nuova «Antiochia» si sarebbero dapprima costituiti in una sorta di «associazione», destinata a preparare l'effettiva fondazione della *polis*. Il ginnasio ne avrebbe costituito il centro, e il sommo sacerdote Giasone avrebbe assommato nella sua persona le funzioni di ginnasiarca e di arconte (v. sopra, p. 164 n. 1). Per lo meno all'interno della popolazione cittadina sembra che gli ellenisti abbiano trovato consistente seguito tra i proprietari terrieri, i commercianti e gli artigiani; probabilmente ci si aspettava una fioritura economica e forse persino la concessione del diritto di battere moneta.[1] Quando, circa due anni e mezzo dopo l'insediamento di Giasone, il re visitò Gerusalemme, «fu accolto da Giasone e dalla (popolazione della) città con splendido sfarzo e introdotto con corteo di fiaccole e acclamazioni» (*2 Macc.* 4,22). Se – come suppone V. Tcherikover – con questa visita del suo *ktistēs* la nuova *polis* venisse ufficialmente costituita e si concludesse così il periodo preparatorio, rimane per la verità cosa del tutto incerta.[2]

Questo sviluppo, che sembrava avviato verso un esito positivo, fu però bruscamente interrotto poco tempo dopo. Circa tre anni

gruppi etnici, come i caunii a Sidone, OGIS 592, i giudei a Berenike, v. SEG XVI, 931; cf. anche il *koinon* dei sidonii al Pireo, KAI 60, i sidonii a Marisa, OGIS 593 (v. sopra, p. 109 e p. 143), gli «elleni» nelle miniere di ferro di Nicopoli, L. Robert: Hellenica 11/12 (1960) 288 ss., ecc. In *2 Macc.* 4,9 occorre prestare attenzione anche all'ordine di citazione: 1. ginnasio, 2. efebeo, 3. lista dei cittadini. Ginnasio ed efebeo costituivano così i presupposti per la costituzione della *polis*. All'obiettivo finale allude anche Ios., *ant.* 12,240: καὶ τὴν Ἑλληνικὴν πολιτείαν ἔχειν. Per la costituzione di gruppi religiosi di tipo associativo in Giudea nel medesimo periodo, v. sopra, pp. 499 s. con note.

1. Antioco IV concesse a tutta una serie di città il diritto di battere moneta, cf. E. Bickermann, *Inst.*, 231 ss., che elenca quattordici località.

2. HC, 164 s.; per la datazione 468 n. 26, cf. anche Abel-Starcky, *op. cit.*, 244 s. W. Otto, *Zeit des sechsten Ptolomäers*, AAM N.F. 11, 1934, 15 ss. e H. Volkmann, PW XXIII, 1704 pensano al 175/174. Occorre in linea di principio tener conto della possibilità che non si sia più giunti alla costituzione di una *polis* di pieno diritto prima che venisse fondata l'Akra. Non disponiamo di alcuna testimonianza riguardo a nuovi magistrati o al *dēmos*. È incerto se la *gerousia* di cui parla *2 Macc.* 4,44 costituisse già il senato della nuova *polis*. È del tutto inverisimile che la scorta armata di Lisimaco, costituita presuntivamente da circa tremila uomini (*2 Macc.* 4,40) rappresentasse il *dēmos* (V. Tcherikover, HC, 162). Cf. O. Mørkholm, *op. cit.*, 138 s.

dopo la nomina di Giasone a sommo sacerdote, tra la fine del 172 e l'inizio del 171 a.C., Menelao, fratello dell'«amministratore finanziario del tempio» Simone e forse suo successore nella carica,[1] riuscì a comprarsi da Antioco IV la dignità sommosacerdotale, offrendo un tributo di trecento talenti più alto. Per il re, che era in ritardo con i suoi pagamenti a Roma e che pertanto prendeva denaro dovunque potesse ottenerlo, questo passo può non aver avuto grande significato. Nel mondo greco le cariche sacerdotali erano spesso acquistabili con denaro, e le magistrature cittadine, d'altro canto, erano soggette a continui avvicendamenti. Come *ktistēs*, inoltre, Antioco intendeva rivendicare a sé il diritto di assegnare a propria discrezione la carica più importante nella *polis* fondata a suo nome.[2] Per Gerusalemme l'intervento fu però gravido di conseguenze. Giasone, in quanto oniade, era di stirpe sadocita, che per secoli aveva ricoperto come diritto ereditario la carica sommosacerdotale; con Menelao per la prima volta diventava sommo sacerdote un non sadocita, della casata sacerdotale Bilgā.

I codici greci, senza eccezione, in *2 Macc.* 3,4 leggono «Beniamino», e secondo questa lezione Menelao e Simone sarebbero stati di stirpe non sacerdotale; la cosa però è inverisimile. La lezione originaria «Balgea» è conservata in manoscritti latini antichi e armeni.[3] Questa tradizione trova sostegno nella Mishna antica, secondo cui la casata sacerdotale Bilgā «per tutti i tempi» (*l'wlm*), a causa del comportamento tenuto durante la persecuzione religiosa di Antioco IV, sarebbe esclusa dalle offerte sacrificali: «il suo anello sacrificale le è stato strappato e la sua nicchia murata» (*Sukk.* 5,8c). Una baraita

1. Così F.M. Abel, HP 1, 116.

2. Per la vendita di cariche sacerdotali ai migliori offerenti nella Grecia di età ellenistica v. M.P. Nilsson, GGR² 1, 732 n. 5 e F. Sokolowski: JJurPap 3 (1949) 139; cf. anche la minaccia di Lisia in *2 Macc.* 11,2 s. e al riguardo V. Tcherikover, HC, 170 s. Per la datazione v. E. Hanhart, *op. cit.*, 63 n. 14 e 88.

3. In proposito v. D. De Bruyne, *Les anciennes traductions latines*, Anecdota Maredsolana 4, 1932, X. 118 s. La proposta è accolta da R. Hanhart, *Maccabaeorum liber II*, Septuaginta IX,2, 1959, 26. 34 e 55 su *2 Macc.* 3,4: Σίμων δέ τις ἐκ τῆς Βαλγεα φυλῆς. Per la casata sacerdotale di Bilgā v. *Neem.* 10,9; 12,5.18; *1 Cron.* 24,14. L'impiego del termine φυλή, insolito per l'uso linguistico dei LXX, può forse spiegarsi col fatto che la casta sacerdotale egiziana era suddivisa in φυλαί, v. W. Otto, *Priester und Tempel* 1, 23 ss. Questa lezione venne accolta da E. Bickermann, GM, 65 n. 1, che tuttavia mutò poi opinione: AIPHOS 7 (1939/44) 8 n. 22; V. Tcherikover, HC, 403 s.; F.M. Abel, *Macc.*, 316; Abel-Starcky, *op. cit.*, 234; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 70 n. 6. Un ragguaglio sulle diverse interpretazioni precedenti è offerto da H.H. Rowley, *Menelaus and the Abomination of Desolation*, Studia Orientalia J. Pedersen, 1953, 303-315, che tuttavia, da parte sua, rifiuta, senza solidi motivi, la lezione Balgea = Bilgā.

offre due possibili spiegazioni di questa punizione: secondo l'opinione di alcuni, Mirjām, della casata sacerdotale Bilgā, avrebbe apostatato, sposato un ufficiale greco, profanato l'altare e bestemmiato Dio; secondo altri, invece, la casata di Bilgā si sarebbe lasciata indurre a non esercitare il servizio sacerdotale. Entrambe le spiegazioni celano probabilmente una colpa ancora più grave, alla quale soltanto corrispondono l'inusualità e la severità della punizione: la responsabilità principale nella profanazione del tempio nel 167 a.C. Come riferisce S. Klein, ancora al tempo di Eleazar Kalir (VII sec. d.C.) la casata sacerdotale di Bilgā aveva il soprannome *jwnjt* («la greca»).[1]

Secondo la versione di Giuseppe, che deriva da fonti seleucidiche, dietro Menelao stavano i Tobiadi, che, grazie alla caduta di Giasone, avevano definitivamente estromesso gli odiati Oniadi dalla loro posizione di potere.[2] Menelao e Simone si erano presumibilmente imparentati con i Tobiadi e ne erano divenuti docili strumenti. Giasone fuggì nell'Ammanitide presso Ircano, e i suoi avversari si credettero definitivamente padroni della situazione a Gerusalemme.

Tuttavia proprio questi avvenimenti diedero l'avvio a quel processo che portò al fallimento del tentativo di riforma ellenistica a Gerusalemme. Gli strati sociali superiori filelleni, che avevano sostenuto il programma della progressiva assimilazione culturale, si divisero al loro interno, e i fautori di Giasone trovarono naturale avvicinarsi nuovamente a quelle cerchie religiose conservatrici che sin dall'inizio avevano mostrato un atteggiamento critico nei confronti dell'esperimento di «Antiochia a Gerusalemme». In questa guisa la forza portante per la progressiva ellenizzazione della città si restrinse a una minoranza, che poté difendere le proprie posizio-

1. *tSukk.* 4,28 (r. 200) e al riguardo il commento di S. Lieberman, *Tosephta Ki-Fshutah*, IV, 1962, 277 s.; passi paralleli sono *jSukk.* 55d; 40 ss. e *bSukk.* 56b; cf. anche Ios., *bell.* 6,280; su Eleazar Kalir v. S. Klein, *Die Barajta der 24 Priesterabteilungen*, 1909, 70 ss. e Idem: MGWJ 73 (1929) 73. Riguardo al matrimonio tra sacerdoti e donne pagane v. *test. Lev.* 14,6: tutto questo era una conseguenza dell'assimilazione.

2. *2 Macc.* 4,23-32. Al riguardo cf. Ios., *ant.* 12,237 ss. Facendo di Menelao il terzo figlio di Simone II e il fratello di Giasone, così da legittimare la sua successione alla dignità sommosacerdotale, Giuseppe distorce, per fini apologetici, la realtà dei fatti. Il motivo della destituzione di Giasone sarebbe stato lo sdegno del re. Forse Giasone si era rifiutato di consegnare al re i tesori del tempio. Il racconto di *bell.* 1,31 e di *ant.* 12,237-241 non dipende in alcun modo da *2 Macc.*, che Giuseppe del resto non conosceva, ma risale probabilmente, attraverso Nicola di Damasco, a una fonte seleucide, nella quale l'intervento del re era provocato dalla precedente rivolta dei giudei; cf. V. Tcherikover, HC, 170 ss. e E. Bickermann, GM, 150. 163 s. e 166 s.

ni grazie esclusivamente al costante appoggio dei Seleucidi. La situazione si aggravò ancor più, quando Menelao fu costretto ad attingere al tesoro del tempio, per poter versare al re le somme richieste. Questo fatto dovette suscitare nella maggioranza dei gerosolimitani, fossero essi inclini all'assimilazione o conservatori, una profonda avversione nei suoi confronti, e mentre egli stesso si trovava ad Antiochia, dove si era recato per consegnare al re almeno una parte della somma dovuta, suo fratello Lisimaco, che durante l'assenza ne faceva le veci, per quanto protetto da una ragguardevole guardia del corpo – *2 Macc.* 4,40 parla, probabilmente esagerando, di tremila uomini – venne ucciso dalla folla inferocita. Menelao, da parte sua, riuscì, grazie all'aiuto di un alto funzionario seleucide, a far uccidere Onia III, che in Antiochia avrebbe potuto diventare per lui pericoloso.[1] Nonostante le accuse di tre membri della *gerousia* di Gerusalemme, Antioco, che a Tiro indagava sugli avvenimenti di Gerusalemme, si schierò dalla parte di Menelao e fece giustiziare i tre accusatori. Anche in questa circostanza il fiduciario dei Tobiadi aveva convenientemente provveduto, corrompendo funzionari autorevoli, acciocché il re si orientasse nella direzione desiderata. «La sua alleanza con il governo riposava sulla so-

1. *2 Macc.* 4,27-38. A questo passo, presumibilmente, si richiamano *Dan.* 9,26a; 11,22; *1 Hen.* 90,8, al riguardo v. E. Meyer, UAC II, 150 n. 1; A. Bentzen, *op. cit.*, 75. 77. 81; O. Plöger, *op. cit.*, 134 su *Dan.* 9,26a e 141. 163; estesamente R.H. Charles, *Daniel*, 1929, 246 s. Per la storicità dell'uccisione di Onia III v. sopra, p. 563 n. 3. Non corrispondente alla verità storica è solo 4,36-38, la vendetta del re, che punisce con la morte Andronico, in quanto colpevole dell'assassinio del sommo sacerdote deposto. Su questo racconto ha probabilmente esercitato la sua influenza la notizia della punizione per l'assassinio del nipote e coreggente dell'Epifane, Antioco figlio di Seleuco IV: v. Diod. Sic. 30,7,2 s.; Giovanni Antiocheno, in Müller, FHG IV, 558 fr. 58 e la lista dei sovrani seleucidi, ed. Sachs-Wiseman: Iraq 16 (1954) 208 s. verso 12: l'esecuzione capitale del (co)reggente di Antioco per ordine del re, nell'agosto del 170 a.C.; cf. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 19. 218; R. Hanhart, *op. cit.*, 63 n. 15; 74 n. 33; 88 e Abel-Starcky, 248, che suppone, con scarsa verisimiglianza, l'uccisione di due nipoti. In ogni caso l'inattendibilità di questo episodio non costituisce argomento contro la storicità dell'asilo a Dafne. Forse Giasone di Cirene aveva riferito di entrambe le uccisioni, avvenute probabilmente a distanza di circa un anno una dall'altra, e l'epitomatore ha scorciato il racconto per renderlo più drammatico. Come già riferisce *ant.* 12,387 (che corregge *bell.* 1,33 e 7,423), il tempio di Leontopoli fu fondato da Onia IV, il figlio dell'ucciso, dopo l'elezione di Alcimo a sommo sacerdote (probabilmente già sotto il regno dell'Eupatore, nel 163 a.C., v. *2 Macc.* 14,3.7; *ant.* 12,385 s. e W. Mölleken: ZAW 65 [1953] 213 ss.). Le ipotesi di I.L. Seeligmann (*op. cit.*, 91 ss.) sono poco convincenti. Giasone non avrebbe mai glorificato il fondatore di un tempio scismatico.

lida base di un comune interesse finanziario».[1] Era quindi nella logica delle cose che il re, di ritorno dalla sua prima spedizione in Egitto, visitasse per la seconda volta Gerusalemme ed entrasse nel santuario, asportandone gli oggetti di culto e saccheggiandolo completamente: «fece scrostare tutto (l'oro)» (*1 Macc.* 1,22). Tutta questa operazione deve avergli fruttato complessivamente 1800 talenti.[2] È certo possibile che Menelao fosse di nuovo in ritardo nel pagamento del tributo; tuttavia a partire da Antioco III, che aveva perduto la vita nel fallito attacco al tempio di Bel nell'Elimaide, il saccheggio di santuari era diventato per i Seleucidi prassi abituale. Riguardo allo stesso Epifane, lo storico suo contemporaneo Polibio scrive: ἱεροσυλήκει δὲ καὶ πλεῖστα τῶν ἱερῶν (31,4,9 = 30,26,9). A un sovrano ellenistico questo doveva apparire come ovvia e scontata manifestazione del suo illimitato potere, ma agli occhi dei sudditi orientali ciò costituiva un intollerabile sacrilegio.[3]

Le conseguenze si videro l'anno successivo, quando Antioco fu messo al suo posto da C. Popilio Lenate e Giasone, dando credito a voci relative alla morte del re, mosse dall'Ammanitide e attaccò con mille uomini Gerusalemme, costringendo Menelao ad asserragliarsi

1. E. Bickermann, GM, 67; cf. *2 Macc.* 4,24.27 ss.32.39 ss.50: Menelao rimane al potere per la πλεονεξία τῶν κρατούντων, e Sulp. Sev., *chron.* 2,19,6, CSEL 1, ed. Halm, 75, a proposito di Antioco IV: *cogebatur pecunias rapto quaerere neque ullam praedandi causam omittere*. Cf. O. Mørkholm, *op. cit.*, 139 s.

2. *2 Macc.* 5,21. Questo primo saccheggio si svolse in assoluta tranquillità, come attesta Ios., *Ap.* 2,83: *egestate pecuniarum ad hoc accessit, cum non esset hostis et super nos auxiliatores suos et amicos adgressus est.* Cf. *Dan.* 11,28 e Ios., *ant.* 12,246, dove tuttavia la fonte seleucide collega tra loro il saccheggio del tempio e la repressione della rivolta divampata l'anno successivo, v. E. Bickermann, GM, 160 s.

3. Per il saccheggio di santuari a partire da Antioco III v. B. Niese, GGMS III, 89. 215. 218; W. Otto, AAM N.F. 11, 1934, 78 n. 1 e n. 2; F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens* II, 49 s.; E. Bickermann, GM, 66 s.; Idem, *Inst.*, 121 s.; H.H. Schmitt, *op. cit.*, 102. 107 n. 1. Di scarso valore storico sono naturalmente i resoconti contraddittori di *2 Macc.* 1,13 (cf. 9,2 ss. e *1 Macc.* 6,1) concernenti l'iniziativa di Antioco IV contro il santuario di «Artemide», ovvero di Nanea, nell'Elimaide, v. W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 214. 463 ss. e l'aggiunta nella seconda edizione, p. 530. Essi, tuttavia, non mancano di un autentico sfondo storico, come mostrano i resoconti paralleli di Polyb. 31,9 (11) e di Appian., *Rom. hist.* 11,66, per quanto difficile da ricostruire, v. M. Rostovtzeff, HW II, 549 e III, 1257 s. n. 115. Furono saccheggiati anche il tempio di «Diana a Ierapoli» (v. Granio Liciniano, ed. M. Flemisch, 1914, 5) e i santuari egiziani, v. W. Otto, *op. cit.*, 79 n. 2 e H. Volkmann, PW XXIII, 1710. Meno verisimile appare invece l'ipotesi avanzata da H.L. Jansen, *Die Politik Antiochos' des IV.*, 1943, 33, secondo cui Antioco avrebbe voluto unicamente distruggere la base finanziaria del partito antiseleucide. Iniziative di questo genere servivano solo a distruggere il regno, non a consolidarlo.

nella cittadella (*2 Macc.* 5,5-7; v. sopra, p. 560). Secondo la fonte seleucidica utilizzata e rielaborata da Giuseppe in *bell.* 1,31 e in *ant.* 12,239, egli ebbe l'appoggio della maggioranza della popolazione e infine riuscì a scacciare dalla città Menelao e i Tobiadi, che si rifugiarono presso il re – presumibilmente in Egitto –, pregandolo di intervenire in loro aiuto. Giasone, che non era in condizione di tener testa a un attacco dell'esercito seleucide, fuggì probabilmente ancora prima che Antioco riconquistasse la città, riparando prima nell'Ammanitide, poi presso i nabatei, infine in Egitto. La rappresaglia del re e dei suoi partigiani giudei fu durissima: la città venne trattata secondo la legge di guerra, degli abitanti la più parte fu uccisa, altri furono venduti come schiavi.[1] L'ipotesi di V. Tcherikover, secondo cui Giasone sarebbe stato scacciato da un terzo partito giudaico, quello degli hasidim, ossequienti alla legge e di estrazione plebea, e questi sarebbero poi stati colpiti dalla punizione del re, non trova sostegno alcuno nelle fonti e misconosce l'atteggiamento dei «pii», che certo di loro iniziativa non si sarebbero indotti a una rivolta armata.[2] Degna di considerazione è tuttavia l'interpretazione di *bell.* 1,32, che, riflettendo il punto di vista seleucide, afferma che il re «prese la città a forza e mise a morte un gran numero di sostenitori di Tolemeo». L'antica costellazione di partiti che si era formata ai tempi di Antioco III si ricostituì così, tornando a nuova vita, in occasione di questi disordini. Così, in modo particolare, durante la sollevazione maccabaica, che di lì a poco sarebbe divampata, ai giudei non sarà certo mancato l'energico sostegno da parte dell'Egitto.

A sostegno dei Tobiadi rimase il frigio Filippo con una guarnigio-

1. Per la datazione v. sopra, p. 41 n. 1. V. Tcherikover, HC, 186. 473 n. 20, ha mostrato, sulla scorta di *Dan.* 11,28.30, che il re ha partecipato personalmente alla conquista e alla punizione di Gerusalemme, nella tarda estate del 168 a.C., cf. *2 Macc.* 5,11-23 e Ios., *ant.* 12,246 s., e che questa spedizione punitiva non è da identificare con l'intervento di Apollonio (v. *1 Macc.* 1,29 ss.); cf. già B. Niese, GGMS III, 231 s. e inoltre Abel-Starcky, *op. cit.*, 63. 252 ss. Questa conclusione è confermata anche dall'indicazione cronologica di *1 Macc.* 1,29: due anni dopo il saccheggio del tempio, 169 a.C., per la spedizione di Apollonio = primavera 167 a.C. Questa datazione si accorderebbe con *2 Macc.* 5,24 ss. Sul declinare del 168 a.C. il re aveva probabilmente abbattuto il dominio semi-indipendente di Ircano nell'Ammanitide. Cf. O. Mørkholm, *op. cit.*, 141 s. 192 s. e v. sopra, p. 41 n. 2.

2. HC, 187 s. 192. 196 s. I hasidim erano un movimento religioso. H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, cit. (sopra, p. 370 n. 2), 243, connette la formazione del gruppo all'assassinio di Onia III.

ne, tuttavia essi neanche così riuscirono a diventare padroni della situazione, e all'inizio del 167 a.C. in Giudea dovette essere inviato per la seconda volta un esercito, il cui comandante, il «misarca» Apollonio, intervenne con estrema durezza. Si impadronì di Gerusalemme in un giorno di sabato,[1] impose la legge di guerra, rase al suolo le mura della città e costruì nella città di David – presumibilmente a mezzogiorno della collina del tempio – un'ampia cittadella, ben fortificata, la cosiddetta «Akra».[2] Come truppe di guarnigione vi vennero insediati coloni militari non giudei: «una razza empia vi stabilirono, uomini senza legge... E fuggirono gli abitanti di Gerusalemme a cagione di costoro e (la città) divenne dimora degli stranieri» (*1 Macc.* 1,34.38, cf. 3,36). L'«Akra» era destinata a costituire per i successivi decenni il caposaldo del potere seleucide in Giudea. In questo modo anche per Gerusalemme e la Giudea veniva applicata la forma di punizione generalmente riservata a città e province ribelli: le proprietà terriere dei fautori filotolemaici degli Oniadi, anzi probabilmente di tutti coloro che avevano in qualche modo preso parte alla sollevazione di Giasone, furono confiscate e ripartite tra i coloni militari e i sostenitori dei Tobiadi.[3] Presumibilmente l'«Akra» continuò semplicemente la tradizione di «Antiochia in Gerusalemme», ma all'interno del corpo civico si attuò un sostanziale rimescolamento sociale. I numerosi oppositori di Menelao persero con ogni probabilità il diritto di cittadinanza, mentre una parte della popolazione era già fuggita senza indugio nel deserto. Questo tipo di «anacoresi» era nell'antichità una forma in cui

1. *2 Macc.* 5,24 ss.; cf. *1 Macc.* 1,29 ss. Sull'antico motivo della conquista di Gerusalemme in giorno di sabato v. M. Hengel, *op. cit.*, 293. Già J. Wellhausen, NGG, 1905, 129 supponeva che i giudei, dopo la partenza del re, si fossero ancora una volta ribellati, rendendo così necessaria la seconda spedizione punitiva, condotta da Apollonio.

2. *1 Macc.* 1,33 ss., cf. *Dan.* 11,29 LXX e, al riguardo, E. Bickermann, GM, 70 ss. e Idem: *Inst.*, 85, nonché V. Tcherikover, HC, 189 s. 194. Per la controversa localizzazione dell'Akra v. L.H. Vincent: RB 43 (1934) 205-236 e Idem, *Jérusalem de l'Ancien Testament* 1, 176-192 e *contra*, con ragione, W.A. Shotwell: BASOR 176 (1964) 10-19: sulle pendici del colle sudorientale, non di quello occidentale; l'estensione, se non interverranno nuovi ritrovamenti, è, allo stato attuale, difficilmente precisabile.

3. Cf. *Dan.* 11,39b (al riguardo v. sotto, p. 591 nn. 1-3); *1 Macc.* 3,36: l'incarico affidato dal re a Lisia, e Ios., *ant.* 12,159: la minaccia di Tolemeo III. Per le colonie militari tolemaiche in Palestina v. sopra, pp. 46 ss.; cf. l'insediamento di duemila coloni militari giudei da Babilonia in Frigia, allora in rivolta, da parte di Antioco III, Ios., *ant.* 12,147 ss., e l'insediamento di «cavalieri» giudei nella Traconitide da parte di Erode, v. sopra, p. 561 n. 2; cf. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 85 s.

amava attuarsi la resistenza passiva.[1] In luogo dei «ribelli» vennero i cleruchi forestieri, e così la città smarrì la sua fisionomia puramente giudaica, per diventare una «colonia giudeo-pagana»,[2] con popolazione eterogenea. La Giudea ne costituiva il territorio, e i suoi abitanti, l'«*ethnos* dei giudei», diventarono, nella maggior parte dei casi, semplici residenti privi di diritti politici. Nella città, certo, la ribellione covava sotto le ceneri, e la popolazione giudeo-pagana dell'Akra – «i figli dell'Akra»[3] – doveva avere come suo non ultimo compito quello prettamente militare della «pacificazione». In questo senso occorre convenire con la tesi formulata da V. Tcherikover: «Non la rivolta fu una conseguenza della persecuzione, ma la persecuzione fu una conseguenza della rivolta».[4] Tuttavia è necessario circoscrivere la portata di questa affermazione, precisando, contro Tcherikover, che furono gli Oniadi protolemaici, molto più che non i «pii», a determinare la situazione che avrebbe portato alla ribellione. E neppure si può parlare, probabilmente, di una resistenza organizzata prima dell'entrata in scena dei Maccabei, che intervennero solo dopo l'emanazione dei decreti religiosi. Si sarà trattato soprattutto della *anachōrēsis* nel deserto e, ad essa collegato, del rifiuto di pagare i tributi, e solo in seconda linea di attività di guerriglia. Il comando supremo nell'Akra era esercitato non dai consueti magistrati della *polis*, ai quali nessuna fonte fa riferimento, bensì da un «soprintendente» (ἐπιστάτης) regio, il già ricordato Filippo.[5] Anche Menelao continuò ad avere decisiva importanza (*2 Macc.* 5,23, cf. 11,29 ss.; 13,3 s.), ed era sempre il capo dell'*ethnos* giudaico e sommo sacerdote.[6] Che anche in età successiva, quando ormai già da tempo Gerusalemme era ritornata in mano giudaica,

1. *1 Macc.* 1,38; *2 Macc.* 5,27 e l'invito a ritornare nelle proprie sedi, 11,29 ss.; al riguardo v. V. Tcherikover, HC, 192. 475 n. 27; cf. anche Ios., *ant.* 12,261 e, al riguardo, I. Heinemann, *op. cit.*, 168, nonché Preisigke-Kiessling, *Wörterbuch* I, 113 e IV, 149.

2. E. Bickermann, GM, 73. 80: «*polis* giudeo-pagana». Cf. Ios., *ant.* 12,252.

3. Vedi il *Rotolo del digiuno*, H. Lichtenstein: HUCA 8/9 (1931/32) 286 s. 327 e *1 Macc.* 4,2, cf. 4,41; 6,18; 10,7; 11,41; 13,21.49: οἱ δὲ ἐκ τῆς ἄκρας ἐν Ιερουσαλημ. Sulle loro funzioni di carattere militare v. E. Bickermann, GM, 71 n. 3.

4. *Op. cit.*, 191, in modo simile 201. V. Tcherikover, tuttavia, accentua eccessivamente questa disposizione a combattere da parte dei giudei prima ancora della persecuzione religiosa. Di una sollevazione generale e organizzata degli hasidim non si può affatto parlare.

5. *2 Macc.* 5,22; cf. 6,11 e 8,8. Per il titolo v. F.M. Abel, *Macc.*, 355 e E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 162 s. 163 n. 5.

6. E. Bickermann, GM, 75 s.; O. Mørkholm, *op. cit.*, 145. 156.

l'Akra fosse ancora considerata *polis* seleucide, è testimoniato dalle accuse rivolte dall'ambasciatore di Antioco VII Sidete a Simone Maccabeo (139 a.C.):

«Voi tenete occupate Joppe, Gezer e l'*Akra* in Gerusalemme, città del mio regno (πόλεις τῆς βασιλείας μου), il loro territorio avete devastato e grande rovina avete causato al mio paese». Simone si difende – soprattutto in riferimento all'Akra – adducendo l'argomento della legittimità: «Non abbiamo preso terra straniera, né ci siamo impadroniti di beni stranieri, ma solo dell'eredità dei nostri padri, che i nostri nemici in tempo passato senza alcun diritto ci avevano strappato».[1]

La colonia militare stabilita nell'Akra ha come parallelo più vicino l'insediamento di coloni macedoni in Samaria, voluto da Alessandro Magno o da Perdicca, dopo che il locale governatore macedone era stato assassinato dai samaritani. I samaritani rimasero però rigorosamente separati dai coloni macedoni e fondarono Sichem come loro nuovo centro. Una *polis*, che tuttavia sin dall'inizio fu popolata da cittadini giudei e «greci» insieme e diventò nel tempo stesso la metropoli a cui faceva capo un ampio territorio giudaico, fu Tiberiade, fondata da Erode Antipa. Simile era la situazione a Sefforis-Autocratoris, una rifondazione del medesimo tetrarca.[2]

Anche il tempio, a cui sovrintendeva come sommo sacerdote Menelao, diventò proprietà comune del nuovo corpo civico giudeo-pagano. L'accanita ostilità con cui l'inquieta e turbolenta popolazione rurale giudaica osservava lo svolgersi degli avvenimenti a Gerusalemme sbarrò ai Tobiadi e ai loro sostenitori ogni possibilità di arrivare a una pace di compromesso con i loro connazionali giudei. Se volevano imporre il proprio dominio a Gerusalemme e sulla Giudea non potevano far altro che ricorrere metodicamente all'azione violenta e, al tempo stesso, mescolarsi il più possibile con quei cleruchi non giudei che erano stati insediati nell'Akra a loro protezione. Così, in pratica, era completamente raggiunto l'obiettivo della *piena e totale assimilazione* e dell'*abbattimento di ogni steccato tra giudei e non giudei*, in un modo, tuttavia, ben diverso da quello che avevano auspicato gli ellenisti giudei nel 175 a.C.

1. *1 Macc.* 15,28.33, cf. F.M. Abel: RB 35 (1926) 518 ss.; Idem, *Macc.*, 271; Idem, HP I, 123 e M. Smith, in *Fischer Weltgeschichte*, VI. *Der Hellenismus*, 1965, 259.

2. E. Bickermann, GM, 73. 79. Per Samaria v. sopra, p. 46 n. 6. Per Tiberiade v. Ios., *ant.* 18,36 ss.; *vit.* 32 ss. e G. Hölscher, PW 2ª s. VI, 779 s. Contrariamente a Sefforis, Tiberiade ebbe sin dall'inizio costituzione greca e diritto di battere moneta, v. G.F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Palestine*, XI ss. XIII ss. Per Sefforis v. Ios., *ant.* 18,27, cf. Schürer II, 210 ss. La città, contrariamente alla restante Galilea, non prese parte alla rivolta giudaica del 66 d.C., suscitando così l'odio dei galilei, Ios., *vit.* 38 s.

c) *Gli editti religiosi, il re e i giudei apostati*

La costruzione dell'Akra nella primavera del 167 a.C. e il controllo del tempio che la sua popolazione mista giudeo-pagana prese a esercitare resero acuta – ancor prima del divieto della religione giudaica – la questione di un ibrido culto sincretistico giudaico nel santuario. Secondo *1 Macc.* 1,37.39 il «recinto sacro» fu profanato e «reso desolato come un deserto» (ἠρημώθη ὡς ἔρημος) già in seguito alla spedizione punitiva di Apollonio. Questo significava probabilmente che l'offerta dell'«olocausto quotidiano» (il tamid) era stata interrotta al più tardi a partire da quell'avvenimento. Anche Daniele allude a questo fatto, quando colloca l'interruzione del tamid – certamente non imposta personalmente da Antioco – tra i primi atti sacrileghi compiuti dal re contro il santuario: «E le sue forze armate si levano e profanano il santuario, la fortezza, e allontanano il sacrificio quotidiano».[1] Che tuttavia anche gli ellenisti più radicali al seguito di Menelao avessero smarrito ogni interesse al servizio sacrificale prescritto dalla legge, si evince dalla baraita, di colorito leggendario, riguardante Mirjām, della casata sacerdotale di Bilgā (la stessa dalla quale proveniva anche Menelao, v. sopra, pp. 568 s.), la quale apostatò e sposò un ufficiale seleucide:

«Quando i pagani penetrarono nel tempio, ella venne e urtò (*bSukk.* 56b) con il suo sandalo contro lo spigolo dell'altare, e disse rivolta ad esso: lupo, lupo, tu hai sperperato la ricchezza d'Israele (*lwqs lwqs 'th hhrbth mmwn jśr'l*) e non ti levasti in sua difesa nel tempo del suo bisogno!». L'inutilità del tamid non si sarebbe potuta esprimere in modo più vivido e immediato. L'autenticità di questa leggenda si evince dal fatto che essa fu in seguito riferita all'imperatore Tito.[2]

Di per sé la convivenza di coloni militari giudei e non giudei non era una novità, e la incontriamo già nel III secolo in Egitto e nella cleruchia di Tobia; mai, però, si era arrivati a una comunanza di culto (v. sopra, pp. 49 ss. con note). Così anche ora sarebbe stato teoricamente possibile che i coloni pagani si costruissero i propri santuari, allo stesso modo in cui probabilmente anche i funzionari

1. *Dan.* 11,31. Per l'espressione *z'rō'îm*= «forze armate», cf. 11,15.22.

2. *tSukk.* 4,28, testo secondo S. Lieberman, *Tosephta Ki Fshutah* IV, 1962, 277 s.; passi paralleli: *bSukk.* 56b e *jSukk.* 55d. Per Tito protagonista della leggenda v. *A.R.N.* 1, ed. Schechter, 4.

e i soldati tolemaici e seleucidi, o i commercianti fenici a Gerusalemme avranno posseduto i loro luoghi di culto domestici e privati.[1] Se ora ai cleruchi non giudei che per origine e provenienza costituivano un gruppo quanto mai eterogeneo,[2] fu aperto il santuario di Sion, e se l'adorazione del dio dei giudei fu equiparata al culto del supremo dio celeste semitico, è lecito supporre che tali iniziative siano partite dalla minoranza giudaica, costituita dai Tobiadi e dai loro seguaci, disposta a condurre sino alle estreme conseguenze il processo di assimilazione. Sostanzialmente già l'offerta inviata per il culto di Eracle rappresentò, nonostante il fallimento dell'iniziativa, un primo passo in questa direzione (v. sopra, pp. 164. 569).

Questa tendenza si accentuò notevolmente – senza però ancora dispiegarsi in modo compiuto – con quelle nuove disposizioni che *1 Macc.* 1,41 s. riferisce nel modo seguente:

«E il re scrisse a tutto il suo regno: tutti devono essere un solo popolo e ciascuno deve abbandonare le proprie usanze (ἐγκαταλιπεῖν... τὰ νόμιμα αὐτοῦ). E tutti i popoli si conformarono alla parola del re».

Questa ingiunzione, rivolta presuntivamente a tutto il regno seleucide, rappresenta per *1 Macc.* il presupposto e il fondamento dell'editto regio, immediatamente successivo, che proibiva la religione giudaica, anch'esso, secondo l'autore, diffuso per tutto il regno (1, 51).[3] L'attendibilità storica di questa notizia è di certo molto controversa. Mentre un tempo la si considerava di gran peso,[4] E. Bik-

1. V. sopra, p. 326 n. 1, per il culto di Iside; cf. già *1 Re* 11,4. Su questo punto, in età postmaccabaica i giudei erano estremamente suscettibili, v. M. Hengel, *op. cit.*, 222. Un certo influsso pagano può forse ravvisarsi tra i coloni militari giudei in Frigia, v. sopra, p. 536 n. 1.

2. V. Tcherikover, HC, 194 pensa, naturalmente, che si trattasse di «local Syrian troops», cf. tuttavia 188. Tra le truppe di occupazione stanziate a Gerusalemme sembra che ci fossero anche soldati di Cipro (*2 Macc.* 4,29) e dell'Asia Minore (cf. 5,24: il misarca; 5,22: frigi). L'esercito raccolto a Dafne presentava, secondo Polyb. 31,3,3 s., una variopinta mescolanza di popoli, cf. *1 Macc.* 6,29 e Ios., *ant.* 12,366; al riguardo v. F. Altheim, *op. cit.* II, 96. I coloni militari venivano presi di preferenza, per motivi di sicurezza, dai paesi più lontani; i soldati siriaci, inoltre, erano considerati poco affidabili, v. sopra, p. 51 n. 2. Ancora meno verisimile è l'ipotesi avanzata da U. Wilcken, PW I, 2472, secondo cui sarebbero stati insediati «coloni greci», ovvero una «guarnigione macedone». La provenienza dei coloni militari è ancora una questione aperta.

3. *1 Macc.* 1,44-64, cf. *2 Macc.* 6,1-11 e *Dan.* 11,31-35.

4. E.R. Bevan, *The House of Seleucus* II, 1902, 155; Idem, CAH VIII, 507 s. 622; W. Otto, AAM N.F. 11, 1934, 85, che inclina a una spiegazione psicologica dell'editto, intenden-

kermann la dichiarò priva di ogni valore storico,[1] e anche il suo critico I. Heinemann, che pure, in riferimento a *1 Macc.* 1,41, suppone l'esistenza di una «lettera circolare, che raccomandava determinate disposizioni come gradite al sovrano», dovette riconoscere «che l'informatore le racconta grosse».[2] *A favore* della storicità di una iniziativa del genere da parte del re militerebbero le affermazioni del libro di Daniele a proposito della «politica religiosa» di Antioco IV:

«E disdegna gli dei dei suoi padri, disdegna lo stesso prediletto delle donne e ogni dio e si ritiene superiore a tutti. Ma in loro vece egli onora il dio delle fortezze, e un dio che i suoi padri non hanno conosciuto onora con oro e argento e pietre preziose e oggetti di valore, ed egli assale fortezze ben munite e mobilita come fortezza ben munita il popolo di un dio straniero».[3]

Questa descrizione, composta in oscuro stile profetico, potrebbe certo essere stata scritta, al pari di *1 Macc.* 1,41, nella assai ristretta prospettiva giudaica. L'autore hasidico, con ogni probabilità, difficilmente avrà avuto la possibilità di ragguagliarsi sulla «politica religiosa» del re all'interno del contesto complessivo del regno seleucide; il suo sguardo, per quanto attiene le vicende a lui contempo-

dolo come espressione della «incapacità di moderarsi» da parte del re; ne dà un'immagine positiva, invece, W.W. Tarn, *op. cit.*, 183 ss.; in modo simile F. Hampl: Gnomon 15 (1939) 622. E. Meyer, UAC II, 143 s. suppone che *1 Macc.* 1,41 s. renda in modo corretto l'intenzione del re, ma che non sia stato poi emanato alcun altro decreto se non per Gerusalemme, in quanto i sudditi della restante parte del regno avrebbero accolto favorevolmente la politica ellenizzatrice del re. Ulteriore bibliografia precedente è riportata da I. Heinemann: MGWJ 82 (1938) 161. Il suo giudizio negativo su E. Bickermann, GM è ripreso anche da H. Herter, in E. Kiessling, *Der Hellenismus in der deutschen Forschung 1938-1948*, 1956, 63 s. Per una valutazione opposta v. O. Mørkholm, *op. cit.*, 132 n. 53; 146 n. 36.

1. E. Bickermann, GM, 127; cf. già B. Niese, GGMS III, 233 n. 2: «Un'esagerazione inverisimile, non attestata da alcuna altra fonte».

2. I. Heinemann, *op. cit.*, 162 s. Questi sottolinea la differenza tra il decreto di *1 Macc.* 1,41 s., indirizzato a «tutto il regno», e i decreti di 1,44, «spediti per mezzo di messaggeri a Gerusalemme e alle città della Giudea», ma trascura il fatto che, secondo 1,51, anche questi ultimi avrebbero dovuto avere vigore «in tutto il suo regno».

3. *Dan.* 11,37-39a. Nell'ultimo emistichio bisogna leggere, in accordo con la maggior parte dei commenti, E. Bickermann, GM, 173, V. Tcherikover, HC, 474 n. 24, *'am 'ĕlôăh nēkār* in luogo di *'im...* W. Baumgartner: ThR 11 (1939) 206 s. rimprovera E. Bickermann di «non aver tenuto conto» di *Dan.* 11,37 s. e di «aver preso un po' troppo alla leggera» anche *1 Macc.* 1,41 s.; a questa critica si associa A. Bentzen, *op. cit.*, 82. È tuttavia lecito chiedersi se lo scrittore apocalittico sia veramente in grado di delineare un'immagine obiettiva della supposta «politica religiosa» del re.

ranee, era volto piuttosto verso la terrificante situazione della Giudea. Il «dio delle fortezze» non è pertanto, come R.H. Charles e altri suppongono, Giove Capitolino, in onore del quale il re fece costruire un tempio ad Antiochia,[1] bensì il «dio dell'Akra», il cui culto venne trapiantato dagli apostati e dai loro complici seleucidi anche nei più grandi villaggi fortificati. Un'iscrizione di recente venuta alla luce, da Scitopoli, e con una dedica a «Zeus Akraios», allo Zeus delle «vette montane» o dell'«Akra», potrebbe forse chiarire l'origine dell'espressione.[2] Dal momento che tutte le iniziative che i rinnegati giudei e i coloni militari stranieri attuarono per imporre questo culto avevano la legittimazione del re, Antioco IV dovette apparire agli occhi dello scrittore apocalittico come l'effettivo responsabile della persecuzione che proprio allora cominciava, tanto più che ai fini di una rappresentazione apocalittica più vivida ed efficace egli risultava certo molto più adatto a incarnare la figura dell'empio nemico di Dio di quanto non lo fosse, ad esempio, l'apostata Menelao. D'altro canto, se confrontiamo le affermazioni di *1 Macc.* 1,41 ss. e *Dan.* 11,37 s. con quanto sappiamo della «politica religiosa» di Antioco IV, non ricaviamo alcun quadro coerente e unitario, che possa accreditare la loro storicità.

Qualche indizio l'autore del libro di Daniele poté ricavare tutt'al più dalle coniazioni regie e dal – parziale – mutamento delle immagini impresse sulle monete: la tradizionale effigie di Apollo, infatti, stava cedendo il posto a quella di Zeus Olimpio, che a partire dal 173/172 a.C. cominciò ad apparire come figura in trono sul verso delle monete, e a partire dal 169/168 a.C. con il suo ritratto barbuto sostituì, nelle coniazioni antiochene, la testa del re.[3] Non bisogna però assolutamente sopravvalutare la testimonianza numi-

1. R.H. Charles, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 1929, 316, con riferimento a Liv. 41,20,9; cf. anche I. Heinemann, *op. cit.*, 163 n. 38 e F.M. Abel, HP I, 125. La costruzione del tempio è strettamente connessa con le sue tendenze filoromane, v. F. Reuter, *Beiträge zur Beurteilung des Königs Antiochos Epiphanes*, 1938, 38 s. Secondo Granio Liciniano, ed. M. Flemisch, 1914, 5, il re avrebbe innalzato statue colossali in onore di Giove Capitolino e di Zeus Olimpio; v. anche sotto, p. 582 n. 6.

2. E. Bickermann, GM, 115 s. Ancora E. Meyer, UAC II, 159 n. 1 definiva «enigma irrisolto» l'espressione *'ĕlōăh mā'uwwîm*. Per l'iscrizione v. B. Lifshitz: ZDPV 77 (1961) 186 ss. e H. Seyrig: Syria 39 (1962) 207 s.; cf. anche A.B. Cook, *Zeus* II,2, 1940, 871 n. 3 e l'indice. Mentre a Scitopoli è attestato anche il culto di Zeus Olimpio, a Seleucia di Pieria esso è associato a quello di Zeus Koryphaios, v. sotto, p. 583 n. 4.

3. Vedi adesso O. Mørkholm, *Studies in the Coinage of Antiochus IV of Syria*, 1963, 11 ss. Il cambiamento effettivo cominciò con la seconda emissione della zecca di Antiochia, nel 173/172 a.C. Le immagini tradizionali di Apollo sull'*omphalos* e anche altri motivi

smatica in favore di Zeus Olimpio, in quanto, contemporaneamente, apparve anche una coniazione con il ritratto di Apollo sul recto e un Apollo citaredo stante sul verso. Neppure si può parlare, come spesso si è fatto, di un adattamento del ritratto di Zeus alle sembianze del re.[1] Inoltre in Giudea, nella zecca più vicina, ad Akko-Tolemaide, si coniavano ancora, nel 170-168 a.C. esclusivamente, nel 168-164 a.C. per lo meno in parte, monete con il ritratto del re sul recto e Apollo assiso sul verso, mentre il ritratto di Zeus non compariva affatto.[2] Anche le monete del regno coniate a Tiro sembra che avessero come immagine la figura tradizionale di Apollo.[3] Infine, come E. Bickermann giustamente osserva, le testimonianze offerte in diverse città dalle coniazioni locali in rame, che Antioco IV fu il primo sovrano ad autorizzare, sono pressoché in contrasto con il presunto carattere unificante della politica religiosa del re, in quanto in queste monete vediamo prevalentemente raffigurati, accanto all'obbligatorio ritratto del monarca, le più diverse divinità e i più svariati simboli di culto locali. Le città fenicie aggiungevano persino, sulle loro monete, legende nella loro lingua materna, esibendo così la loro propria tradizione nazionale. Proprio in siffatti atteggiamenti si annunciano i primi segni di quelle aspirazioni indipendentistiche che più tardi contribuiranno in misura considerevole alla caduta del regno seleucide.[4]

L'enfasi particolare con cui Daniele sottolinea la smisurata *hy-*

continuarono tuttavia a essere riprodotti, anche se la figura di Zeus prese decisamente il sopravvento. Sul recto inizialmente troviamo sempre il ritratto del re, che col tempo fu sempre più stilizzato: 56 ss. Poiché l'immagine di Zeus assiso era molto simile a quella di Apollo, il cambiamento non fu particolarmente appariscente.

1. *Op. cit.*, 24 ss. 31 ss. 34. Per il ritratto di Zeus 58 ss. L'errata ipotesi di una identificazione dei due ritratti ebbe larga diffusione e godette di notevole credito, v. E.R. Bevan, CAH VIII, 508; H. Thiersch, NGG, 1932, fasc. 1, 69 s.; M. Rostovtzeff, *Le Gad de Doura et Seleucus Nicator*, Mélanges Dussaud I, 1939, 294; F.M. Abel, HP I, 128; A. Bentzen, *op. cit.*, 83; E. Pax, RAC V, 846 e L. Cerfaux - J. Tondriau, *Le Culte des Souverains*, 1957, 243 s.

2. O. Mørkholm, *Studies in the Coinage of Antiochus IV of Syria*, 44 ss. Proprio queste coniazioni erano maggiormente diffuse in Palestina. Cf. E. Bickermann, GM, 116 n. 2. O. Mørkholm ha studiato solo le coniazioni di Antiochia e di Tolemaide. Per la monetazione di tipo tradizionale in Oriente v. G. Le Rider, *Suse sous les Séleucides*, 1965, 62 ss. 37 ss. e O. Mørkholm: Museum Notes 16 (1970) 31 ss.

3. E.T. Newell, *The first Seleucid Coinage of Tyre*, 1921, 21. 25 ss. e Idem, *The Seleucid Coinage of Tyre*, 1936, 12 ss.

4. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 228 ss. 231 ss. Le coniazioni bilingui cominciano nel 169/168, quando ormai a Gerusalemme la politica di ellenizzazione stava per raggiungere il punto culminante. Nel 139 a.C., regnante Antioco VII Sidete, i Seleucidi accordarono il diritto di battere moneta, ma non alla *polis* «Antiochia in Gerusalemme», bensì all'*ethnos* giudaico, allora sotto la guida di Simone Maccabeo. Di tale diritto, tuttavia, cominciò ad avvalersi solo il figlio di Simone, Giovanni Ircano, cf. *1 Macc.* 15,6 e B. Kanael, BHHWB II, 1251.

bris del re[1] potrebbe essere motivata, oltre che da altre ragioni, anche dalla particolare tipologia delle coniazioni regie del tempo, in quanto Antioco IV, primo sovrano seleucide a prendere un'iniziativa del genere, a partire dal 173/172 a.C. fece incidere nella *legenda* delle monete il suo titolo completo, corredato con gli epiteti propri del culto regale:[2] ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ, a cui dal 169/168 venne aggiunto ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ. Ma anche a questo riguardo non c'era completa uniformità.[3] La petizione dei samaritani al re, nel 166 a.C., menziona gli epiteti Θεὸς Ἐπιφανής (Ios., *ant.* 12,258), mentre la risposta alla stessa contiene solo la formula abbreviata, consueta nelle lettere regie, βασιλεὺς Ἀντίοχος (*ant.* 12,262), che fu impiegata in seguito anche nella maggior parte delle coniazioni locali.[4] Come mostrano il Siracide, Daniele e Giuditta, ora per la prima volta i giudei sollevarono la polemica contro il culto del sovrano, proprio dell'ellenismo, sebbene sicuramente già da lunga pezza esso fosse loro noto.[5] D'altro canto non si può

1. *Dan.* 7,8.20; 8,10 s.24; 11,36. L'espressione «egli pronuncia parole superbe» potrebbe riferirsi agli epiteti divini, che costituirono la più rilevante differenza tra le sue coniazioni e quelle dei suoi predecessori.

2. O. Mørkholm, *Coinage*, 68 ss. Antioco, forse, nella scelta del titolo *Epiphanēs* si lasciò influenzare dall'esempio di suo cognato Tolemeo V Epifane (204-180 a.C.). Questi, insieme con Cleopatra I, sorella di Antioco, compare con questo titolo in diverse iscrizioni: OGIS 95. 97-100; v. L. Cerfaux - J. Tondriau, *op. cit.*, 240. Cf. anche F. Taeger, *Charisma* I, 1957, 318: «Non c'è dubbio alcuno che Antioco Epifane annunciò al mondo, in forma non velata, la sua pretesa di essere dio, travalicando così quei limiti che fino ad allora i sovrani della sua dinastia, a partire dal Sotere, avevano rispettato». Per il significato dell'appellativo *Epiphanēs*, che pressappoco nei medesimi anni fu assunto in Oriente dai sovrani del regno battriano, v. F. Pfister, PW Suppl. IV, 306 ss. L'adozione simultanea di questo appellativo può forse essere valutata anche come un segno di quella generale svolta religiosa che si annuncia, nel mondo ellenistico, con il II sec. a.C.; v. sopra, pp. 441 s. Cf. O. Mørkholm, *Antiochus*, 113. 131 s.

3. O. Mørkholm, *Coinage*, 68 s.; E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 240 s.; F. Taeger, *op. cit.* I, 318 s. L'appellativo *Nikēphoros* è attestato per tutta una serie di dee e dei, tra cui anche Zeus, v. F. Münzer, PW VII, 310 ss. Antioco IV lo adottò richiamandosi, probabilmente, all'appellativo *Nikatōr*, assunto dal primo sovrano della dinastia seleucide, al riguardo v. H. Seyrig: Syria 20 (1939) 298 s. Il titolo non compare mai in iscrizioni, ma solo in monete di età successiva. I suoi successori, sebbene la potenza del regno andasse via via affievolendosi, conservarono tuttavia l'usanza di attribuirsi questo e altri simili epiteti divini.

4. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 231. 233.

5. *Dan.* 3,1 ss.; 4,17.19; 6,8; *Gdt.* 3,8, cf. 6,2 e la resipiscenza di Antioco Epifane in punto di morte, *2 Macc.* 9,12; in proposito v. F. Taeger, *op. cit.* I, 434 ss. Per l'Egitto v. L. Cerfaux - J. Tondriau, *op. cit.*, 218 ss. Anche in questo punto l'atteggiamento del giudaismo postmaccabaico si irrigidì notevolmente; v. M. Hengel, *op. cit.*, 103-111. Un accenno in questa direzione si trova presumibilmente già in *Sir.* 36 (G 33),12, v. sopra, pp. 312 s.

certo affermare che il re intendesse identificarsi direttamente con Zeus Olimpio.[1] Il quadro tutt'altro che unitario e omogeneo che già ci propone la monetazione per quanto attiene l'interesse mostrato dal re nei confronti di Zeus Olimpio è confermato anche dalle altre informazioni di cui disponiamo.

Così Antioco completò la costruzione del tempio di Zeus Olimpio ad Atene,[2] lasciata interrotta dai Pisistratidi, e donò probabilmente un prezioso tendaggio al tempio di Zeus a Olimpia;[3] ma, al tempo stesso, mostrò anche, con grande generosità, la sua devozione per l'Apollo di Delo.[4] Polibio, pertanto, non parla di una predilezione del re per Zeus Olimpio, ma osserva soltanto, in modo generico, che egli – nei confronti delle città della madrepatria greca – sopravanzò, nelle attestazioni di onore rese agli dei (ἐν ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς), tutti i precedenti re ellenistici (Polyb. 26,1, 10). Egli fece ricostruire il tempio di Apollo a Dafne, il «santuario principale della casa regnante»,[5] e vi fece collocare una copia della statua fidiaca dello Zeus di Olimpia;[6] nella sontuosa *pompē* di Dafne, d'altro canto, egli fece sfilare «tutti gli dei o esseri divini menzionati o venerati dagli uomini» (Polyb. 30,25,13); «il numero delle immagini divine non si poteva contare». Il culto di Zeus Olimpio ci è attestato, nella seconda metà del II sec. a.C., ancora per Scitopoli e forse per Samaria, in una forma che implicava una stretta connessione con il culto del sovrano;[7] in età successiva per Dura

1. O. Mørkholm, *Coinage*, 74; Idem, *Antiochus*, 130 s. Per l'identificazione di Antioco IV con Zeus v. W.W. Tarn, *op. cit.*, 191; *contra* v. già A.D. Nock: HThR 45 (1952) 209 n. 82 = *Essays* II, 755. Più tardi Erode fece approntare, per il tempio di Augusto a Cesarea, una statua colossale dell'imperatore, copiata dallo Zeus Olimpio di Fidia: Ios., *bell.* 1,414.

2. Polyb. 26,1,11; Liv. 41,20,8; Granio Liciniano, ed. M. Flemisch, 1914, 6; Vell. 1,10,1. Questo accadeva generalmente in occasione di ricche donazioni alle città greche, cf. Liv. 41,20,5 ss.; al riguardo v. F. Reuter, *op. cit.*, 41 s.; dietro queste manifestazioni c'era la vanità di ostentare il proprio potere sovrano. Cf. O. Mørkholm, *Antiochus*, 58 s.

3. Paus. 5,12,4; cf. anche A. Pelletier, *Lettre d'Aristée*, 1962, 145 n. 3.

4. OGIS 249-251; cf. Polyb. 26,1,11; O. Mørkholm, *loc. cit.*

5. M.P. Nilsson, GGR² II, 165.

6. Amm. Marc. 22,13,1; in proposito v. A.B. Cook, *Zeus* II,2, 1940, 1188 ss. È tuttavia poco verisimile che questa statua dovesse rappresentare lo stesso Antioco.

7. Per Scitopoli v. l'iscrizione in A. Rowe, *The Topography and History of Beth-Shean* I, 1930, 44 = SEG VIII, 33, dove sono menzionati i sacerdoti addetti al culto di Zeus Olimpio e a quello del sovrano; v. anche le integrazioni al testo proposte da R. Mouterde, MUSJ 17, 1933, 180 s., che confronta questa iscrizione con quella, ancora più gravemente danneggiata, da Samaria, v. G.A. Reisner et al., *Harvard Excavations at Samaria 1908 to 1910* I, 1924, 250 = SEG VIII, 96, e, sulla scorta della prima, integra quest'ultima interpretandola come testimonianza della presenza a Samaria sia del culto di Zeus Olimpio sia di quello del sovrano. Poiché il nome del re fu scalpellato e, almeno a Samaria, nuovamente aggiunto, R. Mouterde suppone che le iscrizioni risalgano al tempo di Demetrio II Nicatore, 145-140 e 129-125 a.C. Pertanto non è cosa del tutto sicura che questi culti siano stati

Europos[1] e per Gerasa, città che, avendo anche il nome di «Antiochia sul Crisoroa», potrebbe essere una fondazione dell'Epifane.[2] Secondo lo storico fenicio Dios, «Zeus Olimpio» possedeva, già da tempo antico, un tempio a Tiro, e in Filone di Biblo lo «Zeus dei greci» veniva identificato con «Ba'al-Šāmēm».[3] Il culto di Zeus in Siria è tuttavia evidentemente più antico di Antioco IV. Così il culto di Zeus Olimpio, di Zeus Koryphaios, di Apollo, e quello del sovrano sono documentati già nelle liste sacerdotali di Seleucia in Pieria, al tempo di Seleuco IV.[4] Proprio il fondatore della dinastia, Seleuco I Nicatore, che probabilmente costituì per molti aspetti un modello per Antioco IV, secondo la leggenda al momento della fondazione di Seleucia in Pieria avrebbe onorato come Zeus Casio il celebre Ba'al del monte Casio.[5] Egli stesso, poi, fu chiamato Seleuco *Zeus Nikatōr*, e suo fi-

istituiti da Antioco IV: potrebbero, come a Seleucia, essere più antichi, v. M. Rostovtzeff: JHS 55 (1935) 60 s. A Scitopoli il culto di Zeus Olimpio è attestato ancora sotto Caracalla, v. C. Watzinger, DP II, 20 s. H. Thiersch, *Ein hellenistischer Kolossalkopf aus Beisan*, NGG, 1932, 52-76, suppone che la testa lì ritrovata di una statua colossale di età ellenistica appartenesse a una statua di Zeus giovane, raffigurato con le fattezze di Alessandro Magno e secondo la tipologia di Dioniso, dio particolarmente legato a Scitopoli-Nysa, e che tuttavia la statua dovesse in realtà rappresentare lo stesso Antioco IV; riguardo a queste ipotesi v. la critica di C. Watzinger, DP II, 21 e di O. Mørkholm, *Coinage*, 63 s. B. Lifshitz: ZDPV 77 (1961) 186-190 ha pubblicato un'iscrizione del 156 d.C. in onore di Zeus Akraios, forse una variante di Zeus Olimpio, e un'altra in onore di Zeus Bacco, una contaminazione di Zeus e Dioniso; v. però la critica mossa alla sua lettura delle iscrizioni da parte di H. Seyrig: Syria 39 (1962) 207-211 e di L. Robert: REG 75 (1962) 207.

1. M. Rostovtzeff, Mél. Dussaud I, 294 s. e Idem, *Dura Europos and its art*, 1938, 59 s.; v. anche la breve nota di F.E. Brown: AJA 45 (1941) 94. Cf. anche O. Eissfeldt, AO 40, 1941, 108. 114. 120 s. 126 s. e Idem, *Kleine Schriften* II, 180 s. La città stessa era una fondazione di Seleuco I. C'era qui tutta una serie di divinità che potevano essere identificate con Ba'al-Šāmēm / Zeus Olimpio; ma da prendere in considerazione è soprattutto il più tardo *Zeus Megistos*, il cui tempio, accanto alla cittadella, fu costruito dove probabilmente sorgeva in origine un tempio di Zeus Olimpio.

2. C.H. Kraeling, *Gerasa*, 1938, 373-382: Zeus Olimpio è qui il dio di gran lunga maggiormente menzionato, v. nrr. 2-7. 10. 13. 14. L'iscrizione più antica risale all'anno 22/23 d.C. Per i cittadini di Antiochia sul Crisoroa v. 461 s. nr. 251, per la fondazione da parte di Antioco IV 30 s. Questo non esclude una prima fondazione da parte di Perdicca, v. sopra, p. 46 n. 6. Cf. anche O. Eissfeldt, *Tempel und Kulte*, AO 40, 1941, 16-20, il quale suppone che, non diversamente da quanto accadde a Baalbek, Palmira e Dura, Zeus si sia sovrapposto a una più antica divinità semitica, come Hadad o Ba'al-Šāmēm. In *Kleine Schriften* II, 1963, 310 ss. Eissfeldt sostiene poi che anche la consacrazione di un altare a Elio, nell'isola di Cos, da parte di un cittadino di Gerasa intorno al 200 a.C. sia propriamente da riferire a Ba'al-Šāmēm.

3. Ios., *Ap.* 1,113.118 e *ant.* 8,147; Filone di Biblo, FGrH 790 F 2,7 = Eus., *praep. ev.* 1,10,7; al riguardo v. O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 1963, 174.

4. OGIS 245 = IGLS III, 1184, cf. anche 1185.

5. I. Malalas, ed. W. Dindorf, 1831, cap. 8 p. 199; cf. Strabo 16,2,5 (750) e Appian., *Rom. hist.* 11,58; v. Adler, PW X, 2265. Il racconto presenta tratti affini alla leggenda della fondazione di Antiochia, che fu messa in relazione con Zeus Bottieo. Un santuario iranico

glio Antioco I *Apollōn Sōtēr*, anche se occorre tener presente che i sovrani seleucidi, incluso Antioco IV, mutavano i loro epiteti divini secondo i tempi e secondo i luoghi.[1]

Zeus e Apollo furono così sin dall'inizio i «due dei principali dei Seleucidi», presumibilmente «strettamente legati al culto del sovrano».[2] Tuttavia per i primi Seleucidi non si può parlare né di una politica religiosa unitaria e coerente, né di un loro particolare impegno nell'imporre il culto del sovrano. L'interesse in campo politico-religioso dei Tolemei sembra essere stato – conformemente alla loro tradizione – notevolmente più accentuato.[3] Con la sua predilezione per Zeus Olimpio – del resto solo sporadicamente documentata, e pertanto di certo non particolarmente accentuata –, così come con le sue fondazioni di città, Antioco IV avrà voluto ricollegarsi a una più antica tradizione dei primi Seleucidi; ma, stante la sua personale indifferenza religiosa,[4] sarà stato mosso soprattutto da considerazioni puramente politiche. È possibile che vagheggiasse

sul monte Silpion, presso Antiochia, dove più tardi Antioco IV costruì un tempio in onore di Giove Capitolino, fu riguardato come santuario di *Zeus Keraunios*, v. A.B. Cook, *Zeus* III, 1940, 1187 s.; E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 250 s. e Abel-Starcky, *op. cit.*, 69 s. Presumibilmente questi e simili santuari si ricollegavano agli antichi culti dei vari Baal locali. Cf. sotto, p. 602 n. 2. Per gli epiteti divini dei primi sovrani seleucidi v. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 243 ss.; M.P. Nilsson, GGR² II, 166 s. e l'iscrizione ricordata alla nota precedente.

1. Per il culto del sovrano presso i Seleucidi in generale v. E. Bi(c)kerman(n), *Inst.*, 236-257; L. Cerfaux - J. Tondriau, *op. cit.*, 229-240; F. Taeger, *op. cit.* I, 309 ss. e M.P. Nilsson, GGR² II, 167-171; cf. M. Rostovtzeff: JHS 55 (1935) 56-66. Già Antioco III in una lettera circolare, della quale sono stati ritrovati due esemplari, uno in Frigia, l'altro presso Susa, si era preso cura particolare dell'organizzazione del culto del sovrano, v. M.P. Nilsson, GGR² II, 168 n.7; F. Taeger, *op. cit.* I, 314 ss. Presumibilmente già a partire da questo sovrano ogni *polis* e ogni colonia militare avevano almeno un sacerdote addetto al culto degli dei della dinastia e uno o due per il culto in onore dei *progonoi* e del sovrano regnante, v. M. Rostovtzeff: JHS 55 (1935) 61. Per il culto del sovrano presso i tardi Seleucidi v. l'iscrizione in onore di Antioco VII Sidete e di sua moglie Cleopatra Thea a Tolemaide (130/129 a.C. circa), pubblicata da Y.H. Landau: IEJ 11 (1961) 118-126, e B. Lifshitz: RB 70 (1963) 75-81. 2. M.P. Nilsson, GGR² II, 167 s.

3. Per il culto del sovrano presso i Tolemei v. M.P. Nilsson, GGR² II, 154-165; F. Taeger, *op. cit.* I, 287-308; L. Cerfaux - J. Tondriau, *op. cit.*, 189-218, e H. Volkmann: Historia 5 (1956) 448-455, che mostra come attraverso questo culto si manifestava la crescente ellenizzazione delle città fenicie di Cipro. Per la Palestina v. le iscrizioni di Joppe e di Marisa dopo la vittoria di Tolemeo IV a Rafia (218 a.C.): B. Lifshitz: ZDPV 78 (1962) 82-84, con un sacerdote addetto al culto del sovrano, e M.L. Strack: APF 2 (1902) 544 = Clermont-Ganneau, CRAI, 1900, 536-541; al riguardo v. F.M. Abel, HP I, 82 s. Già molto prima di Antioco IV il culto del sovrano era in Palestina istituzione consolidata.

4. E.R. Bevan, CAH VIII, 498 s., cf. sopra, p. 187 n. 4.

qualcosa come l'idea di un «culto imperiale» sincretistico, che fondesse il dio celeste iranico semitico e il greco Zeus; ma né ha coerentemente promosso tale culto, né ha ottenuto un successo paragonabile a quello conseguito da Tolemeo I con l'introduzione del culto di Serapide.[1] I suoi sforzi in questa direzione sono rimasti vivi nella memoria storica, in sostanza, solo perché connessi con il fallimento della riforma a Gerusalemme.

Il decreto di *1 Macc.* 1,41 e l'immagine del sovrano delineata in *Dan.* 11,37 ss. in riferimento alle sue scelte in campo religioso sono pertanto *determinati dall'angusto angolo visuale palestinese*, e solo con molte riserve possono essere ritenuti storicamente attendibili. Per quanto riguarda il decreto, se proprio non si vuole revocarne in dubbio la storicità, esso non può essere stato che una «semplice e innocua richiesta di lealismo»,[2] che raccomandava, senza imporla come obbligo, l'introduzione del culto di Zeus Olimpio, identificato con il supremo dio celeste semitico e connesso con il culto del sovrano. Che un decreto siffatto sia stato emanato per tutto il regno è inverisimile. Già E. Meyer suggeriva di intendere *1 Macc.* 1, 41 s. come una riformulazione dell'effettivo editto regio di proibizione,[3] e F.M. Abel richiamò l'attenzione sui paralleli costituiti dai decreti di *Dan.* 3,4 ss. e 6,8 ss., indirizzati a tutto il regno e parimenti provvisti di un carattere «politico-religioso».[4] Potremmo anche avere a che fare con un *topos* leggendario della letteratura giudaica di tendenza. Movendo proprio da questo punto nella sua critica a E. Bickermann, I. Heinemann viene a trovarsi su un terreno quanto mai insicuro.

In questo modo neanche il secondo decreto regio che, emanato in stretta successione di tempo, limitatamente alla sola Giudea – la diaspora non ne era toccata, nonostante il cenno, palesemente erra-

1. Il confronto con il culto di Serapide e Tolemeo I ha pertanto assai scarsa fondatezza; *contra* M. Rostovtzeff, *Dura Europos*, 36 s.; Idem, HW II, 555 e A. Bentzen, *op. cit.*, 82. Giustamente cauto O. Mørkholm, *Antiochus*, 131 ss.

2. K. Galling: OLZ 42 (1939) 228.

3. E. Meyer, UAC II, 158, seguito da A.D. Nock: HThR 45 (1952) 209 s.

4. F.M. Abel, *Macc.*, 19, cf. Abel-Starcky, *op. cit.*, 91; *Est.* 3,8-15 e *3 Macc.* 3,12-30. Che in *1 Macc.* 1,41 s. ci sia una stilizzazione dell'autore lo mostra il confronto con 2,18 s. J.G. Bunge, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, 1971, 469 ss. suppone che si tratti di un invito alla *pompe* di Dafne.

to, di *1 Macc.* 1,51a[1] –, proibiva la pratica della religione giudaica e prescriveva la consacrazione del tempio a «Zeus Olimpio» (cf. *1 Macc.* 1,44 ss. e *2 Macc.* 6,1 ss.), può più essere primariamente inteso come iniziativa del re, in connessione con la sua presunta «politica ellenizzatrice».[2] Nemmeno la tesi di V. Tcherikover, per cui l'editto religioso sarebbe stato emanato dal re, perché i giudei osservanti alla legge si trovavano proprio allora in aperta ribellione contro la dominazione seleucide,[3] è, così formulata, soddisfacente, in quanto da un lato provvedimenti di carattere dichiaratamente politico-religioso emanati per tenere sottomesse popolazioni irrequiete non sono altrimenti attestati per l'età antica; dall'altro occorre chiedersi chi avrebbe ragguagliato il re sulla situazione «politico-religiosa» in Giudea, in modo tale da convincerlo che l'opposizione dei giudei si sarebbe potuta piegare non con il consueto puro ricorso alla forza, bensì solo con un divieto religioso, del tutto inusuale e senza precedenti. Né il re né i suoi «amici», il cui interesse nei confronti dei giudei era sicuramente assai scarso, avrebbero mai potuto concepire, di propria iniziativa, un'idea così inusuale, che sarebbe potuta nascere solo da un'approfondita conoscenza della situazione interna del mondo giudaico. In questo modo *acquista la più grande verisimiglianza l'ipotesi di E. Bickermann, secondo cui in Giudea gli eventi sarebbero precipitati per impulso degli ellenisti radicali attivi a Gerusalemme.*[4]

1. E. Bickermann, GM, 120 ss. e le poco convincenti obiezioni di I. Heinemann, *op. cit.*, 169. *2 Macc.* 6,8 è da considerare in ogni caso un'eccezione, sia che, secondo la recensione di Luciano, Vulg., Arm. e Syr., si legga Πτολεμαίων = Πτολεμαιέων, intendendo così gli abitanti di Tolemaide, sia che, seguendo il codice Alessandrino, si legga Πτολεμαίου (cf. 8,8), intendendo Tolemeo, lo stratego di Celesiria. Anche questo editto aveva carattere locale e riguardava solo le «vicine città greche». Le comunità giudaiche in Siria, ad Antiochia e a Babilonia non ne furono toccate; cf. J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* I, 1965, 13.

2. Il fatto che il re e la sua politica siano oggetto di valutazioni tra loro estremamente contrastanti, v. F. Reuter, *op. cit.*, *passim*; F. Hampl: Gnomon 15 (1939) 619-623 e H.E. Stier, *Roms Aufstieg zur Weltmacht*, 1957, 16 s., rende ancora più difficile un giudizio corretto sugli avvenimenti in Giudea. Meritevole di considerazione è quanto osserva C.A. Kincaid, *A Persian Prince*, Oriental Studies in honour of C.E. Pavry, 1933, 209-210: l'Epifane, per origine, era per lo meno altrettanto persiano che macedone. Il recente giudizio sul conto del re da parte di F. Kiechle, *Antiochos IV*, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 14, 1963, 159-170 è troppo unilateralmente positivo.

3. V. Tcherikover, HC, 196 ss.

4. All'ipotesi di E. Bickermann si avvicina O. Plöger, *Theokratie*, 9-16; cf. anche T.H. Gas-

La religione giudaica fu l'unica religione, fra quelle dell'Oriente e del mondo ellenistico, nella quale il culto reso a divinità straniere poteva essere riguardato fondamentalmente come apostasia, e, come tale, punito con la morte.[1] Nell'acuto contrasto che già da tempo a Gerusalemme opponeva i «fedeli alla legge» ai «liberi dalla legge», l'avversione che gli «ellenisti» radicali, una minoranza irrimediabilmente destinata a rimanere tale, ma sicura dell'appoggio del re, nutrivano nei confronti dei loro avversari conservatori non era meno aspra e irriducibile di quanto non lo fosse, sul versante opposto, lo «zelo» di un Mattatia, quando chiamò a seguire l'esempio di Pinehas e a uccidere gli apostati.[2] Perché mai loro, gli apostati, non avrebbero dovuto, rovesciando le prescrizioni veterotestamentarie, abbattere la fedeltà alla legge dei loro avversari con la minaccia della condanna a morte? I rinnegati giudei, ormai completamente assimilati, sapevano bene che avrebbero potuto conservare a lungo il dominio su Gerusalemme solo estirpando con un atto di forza la tradizione religiosa giudaica, in quanto una riconciliazione dei devoti fedeli alla legge con gli apostati era, stante l'intransigenza della fede giudaica, del tutto impensabile. La costruzione dell'Akra, inoltre, forniva loro un saldo fondamento giuridico: non più la torà di Mosè, come un tempo con il decreto di Antioco III, ma l'ordinamento giuridico della nuova *polis*, approvato dall'Epifane, con inclusi i suoi statuti religiosi, costituiva d'ora in avanti la legge a cui tutti erano obbligati ad attenersi.[3]

Oltre a ciò *anche le fonti*, pur con diversità di accento, *sottolineano esplicitamente la funzione decisiva svolta dagli ellenisti giudei*, sebbene esse inclinino a esagerare il peso della cooperazione del re. A questo proposito occorre segnalare, prima di tutto, *Dan.* 9,27: *wᵉhigbîr bᵉrît lārabbîm šābûă' 'eḥād*, la cui traduzione letterale, senza apportare modificazioni congetturali al testo, è: «Egli rende

ter: Evidence 4,29 (1952) 27-33; W.F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, 351 s.; J. Bright, *A History of Israel*, 1959, 403 s.; M. Smith, in *Fischer Weltgeschichte*, VI. *Der Hellenismus*, 1965, 257 ss. e K. Galling, RGG³ III, 982. V. adesso O. Mørkholm, *Antiochus*, 145 ss.

1. Questo valeva già per l'età preesilica e in parte nello stesso regno settentrionale: v. K. Galling su *1 Re* 18,40 in *Geschichte und Altes Testament*, Festschrift für A. Alt zum 70. Geburtstag, 1953, 122 ss.; cf. anche *1 Macc.* 2,58.

2. *1 Macc.* 2,24-28.50.54.58; v. anche M. Hengel, *Zeloten*, 152 ss.

3. E. Bickermann, GM, 73. 80.

forte un'alleanza per i molti, durante una settimana (di anni)». In questo contesto la parola «alleanza» andrà intesa come la stretta comunione di interessi del re con gli «ellenisti» radicali, «i molti», che a partire dall'insediamento di Menelao, sul declinare del 172 o all'inizio del 171 a.C., sino al tempo dell'autore, 165 a.C. circa, per la durata di circa sette anni, ovvero una settimana di anni, tennero il potere a Gerusalemme, e che, secondo *1 Macc.* 1,11, volevano stringere un'«alleanza» con i pagani (διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν).[1] Un ulteriore accenno si trova immediatamente prima del resoconto relativo alla fondazione della colonia militare e alla profanazione del santuario: «e durante il suo ritorno (dall'Egitto) egli (Antioco IV) volgerà il suo sguardo su coloro che hanno abbandonato l'alleanza santa»: *r[e]šāb w[e]jābēn 'al-'ōz[e]bê b[e]rît qōdeš*.[2] Gerolamo, sulla scorta di Porfirio, chiosa nel modo seguente: *postquam eum de Aegypto pepulerunt Romani, indignans venerit contra Testamentum sanctuarii, et ab his invitatus sit qui dereliquerant Legem Dei et se caeremoniis miscuerant ethnicorum*.[3] Secondo Giuseppe si tratterebbe dei Tobiadi. Costituisce un altro importante indizio il fatto che Menelao, il loro uomo di fiducia, sia concordemente giudicato l'autentico responsabile della persecuzione e quindi della sollevazione dei giudei.

Secondo *2 Macc.* 13,3 s. Menelao giunse nel 163 a.C. in Giudea insieme con Antioco V Eupatore e Lisia, e cercò anche allora di farsi nuovamente insediare nella sua carica a Gerusalemme, per quanto la città fosse nelle mani dei Maccabei: «Lisia spiegò al re che quello era la causa di tutti i mali» (αἴτιον τῶν κακῶν εἶναι πάντων), per cui il re ordinò che fosse messo a morte. Indipendente da questa versione è Giuseppe, secondo cui (*ant.* 12,384) Lisia stesso avrebbe dato al re il consiglio «di uccidere Menelao, se voleva che i giudei si mantenessero tranquilli e non gli procurassero ancora fastidi, dal momento che quell'uomo – diceva – era stato la causa di ogni male, indu-

1. Cf. O. Plöger, *Daniel*, 135 *ad loc.*; questi tuttavia considera «alleanza» come soggetto, il che rende difficile l'interpretazione della frase. Cf. anche Teodozione, *ad loc.*: καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς... Per i «molti» cf. *1 Macc.* 1,43 e sotto, p. 590.

2. *Dan.* 11,30b e, al riguardo, R.H. Charles, *op. cit.*, 307: «On his return to Antioch, Antiochus kept up communication with the apostate Jews. It was not Antiochus that took the initiative in the attempt to hellenize the nation». Per quanto segue v. E. Bickermann, GM, 126 ss.

3. Hier., *in Dan.* 11,30, PL 25, 568. Cf. la fonte greca di Ios., *bell.* 1,32, dove i «figli dei Tobiadi» supplicano Antioco «di servirsi di loro come guide per invadere la Giudea». *Ant.* 12,240 combina questo resoconto con *1 Macc.* 1,11 ss., per cui i Tobiadi confidano al re «che intendevano abbandonare le patrie leggi e la maniera di vivere da esse prescritta, e seguire le leggi del re, adottando la maniera di vivere dei greci». Cf. *Dan.* 9,27.

cendo il padre di lui (Antioco IV) a costringere i giudei ad abbandonare la religione dei padri». ... τὸν Μενέλαον ἀνελεῖν, εἰ βούλεται τοὺς Ἰουδαίους ἠρεμεῖν καὶ μηδὲν ἐνοχλεῖν αὐτῷ· τοῦτον γὰρ ἄρξαι τῶν κακῶν, πείσαντ'αὐτοῦ τὸν πατέρα τοὺς Ἰουδαίους ἀναγκάσαι τὴν πάτριον θρησκείαν καταλιπεῖν. Quindi, data la notizia della morte di Menelao, segue una sua significativa caratterizzazione (12,385): «e pur di poter personalmente dominare, costrinse il popolo a violare le proprie leggi», καὶ ἵνα αὐτὸς ἄρχῃ τὸ ἔθνος ἀναγκάσαντα τοὺς ἰδίους παραβῆναι νόμους.

Questi giudizi si potranno intendere riferiti anche ai Tobiadi, che stavano dietro Menelao; anche in questo caso non c'è motivo alcuno di revocare in dubbio queste chiare affermazioni contenute in due fonti tra loro indipendenti.[1] Un analogo ritratto del sommo sacerdote ci offre *2 Macc.* 5,23, immediatamente prima dell'intervento di Apollonio e della fondazione dell'Akra:

«Peggio degli altri (ovvero dei comandanti seleucidi) si mostrò oltraggioso con i suoi concittadini, e ostile era la sua disposizione d'animo (ἀπεχθῆ... διάθεσιν) nei confronti dei concittadini giudei».[2]

Menelao e i Tobiadi, suoi protettori, ci appaiono così come i responsabili morali dell'editto di persecuzione. Presumibilmente essi indussero il re, fornendogli informazioni appropriate allo scopo, a redigere, nell'estate del 167 a.C., subito dopo la costruzione dell'Akra, l'editto che si proponeva di estirpare con la forza la religione giudaica e che fu inviato a Gerusalemme per il tramite di un ateniese di nome Geronte.[3] È possibile che questo decreto venisse a far parte della costituzione della nuova *polis* con cittadinanza mista

1. Giuseppe non conosceva *2 Macc.* (v. sopra, p. 569 n. 2); Giasone di Cirene e la fonte greca di Giuseppe, o meglio di Nicola di Damasco, sono pertanto indipendenti uno dall'altra e riferiscono quindi una circostanza storica, che non può essere considerata semplicemente un'«invenzione», come cerca di fare I. Heinemann, *op. cit.*, 154. Il crudele supplizio inflitto a Menelao, v. *2 Macc.* 13,4 ss. e, al riguardo, F.M. Abel, *Macc.*, 451, è una prova che lo si considerava il principale responsabile delle angustie che affliggevano la Giudea. Cf. anche *Dan.* 3,32 LXX e *Hen. aeth.* 90,16.26.

2. Sull'ostilità di Menelao e dei suoi partigiani nei confronti del popolo giudaico v. *2 Macc.* 4,39 ss.50: πολιτῶν ἐπίβουλος; 5,15: fattosi «traditore delle leggi e della patria» conduce Antioco IV nel tempio e gli consegna i tesori lì custoditi; cf. anche 13,3. *1 Macc.* e *Dan.* non menzionano né Menelao né i Tobiadi, ma parlano solo, in modo generico, di «apostati»; questi testi, pertanto, solo in modo limitato possono contribuire a far luce sui reali retroscena della riforma.

3. *2 Macc.* 6,1, cf. *1 Macc.* 1,44: il re spedì «lettere per mezzo di messaggeri». La persona del latore non fornisce alcuna utile indicazione per quanto riguarda l'origine dell'editto e i suoi promotori. Per il nome v. J.G. Bunge, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, 1971, 473 e M. Stern: Kirjath Sepher 46 (1970/71) 99.

giudeo-pagana. Anche supponendo che *1 Macc.* 1,41 s. si riferisca a una precedente iniziativa regia – ancora del tutto non vincolante –, non ci sarebbe alcuna contraddizione. In questo caso, infatti, già *prima* che si facesse ricorso alla forza «*molti* d'Israele» (πολλοὶ ἀπὸ Ἰσραήλ), come recita *1 Macc.* 1,43, avrebbero accolto le usanze religiose della nuova *polis* e avrebbero adottato forme di culto divino promosse dal re (εὐδόκησαν τῇ λατρείᾳ αὐτοῦ), «sacrificato agli idoli e profanato il sabato». La precisazione che *molti* avrebbero aderito alla riforma ellenistica è più volte attestata nelle nostre fonti. Già in *1 Macc.* 1,11 viene detto, in relazione al «programma» di assimilazione ai non giudei, che agli ellenisti riuscì di convincere «molti» (v. sopra, p. 163). Il fatto che allora efebi giudei cercassero di cancellare artificialmente la propria circoncisione significa che essi avevano ormai spezzato ogni legame con la legge (*1 Macc.* 1,15). Secondo *Dan.* 9,27 il re «strinse una salda alleanza con molti».

Iub. 15,33 s., con palese riferimento agli avvenimenti di quegli anni, considera l'omissione della circoncisione o la sua cancellazione artificiale, pratica che, a quanto pare, in età maccabaica si era largamente diffusa, rottura dell'alleanza, allontanamento dal comandamento di Dio e offesa a Dio, che ne avrebbe suscitato l'ira, al punto che «saranno tutti tolti e dispersi dalla terra». È possibile che con queste parole si volesse alludere alla sorte successiva degli apostati, al loro sterminio o alla loro fuga in terra straniera.

Come conseguenza dell'editto religioso del re, *1 Macc.* 1,52 attesta che «*molti* del popolo si aggregarono a loro (cioè agli ispettori dell'Akra, stabiliti per incarico del re), vale a dire tutti coloro che avevano rinnegato la legge». A Modein giunsero «molti da Israele», per sacrificare alla presenza dei funzionari del re (2,16). È del tutto improbabile che queste espressioni venissero usate solo a maggior gloria dei Maccabei, nel senso di «molti nemici, molto onore», come inclina a pensare V. Tcherikover.[1] Ad Alcimo, che diventò poi sommo sacerdote, venne rinfacciato di «essersi *volontariamente* contaminato al tempo della rivolta» (ἑκουσίως δὲ μεμολυμμένος ἐν τοῖς τῆς ἀμιξίας χρόνοις), una colpa che gli precludeva il servizio all'altare; tuttavia venne accettato come sommo sacerdote dagli hasidim fedeli alla legge: presumibilmente la possibilità di scelta non era più particolarmente ampia.[2] A proposito di Razis, un membro

1. V. Tcherikover, HC, 478 n. 38.

2. *2 Macc.* 14,3; cf. d'altro canto *1 Macc.* 7,12 ss. I *lapsi* indotti al tradimento dalle minac-

del consiglio, viene invece espressamente rilevato che egli in quel tempo in difesa del giudaismo ('Ιουδαϊσμός, v. sopra, p. 22) si era impegnato anima e corpo (*2 Macc.* 14,37 s.): evidentemente egli costituiva – almeno per la popolazione di Gerusalemme rimasta in città – una rara eccezione. Che gli «ellenisti» giudei non indietreggiassero nemmeno di fronte all'estrema conseguenza della completa apostasia, mostra anche *Dan.* 11,32: «e quelli che profanano l'alleanza egli porta all'apostasia con lusinghe» *jaḥănîf baḥălaqqôt*.[1]

In quale forma le «lusinghe» regie condussero all'apostasia è mostrato da *Dan.* 11,39b: coloro che «riconoscono il dio 'straniero' colma di onori e li costituisce signori su molti, e terreni distribuisce loro come ricompensa». Mentre i fedeli alla legge in quanto rivoltosi furono spossessati delle loro proprietà, gli apostati ricevettero i terreni a quelli confiscati, che dovevano essere lavorati dalla diseredata popolazione di campagna, ridotta forse, come i fellahin siriaci, a una condizione di semischiavitù.[2] La stessa cosa si ripeté dopo la morte di Giuda, nel 160 a.C., quando il generale vittorioso Bacchide appoggiò vistosamente «i nemici della legge in tutto il paese d'Israele» e «gli uomini empi», e «li fece padroni della terra» (*1 Macc.* 9,23 ss.). Successivamente Gionata, il fratello di Giuda, non appena fu nominato sommo sacerdote da Alessandro Bala, nel 152 a.C., si prese la rivincita e «rubò e accumulò le ricchezze degli uomini violenti, che si erano ribellati contro Dio»[3] (*wjgzwl wjqbwṣ 'nšj ḥms 'šr mrdw b'l*).

Al tempo stesso possiamo qui scorgere con chiarezza, in tutta la sua rilevanza, lo sfondo sociale di quanto allora stava avvenendo in Giudea.

In conseguenza dei sorprendenti successi militari conseguiti da Giuda Maccabeo nelle battaglie combattute tra la fine del 167 a.C.

ce loro usate sembrano essere stati così numerosi che non li si considerava più come «contaminati». Per Alcimo come sommo sacerdote v. anche sopra, p. 570 n. 1.

1. Al riguardo cf. R.H. Charles, *op. cit.*, 308 s.; per *ḥălaqqôt*, «flatteries», cf. *Dan.* 11,21.34. Gli apostati e il re stavano in strettissima «comunione di interessi», cf. *1 Macc.* 2,18. Forse anche *Ass. Mos.* 5 è un'allusione alla situazione in cui si trovava allora Gerusalemme.

2. Si manifesta così una spiccata componente sociale, che V. Tcherikover, HC, 168 ss. 192 ss. 197 ss. ecc. giustamente sottolinea; essa è preparata dalle tensioni al tempo del *Siracide*, sopra, pp. 286 s., cf. pp. 123 ss., e per la popolazione rurale «siriaca» sopra, pp. 61 ss. 104 s. Eccessiva è l'importanza data all'aspetto sociale da H. Kreissig: Studii Clasice 4 (1962) 143-175, che interpreta la sollevazione maccabaica secondo un rigido e dogmatico schema marxista.

3. 1QpHab 8,11: qui si tratta sicuramente di giudei: soltanto in riferimento ad essi ha un senso il «ribellarsi contro Dio» (v. sopra, p. 460 n. 1). Alle vittoriose guerre di conquista dei Maccabei allude invece 9,4 s. Cf. già *1 Macc.* 6,24, dove si delinea la svolta, e 9,73: Καὶ ἠφάνισεν τοὺς ἀσεβεῖς ἐξ Ἰσραηλ.

sino all'inizio del 164 a.C., che furono in larga misura una guerra civile tra i fedeli alla legge e gli apostati,[1] nel marzo del 164 a.C., per mezzo di una lettera del re (o di suo figlio) venne abrogato, dopo neppure tre anni dalla sua promulgazione, il decreto che vietava l'osservanza della legge giudaica. Anche in questa circostanza ricompare nuovamente Menelao, in veste di ambasciatore. Forse a inviarlo da Antioco fu proprio Lisia, affinché egli in persona denunciasse il fallimento della sua politica di repressione violenta e salvasse quanto ancora poteva essere salvato. Lisia stesso, che trattò anche direttamente con gli insorti (*2 Macc.* 11,14 ss.), sembra abbia tenuto un atteggiamento poco favorevole nei confronti degli ellenisti e della loro violenta politica religiosa.[2] Ma il movimento di reazione scatenato da Menelao e dai suoi partigiani non poteva più essere arrestato. Sul declinare del 163 a.C. il figlio dell'Epifane, Antioco V Eupatore, dovette ufficialmente sottrarre anche il santuario alla giurisdizione dell'Akra – esso era stato già riconquistato da Giuda nell'autunno del 164 a.C. – e riconsegnarlo ai giudei.[3] Per gli apostati giudei non fu certo più possibile la reintegrazione nella comunità etnica e religiosa giudaica. A differenza di un Alcimo, che, sebbene si fosse gravemente compromesso, poté ciò non di meno diventare ancora sommo sacerdote, essi si erano legati, per la buona e per la cattiva sorte, ai coloni militari pagani dell'Akra. Verisimil-

1. V. Tcherikover, HC, 212 s.; O. Mørkholm, *Antiochus*, 149 ss.; O. Plöger, *Aus der Spätzeit des Alten Testaments*, 134 ss.; cf. *1 Macc.* 2,44.46 s.; 3,5.8.15; 4,2; 6,21 ss.; 7,5; *Iub.* 23,20 ss.

2. E. Bickermann, GM, 83 e F.M. Abel, HP I, 140 s. V. Tcherikover, HC, 482 s. n. 23 suppone che, stante l'impossibilità di raggiungere Antioco IV, allora in Oriente, al riguardo cf. anche E. Meyer, UAC II, 216 ss., la lettera sia stata scritta dal figlio del re, il futuro Antioco V Eupatore. Se così fosse, anche dietro questa iniziativa ci sarebbe, come effettivo promotore, Lisia. L'ipotesi di V. Tcherikover, HC, 215 ss. 483 n. 24, secondo cui Lisia avrebbe trattato solo con gli ellenisti, è tuttavia difficilmente sostenibile. Presumibilmente la notizia del *Rotolo del digiuno* relativa al 28 Adar, v. H. Lichtenstein, *op. cit.*, 279 e 350, si riferisce all'offerta di pace.

3. La lettera di *2 Macc.* 11,22-26, anch'essa, naturalmente, redatta, nella sua sostanza, dal reggente imperiale Lisia. Con l'accenno alla morte del re si vuole sottolineare la fine definitiva di una politica rivelatasi fallimentare. Il medesimo obiettivo si proponeva pure l'esecuzione di Menelao, v. sopra, p. 589 n. 1; cf. anche *2 Macc.* 13,19-26 e *1 Macc.* 6,48-63. V. Tcherikover, HC, 236 ss. suppone che con la restituzione del tempio l'Akra abbia cessato di essere una *polis*, e la colonia militare sia stata sciolta; ciò tuttavia è in contraddizione con *1 Macc.* 15,28, v. sopra, p. 575 n. 1; cf. anche *1 Macc.* 10,12. Bacchide successivamente ha persino rinforzato l'insediamento di stranieri, v. *1 Macc.* 9,23 ss. e 10,13 s., procurando così nuovi aiuti anche ai giudei apostati.

mente la possibilità di un effettivo accordo di pace con i loro connazionali rimase loro preclusa, in quanto si sapeva che loro era stata la responsabilità morale della persecuzione religiosa. Analogo significato avrà pure avuto l'esclusione «per tutti i tempi» della casata sacerdotale Bilgā dal servizio sacrificale (v. sopra, pp. 568 s. e n. 3. 569 n. 1. 576 n. 2 e 576 s.).

Anche dopo l'abrogazione delle ordinanze religiose i *rinnegati giudei asserragliati nell'Akra* rimasero una costante minaccia politica. Quando Giuda, all'inizio del 163 a.C., cinse d'assedio l'Akra, una parte della guarnigione riuscì a spezzare il cerchio dell'assedio, e «una schiera di empi d'Israele si unì a loro», per accusare davanti al re Antioco v Eupatore i loro connazionali rivoltosi:

«Fino a quando non farai giustizia e non vendicherai i nostri fratelli? Noi di buon grado abbiamo servito tuo padre, ci siamo portati secondo le sue direttive e abbiamo ubbidito ai suoi decreti. A causa di questo i figli del nostro popolo l'hanno cinta d'assedio (l'Akra) e sono diventati nostri nemici... Se tu non sarai sollecito a prevenirli... non potrai più dominarli».[1]

Quando successivamente Gionata, traendo profitto dalla lotta tra Alessandro Bala e Demetrio I, riuscì ad avere mano libera, ricostruì le mura di Gerusalemme e costrinse la guarnigione dell'Akra a restituire gli ostaggi, i coloni militari stranieri (ἀλλογενεῖς) delle fortezze più piccole della Giudea fuggirono «ritornando ciascuno alla propria terra». Solo a «Bet Zur rimasero alcuni di coloro che avevano tradito la legge e i comandamenti, perché quello era un luogo di rifugio» (*1 Macc.* 10,14). I giudei apostati ancora adesso, pur dopo essere stati in parte abbandonati a se stessi dai coloni militari non giudei, erano nelle condizioni di difendere la fortezza di Bet Zur dagli attacchi dei Maccabei. Poco più tardi una loro delegazione, «uomini pestiferi d'Israele, traditori della legge», cercò di accusare Gionata presso Alessandro Bala, che però non diede loro ascolto, in quanto troppo preziosa era per lui l'alleanza di Gionata (*1 Macc.* 10,61). La medesima scena si ripeté nel 145 a.C. davanti a Demetrio II: quando Gionata cominciò a cingere d'assedio l'Akra, nuovamente «alcuni che odiavano il loro popolo, traditori della legge» levarono accuse contro di lui, ed egli dovette discolparsi davan-

1. *1 Macc.* 6,18.21-27. Queste lagnanze davanti a Lisia e ad Antioco v mostrano che i Seleucidi cominciavano a essere stanchi degli ellenisti giudei. Secondo 9,57-71 questi, più tardi, chiamarono in aiuto Bacchide, che tuttavia dopo alcuni insuccessi concluse la pace.

ti al re, trovando favore grazie ai ricchi donativi che aveva portato (11,20 ss.). Ventisei anni erano trascorsi dalla fondazione dell'Akra, quando Simone, il 4 giugno 141 a.C. riuscì a impossessarsene, costringendo gli occupanti alla resa per fame e con la promessa di incolumità, e riuscì a conquistare anche Bet Zur (*1 Macc.* 13,49-51; 14,7).[1] Soltanto adesso i giudei apostati cessarono di costituire un pericolo per il popolo. I fuorusciti giudei, ai quali si riferiva la lettera commendatizia che il console L. Calpurnio Pisone consegnò alla delegazione giudaica giunta a Roma, raccomandando a tutta una schiera di stati greci di consegnarli al sommo sacerdote Simone, «affinché egli li punisca secondo la loro legge», saranno stati in prevalenza giudei apostati fuggiti in paesi stranieri (*1 Macc.* 15,21 ss.).

Durante quei trentaquattro anni intercorsi tra l'inizio della riforma ellenistica e la sua definitiva liquidazione, sanzionata dalla cacciata della guarnigione seleucide e dei giudei apostati dall'Akra e da Bet Zur, il giudaismo palestinese ricevette una profonda impronta, determinante ancora per l'età neotestamentaria. Difficilmente si potrà comprendere lo zelo disperato con cui il popolo giudaico continuò a combattere, d'allora innanzi, per l'incondizionata validità della legge e per il suo santuario, bollando come apostasia ogni critica mossa alla legge, se non si rammenta che per più di tre decenni nella stessa Gerusalemme – l'Akra, sulla collina a mezzogiorno del tempio, il territorio dell'antica città di David, fu, nel vero senso dell'espressione, un pugnale conficcato nel cuore della città – ci si dovette opporre, con ogni energia, a una minoranza, i cui obiettivi precipui erano l'abolizione della legge mosaica e la completa assimilazione alla civiltà e alla cultura del circostante mondo pagano.

d) *Lo «zelo contro la legge», i nuovi culti divini e l'ideologia dell'apostasia*

Se il decreto che proibiva la religione giudaica trasse effettivamente origine da un'iniziativa dell'ala estrema del «giudaismo riformato»,[2] dovrebbero pure trovarsi indizi a sostegno di questo assunto,

1. Cf. anche *1 Macc.* 11,41; 13,21 e il *Rotolo del digiuno* al 23 'Ijjār, H. Lichtenstein, *op. cit.*, 286 s. e 327.

2. Per l'espressione v. E. Meyer, UAC II, 120-166, spec. 144 s., e W. Kolbe, *Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte*, 1926, 150.

sia nel testo dell'editto stesso, sia nel modo in cui esso fu applicato. Alcune indicazioni sul suo contenuto offre *1 Macc.* 1,44-51; sulle conseguenze della sua applicazione ci ragguagliano *1 Macc.* 1,52-64 e *2 Macc.* 6,6-11. Il primo libro dei Maccabei, composto intorno al 100 a.C., ci offre certo, nel suo complesso, solo un resoconto molto superficiale e unilaterale degli avvenimenti in Giudea; tuttavia nelle ordinanze religiose e nella loro applicazione risultano evidenti due fondamentali tendenze, che sicuramente hanno uno sfondo storico:

1. L'obiettivo principale era la totale *abolizione della legge* mosaica, con i suoi comandamenti e con i suoi divieti, con particolare riguardo all'abrogazione delle prescrizioni più appariscenti, che, proprio per la loro singolarità, denunciavano in chi le seguiva l'appartenenza al giudaismo, quali, ad esempio, la santificazione del sabato, i tempi festivi, la circoncisione, l'impurità di determinati tipi di carne, e altrettali. L'obiettivo era che i giudei «dimenticassero la legge e abbandonassero tutte le sacre istituzioni» (*1 Macc.* 1,49). Per questo motivo vennero distrutti tutti i rotoli della legge che si riuscivano a trovare, e il possesso del libro della legge era punibile con la morte (1,56 s.). In qualche caso si arrivò al martirio, ma le vittime più numerose, probabilmente, si ebbero nei massacri, compiuti in giorno di sabato, di quanti si erano rifugiati nel deserto, almeno fin tanto che i fedeli alla legge rifiutarono di difendersi in questo giorno.[1] In analogia ai Maccabei, che, per lo meno all'inizio della loro lotta di liberazione, furono guidati e animati dallo «zelo per la legge», per questi giudei apostati si potrebbe parlare di uno «zelo contro la legge».

2. A ciò strettamente congiunta era una radicale *riforma del culto*, che riguardava non solo il santuario annesso all'Akra, bensì l'intero *ethnos* giudaico in Giudea. L'abolizione «degli olocausti, dei sacrifici e delle libagioni» prescritti dalla legge (1,45) sanzionò probabilmente uno stato di fatto che sussisteva già a partire dall'intervento di Apollonio (v. sopra, pp. 576 s. nn. 1 s.). La stessa cosa può dirsi a proposito dell'abolizione delle prescrizioni a salvaguardia della santità del tempio e del sacerdozio (1,46). Persino donne potevano ora entrare nei portici interni del santuario, fino a quel tem-

1. *1 Macc.* 1,57.61 ss., cf. 2,29-38; *2 Macc.* 6,9-11.18 ss., cf. *Dan.* 11,33.35. Resoconti di età successiva inclinano probabilmente all'esagerazione, cf. ad es. *Ass. Mos.* 8.

po loro interdetti.[1] Di significato fondamentale fu a questo riguardo l'abolizione del centralismo deuteronomico del culto: anche in villaggi di campagna dovevano essere «innalzati altari, sacri recinti ed edicole», affinché la popolazione rurale, lontana dal tempio sconsacrato, potesse essere obbligata all'osservanza del nuovo culto (1,47.54b). Non ci si accontentava di bruciare incenso per le strade di Gerusalemme, ma «si compivano sacrifici sulle porte delle case» (1,55): «ogni giudeo doveva essere obbligato alla nuova fede».[2] Dietro il decreto c'era pertanto un accentuato «zelo per la conversione», e, insieme, un piano ben meditato, che presupponeva la conoscenza della legge giudaica che si intendeva abolire. Infatti proprio ciò che la legge aveva espressamente proibito, venne ora deliberatamente imposto come obbligo. La circoncisione, ampiamente praticata presso egiziani, arabi e siriaci, fu proibita ai giudei, e contro un diffuso costume semitico si imposero sacrifici di maiali, in quanto proprio l'avversione per questo animale era riguardata come caratteristica dei giudei fedeli alla legge.[3] Il decreto regio comportava così «non solo l'abolizione della legge fino ad allora vigente, ma l'introduzione di una nuova»,[4] che in molti punti rappresentava l'esatto rovesciamento delle vecchia: ciò che là era interdetto diventava adesso un obbligo. La rigorosa consequenzialità con cui si procedette nell'abolizione della legge, nella «riforma» del cul-

1. Cf. *2 Macc.* 6,4 e il *Rotolo del digiuno* al 23 Marḥešwān, H. Lichtenstein, *op. cit.*, 273. 337. Che nel tempio sia stata introdotta la prostituzione sacra, è tuttavia, *contra* E. Bickermann, GM, 114, cosa assai dubbia. *2 Macc.* 6,4 potrebbe riferirsi semplicemente a gozzoviglie sfrenate all'interno del santuario. Cf. anche Ios., *bell.* 4,560 ss.; *test. Lev.* 14,6, v. sotto, p. 611 n. 3. 2. E. Bickermann, GM, 119.

3. *Op. cit.*, 118. Presso i giudei «illuminati» sembra che l'avversione nei confronti della circoncisione avesse cominciato a manifestarsi già da lunga pezza, v. sopra, pp. 546 n. 1 e 165 n. 3. Per la persecuzione contro la circoncisione e per l'omissione di questa pratica v. *1 Macc.* 1,15.60; 2,46; *2 Macc.* 6,10. Per il sacrificio di carni suine v. *1 Macc.* 1,47, cf. *2 Macc.* 6,5 e Ios., *ant.* 12,253, nonché il martirio di Eleazaro, *2 Macc.* 6,18 ss.; 7,1; cf. anche Posidonio, FGrH 109, 4 (Reinach, 58) e al riguardo Abel-Starcky, 75 s. Per il divieto della carne suina v. *Lev.* 11,7; *Deut.* 14,8; cf. *Is.* 65,4. In Grecia sacrifici di maiali venivano offerti quasi esclusivamente alle divinità ctonie, v. Orth, PW 2ª s. II, 811 ss.; nell'Egitto tolemaico, stando alla testimonianza dei papiri di Zenone, maiali venivano sacrificati nelle feste in onore di Arsinoe e nel culto di Demetra, v. C. Préaux, *L'Économie royale des Lagides*, 222, cf. M. Rostovtzeff, HW I, 228. 283; R. de Vaux, *Les Sacrifices de porcs*, in *Von Ugarit nach Qumran*, Festschrift O. Eissfeldt, 1958, 250-265 e P.R. Arbesmann, *Das Fasten*, RGVV 21, 1929, 41-45. I fenici non praticavano sacrifici di maiali; l'usanza, del resto, era, in Oriente, piuttosto rara. Cf. D. v. Berchem: Syria 44 (1967) 86 ss. 99 s. e *Sil.* 3,21 ss. 4. E. Bickermann, GM, 119, cf. R. de Vaux, *op. cit.*, 261.

to e nell'accoglimento di quanto veniva considerato «costume greco» (τὰ Ἑλληνικά, *2 Macc.* 6,9; 11,24) non era dovuta, probabilmente, né al re, né alla cancelleria regia di Antiochia, in quanto all'uno e all'altra mancava la conoscenza particolareggiata della «superstizione» che si intendeva estirpare, presupposto indispensabile all'uopo; dietro l'editto stavano piuttosto quei «risoluti» riformatori giudei, che secondo *1 Macc.* 1,11 già nel 175 a.C. avevano perseguito l'«alleanza con i popoli che ci stanno attorno» e che ora, in considerazione dell'estrema radicalizzazione della situazione politica e sociale, pensavano che soltanto una soluzione di forza avrebbe potuto ancora portare all'agognata assimilazione totale e nel contempo all'annientamento della forte opposizione tradizionalista. Il re si lasciò certo di buon grado convincere da questi «*zelatori contro la legge*»[1] giudei, che avevano difeso la sua causa contro la maggioranza dei loro connazionali persino in occasione del saccheggio dei tesori del tempio, e accordò loro il suo beneplacito, garantendo pieno sostegno contro i tradizionalisti, che, secondo quanto riferivano i loro oppositori, sarebbero stati ribelli filotolemaici, pronti alla sommossa. I riformatori poterono così presentarsi «in nome del re», in quanto dietro i loro programmi c'era un decreto regio, e i funzionari e i soldati regi divennero gli organi esecutori delle loro risoluzioni.

Una prova indiretta a sostegno di questa interpretazione degli avvenimenti è offerta – come E. Bickermann ha esposto con ampiezza di argomentazioni[2] – dal modo del tutto diverso in cui si sono svolti i fatti in *Samaria*. I funzionari del re avevano cominciato a procurare fastidi anche ai samaritani, come a quelli che erano separati dalla popolazione giudaica da una linea di confine in parte confusa e seguivano usanze religiose pressoché analoghe a quelle dei giudei;[3] tanto più che Giudea e Samaria costituivano presumi-

1. F. Kiechle, *Antiochos IV*, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 14, 1963, 168: «zelotismo antimosaico». M. Avi-Yonah: IEJ 21 (1971) 169 suppone la costruzione di un tempio di Zeus sulla collina occidentale.

2. Per la petizione dei samaritani e la risposta del re v. Ios., *ant.* 12,257-264 e E. Bi(c)kerman(n): RHR 115 (1937) 188-221; Idem, GM, 123-126, che ha dimostrato l'autenticità dei due documenti, già rivendicata da B. Niese: Hermes 35 (1900) 520. Per la bibliografia precedente v. R. Marcus, in *Josephus* VII, LCL, 1943, 774.

3. Secondo *1 Macc.* 11,34 tre toparchie appartenenti alla Samaria erano, per quanto riguarda il culto, orientate verso Gerusalemme e furono annesse alla Giudea da Demetrio

bilmente una unità amministrativa, sottoposta al governo di un meridiarca con sede a Samaria.[1] Già all'inizio del 167 a.C. era stato nominato anche per i samaritani, come, nel medesimo tempo, per Gerusalemme, un sovrintendente regio, Andronico (*2 Macc.* 5,23). Nel 166 a.C. in una petizione indirizzata al re – nella quale si designavano come «sidonii abitanti a Sichem»[2] – i samaritani assicuravano infine che essi, pur seguendo, ad esempio, l'osservanza del sabato, nulla tuttavia avevano a che fare con le accuse rivolte ai giudei, tanto più che essi, in quanto «sidonii», si consideravano di stirpe diversa. Essi quindi pregavano il re di non essere molestati dai suoi funzionari, e chiedevano altresì che il loro «santuario senza nome» sul monte Garizim (Ios., *ant.* 12,259: ἱδρυσάμενοι δὲ ἀνώνυμον ἐν τῷ Γαριζείν... ὄρει ἱερόν) venisse consacrato a «Zeus Xenios» (così *2 Macc.* 6,2; Ios., *ant.* 12,261.263: «Zeus Hellēnios»).[3] Il

11; cf. la notizia, priva di valore storico, riferita dallo Ps. Ecateo, Ios., *Ap.* 2,43; A. Alt, *Kleine Schriften* II, 346-362 e H.G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, 1971, 85 ss.

1. H. Bengtson, *Die Strategie* II, 1944, 170 s.; cf. E. Bickermann, GM, 123 n. 4.

2. E. Bickermann: RHR 115 (1937) 204 ss. intende il termine «sidonii» come espressione più elegante di «fenici», e «fenici», a sua volta, come equivalente di «cananei»; cf. ad es. *Gen.* 10,15: Canaan padre di Sidone, e la moneta di Tiro, del tempo di Antioco IV, con la legenda «Tiro metropoli dei sidonii» (*lṣr 'm ṣdnm*), v. B.V. Head, *Historia numorum*, ²1911, 800 e, per ulteriori testimonianze, E. Bickermann. I LXX traducono più volte «Canaan» e «cananei» con «Fenicia» e «fenici» rispettivamente, v. *Es.* 6,15; *Gios.* 5,1.12; *Giob.* 40,30. *Is.* 23,2, invece, rende *ṣîdôn* con Φοινίκη; *Deut.* 3,9 *ṣîdōnîm* con Φοίνικες; *Sus.* 56θ: σπέρμα Χαναάν; o': Σιδῶνος (ed. Ziegler). In Ios., *ant.* 11,344 i samaritani davanti ad Alessandro si presentano come «sidonii di Sichem»; in Strabo 16,2,34 (760) gli abitanti di Samaria e di Galilea, di Gerico e di Filadelfia sono considerati una mescolanza di stirpi egiziane, fenicie e arabe, mentre i giudei discendono dagli egiziani. D'altro canto M. Rostovtzeff, CAH VII, 191 s., Idem, HW III, 1159 n. 137 e M. Delcor: ZDPV 78 (1962) 36 ss. richiamano l'attenzione sui «sidonii a Marisa», intesi come colonie di autentici sidonii ellenizzati in Palestina (v. sopra, pp. 109 n. 3 e 143 n. 1). Le due cose non si escludono a vicenda. Sidonii e tirii, sin dall'età persiana, erano le potenze politicamente e culturalmente dominanti in Palestina; si può quindi presumere che i sidonii, a Sichem come nell'idumea Marisa, avessero una colonia commerciale. Trovandosi in situazione di pericolo, i samaritani si sarebbero posti all'ombra di questi coloni, tanto più che, come presunti cananei, potevano costruire un legame di parentela con essi, e, spacciandosi quali «sidonii», godevano di maggior credito agli occhi dei greci. L'*hypomnēma* comprendeva sicuramente – *contra* Delcor – non solo il piccolo *politeuma* sidonio, ma l'intero *ethnos* dei samaritani, come mostrano le considerazioni riguardo al tempio. Lo stretto legame tra samaritani e fenici è attestato dall'Anonimo Samaritano (v. sopra, pp. 192 ss.). Cf. H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, 1971, 74-85.

3. Per l'imposizione del nome al santuario «senza nome» v. sopra, p. 542 n. 5, e sotto, p. 609 n. 3; inoltre E. Bi(c)kerman(n): RHR 115 (1937) 212 s. e M. Delcor: ZDPV 78 (1962) 39: entrambi sottolineano che in fondo la maggior parte delle divinità semitiche era per i

re ricevette i loro ambasciatori nella cerchia dei suoi amici, e acconsentì alle loro richieste, «dal momento che nulla hanno da spartire con le accuse sollevate contro i giudei», ovvero non erano sediziosi come i giudei fedeli alla legge. Il fatto che il «dio supremo» venerato sul Garizim per l'avvenire potesse chiamarsi anche «Zeus» gli bastò come prova che «essi sceglievano di vivere in modo conforme al costume greco» (*ant.* 12,262 s.). Ormai non si parlava più di abolire la loro condotta di vita conforme alla torà di Mosè, non più di quanto si parlasse di una «riforma» del culto sul Garizim, sebbene molto verisimilmente esso corrispondesse alle prescrizioni della torà tanto quanto il servizio al tempio sino ad allora celebrato sulla collina di Sion. A Sichem la torà di Mosè, insieme con le pratiche religiose ad essa connesse, come ad esempio l'osservanza del sabato, continuò a rimanere in vigore, a Gerusalemme fu invece proibita, sanzionata con la pena capitale e sanguinosamente perseguitata. Probabilmente Antioco IV era interessato a una «ellenizzazione» dei suoi sudditi orientali in modo molto generale e sommario e non si curava dei particolari concreti, né si preoccupava di modificare usanze e leggi religiose. I samaritani – se si prescinde dalla nuova denominazione per loro stessa volontà imposta al tempio sul Garizim, un gesto che in sostanza poteva assumere un significato solo per i greci: lo stesso autore della *Lettera ad Aristea*, ad esempio, lascia che il Dio della Bibbia sia chiamato anche Zeus (v. sopra, pp. 538 s.) – poterono conservare leggi e culto, per quanto non meno diversi da quelli dei loro vicini pagani di quanto non

greci «senza nome», e perciò si adattava in modo particolare a una *interpretatio Graeca*. «Zeus Hellēnios» (al riguardo v. Jessen, PW VIII, 176 s.) è probabilmente secondario rispetto a «Zeus Xenios». J.A. Montgomery, *The Samaritans*, 1907, 77 n. 11 inclina a far derivare il nome di *gr* dai due primi radicali di *gʿrizzîm* (cf. l'etimologia, non meno falsa, proposta dall'Anonimo Samaritano: sopra, p. 192 n. 3). S.A. Cook, *Religion*, 188 e O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 196 n. 2 lo mettono in rapporto con il *baʿal bʿrît* di *Giud.* 9,4; M. Delcor, *op. cit.*, 40 s. richiama il rifiuto degli dei stranieri in *Gen.* 35,4 e *Gios.* 24, 23, mentre i sidonii avrebbero invocato «un dio dell'ospitalità». Qui si tratta però di tutto l'*ethnos* samaritano. Evidente è la differenza rispetto allo Zeus Olimpio del Monte Sion; d'altro canto potrebbe sussistere una relazione con l'ospitalità offerta ad Abramo durante la sua visita al Garizim (ξενισθῆναι, v. l'Anonimo Samaritano, FGrH 724 F 1,5 = Eus., *praep. ev.* 9,17,5). «Zeus Xenios», inoltre, è di regola associato con «Zeus Hikesios» o «Zeus Philios», e appare come il dio protettore dei deboli, degli stranieri e dei supplici, v. A.B. Cook, *Zeus* II,2, 1940, 1097 n. 1. 1101 s. 1177 n. 2 e M.P. Nilsson, GGR² I, 419; cf. Hom., *Od.* 6,207 s.: πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε; cf. 9,269 s. Potrebbero però esserci benissimo anche reminiscenze bibliche, cf. *Deut.* 10,17-19 e *Es.* 22,20-23.

lo fossero quelli dei giudei.[1] Se poi consideriamo che la persecuzione in Giudea fu limitata localmente all'*ethnos* dei giudei, «si arriva facilmente alla conclusione che essa sia avvenuta per istigazione delle autorità locali».[2] La durezza dell'editto religioso non consistette tanto nel fatto che al Dio di Sion sia stato dato un nome greco, quanto nel tentativo di eliminare in modo radicale la legge, nello «zelo contro la legge» e nell'introduzione di forme di culto completamente nuove. A differenza degli ellenisti radicali di Gerusalemme, nessuno presso i samaritani aveva mai pensato di abolire leggi e culto, e conseguentemente nemmeno il re pensò qui di proporre cambiamenti di alcun tipo.

Anche la *nuova forma di culto divino* imposta alla popolazione giudaica è stata brillantemente analizzata da E. Bickermann.[3] La dedicazione del tempio di Gerusalemme a «Zeus Olimpio» (*2 Macc.* 6,2) non significò in alcun modo l'introduzione di «forme di culto» greche, in quanto, se si eccettua la tarda notizia di Porfirio, presumibilmente priva di valore storico, non ci sono prove o indizi che sia stata innalzata all'interno del tempio un'immagine di culto antropomorfa della divinità:[4] l'«abominio della desolazione», collocato nel tempio il 15 Kislew (6 dicembre) 167 a.C.,[5] consisteva probabil-

1. Il dio venerato e il suo culto rimasero gli stessi, v. E. Bi(c)kerman(n): RHR 115 (1937) 214 s., cf. Idem, GM, 90 ss.; cf. già J.A. Montgomery, *op. cit.*, 78: i samaritani non avevano un partito ellenistico radicale come i giudei. L'interpretazione che dà della petizione I. Heinemann, *op. cit.*, 167 s. non tiene conto di un punto essenziale e decisivo: il fatto, cioè, che in Samaria la legge continuò a essere valida. La disponibilità a «vivere in modo conforme al costume greco» manca, significativamente, nella petizione dei samaritani, e compare soltanto nella lettera del re a Nicanore, la quale, del resto, riposa solo sull'impressione personale che il sovrano aveva ricevuto dal colloquio con la delegazione samaritana, nella «cerchia dei suoi amici». Per il re, in Samaria, tranquillità politica e regolare pagamento dei tributi (*ant.* 12,261) erano cose ben più importanti di un'effettiva «riforma». In Giudea un compromesso siffatto fu impedito dalla volontà di combattere una sorta di «battaglia per la civiltà», non già, però, da parte del re (così I. Heinemann, *op. cit.*, 169), bensì da parte dei giudei rinnegati. 2. E. Bickermann, GM, 126.

3. *Op. cit.*, 90-116; cf. anche O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 171-198 e V. Tcherikover, HC, 195.

4. Hier., *in Dan.* 8,5, PL 25, 536: *in templo dei simulacrum statuit*, e 11,31, PL 25, 569, dove c'è l'aggiunta di *Antiochi statuas*. Cf. E. Bickermann, GM, 102 s. 105 n. 1. Che sia stata collocata un'immagine divina sostiene, ma con deboli argomentazioni, H.H. Rowley, *Menelaus and the Abomination of Desolation*, Studia Orientalia J. Pedersen, 1953, 310 ss. (con bibliografia). L'oscura notizia di *Ta'an.* 4,7 e la *Gemara bab.* 28b, che cita *Dan.* 12,11, hanno scarso valore documentario. È invece possibile che statue del re fossero collocate nel *temenos*, al riguardo v. E. Bickermann, GM, 104 n. 1.

5. *1 Macc.* 1,54, cf. *Dan.* 8,13; 9,17; 11,31; 12,11. Sull'espressione v. F.M. Abel, *Macc.*, 28

mente in un *secondo altare*, che, eretto sul grande altare dei sacrifici, aveva forse il significato di una pietra sacra, *maṣṣebâ* o *betilo*, oggetto di culto largamente diffuso nell'ambiente sirofenicio: «questo altare sovrapposto era al tempo stesso luogo e oggetto di culto del servizio divino».[1] È possibile che lo stesso altare recasse un'iscrizione o anche un soggetto figurativo. Secondo Filone di Biblo i betili, come «pietre animate», sarebbero stati un'invenzione del dio «Urano», figlio di «Eljon-Hypsistos».[2] Il tempio stesso, dopo la distruzione delle porte, venne trasformato in un *bosco sacro*, con alberi, mentre l'edificio vero e proprio rimase vuoto.[3] L'una e l'altra

s. Per la datazione v. R. Hanhart, *op. cit.*, 64. Le indicazioni oscillanti riguardo alla mezza settimana di anni che ancora manca all'arrivo della fine imminente (v. sopra, p. 400) non devono tuttavia essere utilizzate per «correggere» la data esatta fornita da *1 Macc.* R. Hanhart, *op. cit.*, 83 s. colloca Daniele circa un anno troppo tardi, senza considerare che l'autore ancora nulla sa della partenza del re per l'Oriente (fine del 166 a.C.); v. sopra, p. 363 n. 1.

1. *1 Macc.* 1,54.59: ἐπὶ τὸν βωμόν, ὃς ἦν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου, cf. Ios., *ant.* 12,253, inoltre *1 Macc.* 4,43, la purificazione del santuario: καὶ ἦραν τοὺς λίθους τοῦ μιασμοῦ εἰς τόπον ἀκάθαρτον, al riguardo v. E. Bickermann, GM, 105 ss. (citazione 109); cf. F.M. Abel, *Macc.*, 29; O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 195 n. 10; O. Plöger, *Daniel*, 126 e Abel-Starcky, 66 ss. Cf. anche K. Galling, RGG³ I, 254: «un altare sovrapposto, forse del tipo degli *ḥammanim* di pietra», ovvero degli altari da incenso usati anticamente nelle cerimonie più importanti, cf. *2 Cron.* 14,4; 34,4.7; *Lev.* 26,30 e BRL, 20. Per le «pietre sacre» v. anche 16 s. e RGG³ VI, 348 ss., nonché S.A. Cook, *Religion*, 24 ss. 154-167 e le illustrazioni tav. XXXIII nrr. 1-7, soprattutto la moneta da Biblo, nr. 5 (H. Gressmann, AOB², nr. 521), e al riguardo S.A. Cook, *op. cit.*, 160 s.: un betilo di forma conica su un altare, all'interno di un *temenos* recintato da un porticato a colonne. Per esempi di altari-*maṣṣebâ* v. K. Galling, *Der Altar*, 1924, 67 s. e tav. 13 illustrazioni 37-42; sul legame originario ed essenziale tra *maṣṣebâ* e altare 58 s. Anche il tipo di altare più diffuso, l'«altare a corna», è uno sviluppo dell'altare-*maṣṣebâ*: 65-67.

2. Si potrebbe qui pensare alla raffigurazione di un'aquila, l'animale simbolo di Zeus e di Ba'al-Šāmēm, o al sole alato, al riguardo v. A. Bentzen, *op. cit.*, su *Dan.* 9,27b, sulla scorta di O. Eissfeldt: FF 18 (1942) 298 s. = *Kleine Schriften* II, 431 ss.; cf. anche *op. cit.* II, 179 e le aquile raffigurate nel Qasr el-'Abd del tobiade Ircano, v. sopra, p. 557 n. 1. Per un betilo con soggetti figurativi v. ad es. H. Seyrig: Syria 40 (1963) 17-19, con Elio, lo zodiaco e i quattro venti. Un altare di Ba'al-Šāmēm con soggetti figurativi è stato ritrovato a Filadelfia, v. sotto, p. 605 n. 3.

3. E. Bickermann, GM, 109 ss. Per la distruzione delle porte e la trasformazione del recinto templare in area boschiva v. *1 Macc.* 4,38. Le porte sembra che siano state incendiate dagli stessi giudei apostati, v. la loro punizione (condannati a essere arsi vivi, *2 Macc.* 8, 33, cf. anche 1,18). È possibile che il *temenos* fosse recintato da una cancellata, v. H. Lichtenstein, *op. cit.*, 273 s. e 337. Per la collocazione di alberi e piante v. le piantagioni effettuate in onore di «Kronos Kyrios» ad Abila, al tempo di Lisania, R. Savignac: RB n.s. 9 (1912) 536, e quelle in onore di «Zeus Kronos» nella fenicia Arado, v. R. Savignac: RB 25 (1916) 579, con le aggiunte di L. Robert, Mél. Dussaud II, 1939, 729-731, per ordine del «dio supremo»: ὁ πάντων ἐναργέστα[τος θεός...

cosa, piantare alberi ed erigere una *maṣṣebâ*, erano in aperto contrasto con la prescrizione di *Deut.* 16,21 s. Gli alberi e i boschi sacri che furono piantati nelle località di campagna erano in un certo senso le propaggini del grande *temenos* sulla collina di Sion, con la sua pietra sacra collocata sull'antico altare sacrificale. «In questo modo, però, i luoghi di culto del nuovo servizio divino corrispondevano all'antica tipologia semitica del santuario, che era un'area sacrificale alberata a cielo aperto, recintata da un muro».[1] I santuari più famosi e venerati di Palestina e di Siria conservarono questo aspetto ancora in età ellenistica, ad esempio sul monte Casio presso Seleucia, a Mamre, nell'antico santuario di Abramo presso Ebron, e soprattutto sul Carmelo, dove già ai tempi di Elia e di Acab Jahvé e il Baal tirio avevano lottato per la supremazia.[2] La forma arcaica del culto divino lì praticata è descritta da Tacito: *nec simulacrum deo aut templum – sic tradidere maiores –: ara tantum et reverentia* (*hist.* 2, 78,3). Qui tuttavia antiche usanze semitiche e greche coincidevano. Anche sulla vetta dell'Olimpo, sul monte Ida a Creta e su altre cime montane sacre a Zeus si trovava solo un semplice altare; sulla stessa sfarzosa acropoli di Pergamo, Zeus, contrariamente agli altri dei che possedevano templi, doveva accontentarsi di un altare, per

1. E. Bickermann, GM, 111. Cf. Ps. Ecateo, in Ios., *Ap.* 1,199, senza però bosco sacro!

2. *Loc. cit.*; v. anche sopra, pp. 530 n. 2 e 583 n. 5. Per gli antichi santuari montani d'origine cananeo-fenicia cf. O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 43-51, che rinvia a Filone di Biblo, FGrH 790 F 2,9 = Eus., *praep. ev.* 1,10,9: Casio, Libano, Antilibano e «Brathy», presumibilmente «Atabyrion-Tabor». Per il *monte Casio* v. O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios*, Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 1, 1932, 30 ss. e M.H. Pope, WM 1, 256 ss. Per il suo culto in età ellenistica v. A.B. Cook, *Zeus* II,2, 1940, 981 ss., e qui, alle figure 880-884, le monete di Seleucia, che riproducono, presumibilmente, il betilo sacro a Zeus Casio. Secondo O. Eissfeldt, *op. cit.*, 32 esso aveva il significato di un *omphalos*, nel senso di «ombelico del mondo»; cf. il medesimo significato che ha il Monte Sion in *Iub.* 8,19. Significativamente sembra che sulla vetta del monte non ci fosse alcun tempio, ma probabilmente solo un altare. In un epigramma attribuito all'imperatore Adriano, *Anth. Gr.* 6,332, ed. Beckby 1, 620, lo Zeus del monte Casio è chiamato, in senso universale, «signore degli immortali», al quale il «signore degli uomini», Traiano, consacrò le proprie offerte. Per il *Carmelo* v. O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 187 ss. e Idem, *Der Gott Karmel*, SAB 1, 1953, che identifica il Ba'al del monte Carmelo con il Ba'al-Šāmēm di Tiro; A. Alt, *Kleine Schriften* II, 135-149 e K. Galling, in *Geschichte und Altes Testament*, Festschr. f. A. Alt zum 70. Geburtstag, 1953, 105-125, invece, fanno notare che il Baal del monte Carmelo è un dio autonomo, che non può essere senz'altro equiparato a Melkart o a Ba'al-Šāmēm, gli dei di Tiro. Solo in età romana esso venne identificato con lo Zeus di Eliopoli-Baalbek, probabilmente perché la zona apparteneva politicamente al territorio di Tolemaide, v. M. Avi-Yonah: IEJ 2 (1952) 118-124; cf. W. Röllig, WM 1, 270. 272.

quanto di dimensioni gigantesche.[1] Anche il culto di pietre sacre è frequentemente attestato in Grecia – come del resto in tutto il bacino del Mediterraneo –; Pausania 7,22,4 riferisce che un tempo tutti i greci veneravano pietre non lavorate in luogo di statue di dei.[2]

Di un culto divino in parte analogo e di aspetto «arcaico» ci ragguaglia Erodoto a proposito dei persiani: «Non usano innalzare statue degli dei, templi e altari; accusano anzi di stoltezza coloro che lo fanno. Infatti, a quanto mi sembra, non credono, come i greci, che gli dei abbiano figura umana. Sono soliti, invece, salire sulle vette dei monti per offrire sacrifici a Zeus, e chiamano Zeus tutta la volta del cielo».[3] Anche Numa Pompilio, il re pio e filosofo della Roma primitiva, aveva venerato gli dei senza statue e templi: *nondum tamen aut simulacris aut templis res divina apud Romanos constabat*, e Zenone di Cizio affermò, nella prima opera da lui scritta, che sarebbe insensato costruire templi e consacrare statue agli dei.[4]

Il nuovo culto che i giudei rinnegati e i loro alleati seleucidi praticavano sulla collina di Sion poté così rivendicare la pretesa di essere «universale», arcaico – l'antichità era anche «garanzia di verità» – e razionale. Si adattava alle consuetudini dei coloni stanziati nell'Akra e corrispondeva nel contempo alla «religione dei filosofi».[5] In un certo senso esso prefigurava la tesi polemica illuministica del discorso di Stefano in *Atti* 7,48: ἀλλ'οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ.

Secondo il giudizio del coevo libro di Daniele, questa nuova forma di culto divino era rivolta esclusivamente al «dio straniero», il «dio delle fortezze» degli abitanti dell'Akra (v. sopra, pp. 578 s. e note). Nel linguaggio apocalittico ciò si riferisce senz'altro al fat-

1. A.B. Cook, *Zeus* I, 102 s. 117 s. 124. Che l'identificazione di Zeus e Baal sia avvenuta assai per tempo è testimoniato, ad esempio, dal culto di Zeus Atabyrios, documentato a Rodi, in Sicilia e in Crimea, v. sopra, p. 530 n. 2. Cf. inoltre *op. cit.* II,2, 890 ss., il gran numero di culti montani in onore di Zeus in Grecia e in Asia Minore, e 980 ss. per l'età ellenistica in Cilicia, a Cipro, in Siria, in Fenicia e in Palestina; v. anche D. v. Berchem: Syria 44 (1967) 97 s.

2. M.P. Nilsson, GGR² I, 201-207 e W. Fauth, KP I, 806 ss.; nell'area semitica occidentale e arabica la betilolatria era particolarmente diffusa. Cf. anche il giudizio di Dione Crisostomo 12,61 (cf. 53) sui culti praticati dalle popolazioni barbariche in onore di monti, alberi, pietre.

3. 1,131, secondo la traduzione di J. Feix, *Herodots Historien*, 1962; al riguardo cf. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, 1965, 124 s.

4. Tertull., *apol.* 25; v. E. Bickermann, GM, 132 n. 2. Per la questione v. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1950, 150 n. 1. Per Zenone v. SVF I, nrr. 264-267.

5. E. Bickermann, GM, 132 s.; v. spec. 133 n. 3 (con bibliografia).

to che il tempio di Gerusalemme era stato dedicato a Zeus Olimpio (τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις νεὼ καὶ προσονομάσαι Διὸς Ὀλυμπίου, *2 Macc.* 6,2), laddove «Olimpio» in età ellenistica non era altro che «il sinonimo per cielo» (GM, 96). Di un culto rivolto ad altri dei – se si prescinde dal culto del sovrano, obbligatorio e già prima di Antioco IV connesso al culto di Zeus Olimpio (v. sopra, pp. 583 s. e note) – non si fa parola. E se in *2 Macc.* 6,7 si legge che i giudei furono costretti «alle feste di Dioniso, coronati di edera, a partecipare al corteo in onore del dio», in nessun modo però si dice in quale relazione fosse «Dioniso» con «Zeus Olimpio» e il suo culto sulla collina di Sion. Il fatto che E. Bickermann parli degli «dei dell'Akra» (GM, 111-116) contrasta in certo modo con le affermazioni di Daniele e di *1 Macc.*, che, come V. Tcherikover giustamente sottolinea, ravvisavano nella diffusione del nuovo culto «una tendenza monoteistica» (HC, 182). La tarda notizia di Giovanni Malala, secondo cui a Gerusalemme accanto a Zeus Olimpio sarebbe stata oggetto di culto anche Atena – dietro la quale E. Bickermann suppone ci sia la semitica Allat –, in considerazione del modo confuso e sconnesso con cui il cronografo bizantino riferisce gli avvenimenti del tempo di Antioco IV, è scarsamente attendibile.[1] Rimane pertanto molto dubbio se sia possibile presupporre a Gerusalemme il culto di una triade divina, come sarà più tardi a Eliopoli-Baalbek.[2] L'«orientamento monoteistico», proprio della «riforma» a Gerusalemme nel resoconto che di essa ci offrono Daniele e *1 Macc.*, non trae certo origine dalla «politica religiosa» omologatrice promossa dal sovrano – se mai ci fu, essa ebbe solo un'importanza marginale –; né, d'altro canto, si può pensare che i giudei fedeli alla legge, in quanto «monoteisti», abbiano interpretato gli avvenimenti in Giudea secondo gli schemi concettuali a loro più familiari.[3] Un politeismo palesemente esibito e grossolano essi lo avrebbero fustigato non meno aspramente di quanto i libri dei Re avevano fatto, ad esempio, con Manasse (*2 Re* 21,1-18). Ma i principali bersagli della loro polemica furono altri: la proibizione della legge, la persecuzione dei

1. I. Malalas, ed. Dindorf, 1831, 207; al riguardo v. E. Bickermann, GM, 112 s. e Idem: Byzantion 21 (1951) 63-83: la notizia riguardante Atena potrebbe anche essere «l'imagination d'un sacristain».

2. Su questa triade divina v. H. Seyrig: Syria 10 (1929) 314-356.

3. Così V. Tcherikover, HC, 182.

fedeli alla legge, la profanazione del santuario attraverso nuove forme di culto contrarie alla legge. L'interpretazione che suggeriscono Daniele e *1 Macc.*, che presentano i fatti come se si fosse trattato del tentativo di uniformare la religione in tutto il regno e di diffondere il culto del «dio straniero», al quale il re sarebbe stato particolarmente devoto, non manca certo del tutto di un nucleo storico, costituito presumibilmente dalla propaganda religiosa degli stessi riformatori a Gerusalemme, i quali, introducendo le loro innovazioni, si richiamavano espressamente alla volontà del sovrano.

Nella ricerca si è già da lungo tempo generalmente riconosciuto che le diverse espressioni che in Daniele hanno come referente l'«abominio della desolazione» – 8,13: *happeša' šōmēm*; 9,27: *šiqqûṣîm m'šōmēm* e *'al-šōmēm*; 11,31: *haššiqqûṣ m'šōmēm* e 12,11: *šiqqûṣ šōmēm* – nella prima parola sono una deformazione di *ba'al*, nella seconda di *šāmēm*, e così riproducono un nome semitico del dio venerato nell'«Akra».[1] *Ba'al-Šāmēm*, o, nella sua forma aramaica, *B'"el-Š'mîn*, in quanto dio che – per lo meno nella sua forma più tarda – «governa tutto il mondo», ma al tempo stesso «intrattiene un rapporto particolarmente stretto con il singolo devoto»,[2] era predestinato ad accrescere il suo influsso in età ellenistica, dal momento che ben si adattava sia alle tendenze universalistiche sia a quelle individualistiche proprie di quell'epoca (v. sopra, pp. 249 s. e pp. 428 s.). Possiamo seguire il suo culto dall'inizio del primo millennio a.C. sino alla metà del II sec. d.C., dalla Sardegna e da Cartagine sino in Armenia, Mesopotamia orientale e Arabia. Nei primi tempi era venerato soprattutto nei territori compresi nella *sfera d'influenza fenicia*, per i quali anche Filone di Biblo attesta la sua identificazione con Zeus (ed Elio): τοῦτον (*scil.* τὸν ἥλιον) γὰρ (φησίν) θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ'Ἕλλησιν.[3]

1. Ha messo in luce queste connessioni E. Nestle: ZAW 4 (1884) 248, fondandosi sul fatto che «Zeus» Olimpio di *2 Macc.* 6,2 è tradotto dalla Peshitta con *Ba'alšamin Olumpios* e «Zeus Xenios» con *Ba'alšamin Ksenios*, v. *Libri Veteris Testamenti apocryphi Syriace*, ed. P. de Lagarde, 1861, 227. Ampia trattazione al riguardo in O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 171-198, spec. 191 s. 2. O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 180, cf. 183.

3. FGrH 790 F 2,7 = Eus., *praep. ev.* 1,10,7. Sulla diffusione di Ba'al-Šāmēm v. O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* II, 169-183; cf. anche Idem, *Tempel und Kulte*, AO 40, 1941, 79 s. 90 ss.; R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie*, ²1955, 46. 57 ss.: nabatei; 93-101: Palmira; su Palmira, in modo specifico, anche J. Février, *La Religion des Palmyréniens*,

Presumibilmente esso è da identificare anche con quello «Zeus Olimpio», che secondo Menandro e Dios, che nel II sec. a.C. scrissero di storia fenicia, già al tempo del re Hiram, il presunto amico e suocero di Salomone, avrebbe posseduto un santuario a Tiro.[1] A partire dal I sec. a.C. le testimonianze sul suo conto si infittiscono, e riguardano soprattutto il territorio di confine arabo-siro-mesopotamico, dai nabatei, attraverso l'Hauran e la Ṣafa, Palmira, Dura Europos, Haran e Nisibis, sino alle iscrizioni di Hatra. Se questa rapida e improvvisa diffusione del suo culto «sia stata fervidamente favorita dalla casa regnante (seleucide) e da quanti ad essa erano vicini o ad essa desideravano essere graditi», come suppone O. Eissfeldt (*op. cit.* II, 178), è tuttavia cosa dubbia. Molto più probabilmente questo sviluppo fu determinato dallo spirito religioso dei tempi, che troverà la sua compiuta e definitiva realizzazione nel supremo dio celeste o solare del monoteismo tardoantico.[2] Anche nella Uruk babilonese in età seleucide, per motivi sino ad ora rimasti oscuri, avanzò prepotentemente in primo piano il dio celeste Anu, che già occupava il posto più alto del pantheon, ma sino a quel momento come *deus otiosus* aveva svolto solo una funzione modesta.[3] Per la Giudea è significativa la circostanza che l'aristo-

1931, 103 ss. 120 ss.; per l'Hauran v. D. Sourdel, *Les Cultes du Hauran*, 1952, 19-31. V. inoltre W. Röllig, WM I, 273; M. Höfer, WM I, 425. 427 s. 429 s. e W. Fauth, KP I, 793 s. Le più importanti testimonianze epigrafiche sono raccolte in KAI: fenicie sono nrr. 4,3, l'iscrizione di Jeḥīmilk, metà del X sec. a.C., al riguardo vol. II, 6 s.; 26 A III, 18, Karatepe, 720 a.C.; 78,2, Cartagine, III sec. a.C.?; 64,1, Sardegna, III sec. a.C. circa; per l'Occidente cf. ancora *balsameni*, Plaut., *Poen.* 1027. Aramaiche sono nrr. 202 A 3. 11 ss. B 23, 800 a.C. circa, iscrizione del re ZKR di Hamath; 266,2, 700 a.C. circa, lettera di un re vassallo palestinese al faraone Necho II; 259,3, Cilicia, V-IV sec. a.C.; 241 e 244-248, tutte da Hatra, a nord ovest di Assur, I e II sec. d.C.; nel medesimo luogo è stato scoperto anche un tempio di Bᵉ'el-Šᵉmîn, *op. cit.* II, 294. V. anche l'altare consacrato a Ba'al-Šāmēm, al Sole e alla Luna, da Amman, l'antica Rabbat Ammon - Filadelfia, tra il I e il III sec. d.C., con aquila, toro e busto con corona di raggi, RB 69 (1962) 85 s. e al riguardo cf. F. Cumont: Syria 8 (1927) 163-168. Per Palmira v. P. Collart, *Mélanges K. Michalowsky*, 1966, 325-337, e, al riguardo, J. Teixidor: Syria 45 (1968) 358 s.

1. Menandro, FGrH 783 F 1 = Ios., *Ap.* 1,118 (solo Zeus) e Dios, FGrH 785 F 2 = Ios., *Ap.* 1,113 e *ant.* 8,147.

2. Al riguardo v. M.P. Nilsson, GGR² II, 513 ss. 707 s. In età imperiale Ba'al-Šāmēm diventò infine *Iupiter summus exsuperantissimus*, v. F. Cumont, *Die orientalischen Religionen*, 117 s. 174 s.; Idem: ARW 9 (1906) 236-336; Idem: Syria 8 (1927) 164 ss. Cf. anche J. Kaerst, *op. cit.* II², 216 s.

3. A. Falkenstein, *Topographie von Uruk I, Uruk zur Seleukidenzeit*, 1941, 2, cf. 8 s.; v. anche S. Morenz, RGG³ III, 331.

crazia filellena, non diversamente che nell'idumea Marisa o nella samaritana Sichem, intrattenesse stretti contatti economici e culturali con i *fenici*, i quali a partire dall'età persiana costituivano in Palestina l'elemento dominante e al tempo stesso esercitavano un'importante funzione come mediatori della civiltà ellenistica. Si pensi solo alla partecipazione di nobili giudei ai giochi festivi di Tiro, all'Anonimo Samaritano o allo «storico» giudeo Eupolemo, secondo il quale la colonna d'oro donata da Salomone a Hiram sarebbe stata collocata appunto nel tempio di Zeus - Ba'al-Šāmēm.[1] È così probabile che Ba'al-Šāmēm fosse per gli ellenisti a Gerusalemme soprattutto il dio celeste universale dei fenici, un popolo a cui essi, per molti aspetti, guardavano come a un modello da seguire.

Certo non sappiamo se i giudei rinnegati abbiano effettivamente dato questo nome per loro insolito al dio venerato sulla collina di Sion; poteva bastare che lo venerassero con quel nome, a loro ben noto, i coloni militari seleucidi, perché implacabile si levasse l'invettiva dello scrittore apocalittico. In età persiana i giudei avevano di buon grado accettato che Jahvé venisse ufficialmente designato come «dio del cielo», sebbene già allora tale denominazione implicasse l'identificazione col persiano Ahura Mazda e – lo si volesse o no – con il semitico Ba'al-Šāmēm;[2] e proprio nella prima età ellenistica, dal momento che il nome Jahvé era diventato «impronunciabile», il termine affine (*'ēl*) *'eljôn* = (θεὸς) ὕψιστος conobbe larga diffusione, a Gerusalemme[3] come a Sichem,[4] per quanto esso nel

1. Per Marisa v. sopra, pp. 90. 109. 142 s.; per Sichem v. sopra, p. 598 n. 2; per l'influsso esercitato dalla cultura fenicia v. sopra, pp. 86 ss. 159 s.; per l'Anonimo Samaritano v. sopra, pp. 192 s. e per Eupolemo pp. 203 s.

2. «Dio del cielo», v. *Esd.* 1,2; 5,11 s.; 6,9; *Neem.* 1,4.5; 2,4.20. Preesilico è soltanto *Gen.* 24,7. L'espressione è ancora usata in età ellenistica inoltrata, v. *Dan.* 2,18 s.37.44; *1 Hen.* 106,5; *Tob.* 10,11; *Gdt.* 5,8; 6,19; al riguardo v. A. Bentzen, *op. cit.*, 22 e l'ampia trattazione di A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens*, 1937, 100-142. Fra le testimonianze provenienti da Elefantina cf. particolarmente PCowley 30,15: *jhw mr' šmj'*, *Dan.* 5,23; *Tob.* 10,11 *Sin.* ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ. Per l'identificazione del nome di Dio con Ahura Mazda v. 116 ss., per Ba'al-Šāmēm 119 ss. Già sotto gli Achemenidi si manifestava la tendenza alla teocrasia delle diverse divinità celesti, v. in proposito anche G. Lanczkowski: Saeculum 6 (1955) 227-243, spec. 231 ss. Secondo E.G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, 84 «Dio del cielo» sarebbe stata a Elefantina soprattutto una «denominazione ufficiale della divinità». Anche la parola «cielo» da sola poteva essere impiegata in sostituzione del nome divino, v. *Dan.* 4,23; *Mt.* 21,25; *Lc.* 15,18.21; Bousset-Gressmann, *op. cit.*, 314; Bill. 1, 862 ss.

3. Il termine ricorre, nell'Antico Testamento, soprattutto nei Salmi, in altri libri non è

pantheon fenicio designasse un dio pressoché identico a Ba'al-Šāmēm,[1] e la parola greca corrispondente ὕψιστος fosse un diffuso epiteto di Zeus.[2] È senz'altro significativo che l'appellativo divino *hyp-*

particolarmente frequente; tanto più sorprende, pertanto, il suo massiccio impiego nel Siracide, v. R. Smend, *Griechisch-syrisch-hebräischer Index*, 1907, 236, in G ancor più che in M; il termine è usato inoltre in *Dan.* 3,26.32; 4,14.21 s.29.; 5,18.21; 7,25; cf. il plurale, 7,18.22.25.27; *Gen. Apocr.* 12,7; 20,12.16; 21,2.20; 22,15.16.21; *Iub.* 7,13; 13,16.19; 16,27; 20,9; 21,20.22 ss. ecc.; *1 Hen.* 9,3; 10,1; 77,1; 94,8; 98,7; 99,3.10; 100,4; 101,1.6; *Gdt.* 13,18; *Tob.* 1,4.13 e il *Rotolo dei salmi* di 11Q, DJDJ IV, 64 col. 18,1.6 s.12; 87 col. 22,15; 91 col. 27,11. Nelle opere settarie essene, invece, il termine ricorre con minor frequenza, v. K.G. Kuhn, *Konkordanz*, 164. Nella titolatura del sommo sacerdote v. *R.Sh.* 18b e Ios., *ant.* 16,163, cf. E. Bickerman(n): RIDA 5 (1958) 147 n. 29. V. anche G. Bertram, ThWb VIII, 613 ss.

4. V. l'Anonimo Samaritano, FGrH 724 F 1,5 = Eus., *praep. ev.* 9,17,5: Abramo viene accolto come ospite da Melchisedeq nella città del ἱερὸν Ἀργαριζίν, ὃ εἶναι μεθερμηνευόμενον ὄρος ὑψίστου; cf. *Gen.* 14,19. In proposito v. E. Bi(c)kerman(n): RHR 115 (1937) 211 s. e Idem, GM, 91 s. Questa tradizione si è conservata anche dopo la trasformazione di Sichem nella colonia romana di Flavia Neapolis. Ancora nel V sec. d.C. Marino di Neapolis parla del Διὸς ὑψίστου ἁγιώτατον ἱερόν, ᾧ καθιέρωτο Ἀβράμος sul monte Garizim. Damascio, *vit. Isid.*, in Phot., *bibl.* 345b, ed. Bekker; cf. anche F. Cumont, PW IX, 445.

1. Filone di Biblo, FGrH 790 F 2,15 = Eus., *praep. ev.* 1,10,15: Ἡλιοῦν καλούμενος ὕψιστος, cf. A.B. Cook, *Zeus* II,2, 886 s.; M.H. Pope, WM I, 283 s. e Mesnil du Buisson, MUSJ 41, 1965, 6-9 e 24-27. I rapporti tra il «signore del cielo» e il «dio supremo» sono antichi: nell'iscrizione bilingue fenicio-ittita di Karatepe, 720 a.C. circa, KAI 26 A III, 18 s., *b'l šmm w'l qn 'rṣ* sono menzionati uno accanto all'altro, mentre in *Gen.* 14,19 (*'l 'ljwn qnh šmjm w'rṣ*) il dio del cielo 'Eljon e il creatore della terra 'El costituiscono un'unica divinità, al riguardo v. R. O'Callaghan, *An Approach to Some Religious Problems of Karatepe*: Archiv Orientálni 18,1/2 (1950) 361 ss. La preghiera delle Diciotto Benedizioni mostra, nella sua prima benedizione, che questa formula rimase viva anche nel giudaismo, v. W. Staerk, *Altjüdische Gebete*, KlT 58, ²1930, 11. 14. Nell'iscrizione di Hatra, II sec. d.C., KAI 244,3, al riguardo cf. A. Caquot: Syria 40 (1963) 15 s., *b'(l) šmjn qnh dj r'* è invece B^e^'el-Š^e^min, quale supremo dio celeste, a essere al tempo stesso l'onnipotente creatore, ovvero «possessore» della terra. Altri particolari in F. Cumont, PW IX, 445 s. e Idem, *Die orientalischen Religionen*, 117. 225. Istruttiva è l'iscrizione bilingue palmirena ([Διὶ ὑ]ψίστῳ καὶ ἐπηκόῳ *lb'lšmjn rb' w*[*r*]*ḥmn'*) J. Cantineau: Revue de Assyriologie 27 (1930) 35; al riguardo cf. J.G. Février, *La Religion des Palmyréniens*, 126 s. e soprattutto le dediche al dio anonimo «Zeus Hypsistos». V. anche l'iscrizione fenicia presso Arado, SEG XIV, 823, 208 d.C., secondo la lettura di R. Mouterde, MUSJ 31, 1954, 334: [ϑε]ῷ ὑψίστῳ οὐρανίῳ ὕ⟨π⟩[αι]θρα ὁ βωμὸς ἐκτίσθ[η] e le iscrizioni da Biblo, in E. Schürer, SAB I, 1897, 210. Sugli stretti rapporti originari di *'ēl 'eljôn* con il fenicio *ba'al* richiama l'attenzione E. Lack: CBQ 24 (1962) 44-64, cf. a p. 47 la testimonianza da Ugarit, dove l'epiteto *'ly* è usato in riferimento a *b'l*. A p. 53 sono riportate altre due iscrizioni fenicie in lingua greca di età romana. Il testo di quella in corrispondenza della n. 91 è senz'altro da correggere secondo la lettura proposta da E. Mouterde (v. sopra), che integra ὕ⟨π⟩[αι]θρα in luogo di [Μί]θρα (che pertanto non è qui menzionato). Concorde R. Rendtorff: ZAW 78 (1966) 282. 291.

2. A.B. Cook, *Zeus* II,2, 875-890. Le testimonianze si infittiscono particolarmente nell'Egeo, in Asia Minore e in Siria, ampia trattazione al riguardo in Nock-Skeat-Roberts:

sistos, che ricorre con particolare frequenza proprio nelle più antiche testimonianze della diaspora,[1] sia diventato il punto di partenza di culti misti giudaico-pagani in Asia Minore e sulle coste del Mar Nero.[2] O che sulla collina di Sion venisse venerato il «dio supremo» o, come in età persiana e ancora oltre, il «dio del cielo», oppure il «Signore del cielo», vale a dire Ba'al-Šāmēm, o «Zeus Olimpio»: per i riformatori radicali, presumibilmente, si trattava in ogni caso solo di *nomi tra loro equivalenti dell'unica divinità che tutto abbraccia*. Per questo motivo essi poterono senza alcuna difficoltà approvare la denominazione ufficiale del santuario sulla collina di Sion, che forse sino ad allora, come a Sichem, era stato considerato senza nome:[3] il *temenos* e l'altare furono consacrati all'unico universale dio celeste. Questa concezione si avvicina sorprendentemente a quanto Ecateo, Teofrasto, Posidonio e Varrone riferiscono del dio dei giudei (v. sopra, pp. 519 ss.): ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεόν. In questo senso, nonostante la forma «ve-

HThR 29 (1936) 39-88; cf. M.P. Nilsson: HThR 56 (1963) 101 ss. Per testimonianze più recentemente acquisite v. SEG XVI, 185; XIX, 225. 226. 748. 847. 852; XX, 10. 724. Le iscrizioni sono prevalentemente di età cristiana, e spesso è difficile distinguere tra quelle prettamente pagane, quelle con influssi giudaici e quelle giudaiche. Le testimonianze giudaiche sono spesso le più antiche e risalgono in parte all'età precristiana. Cf. anche E. Bikkerman(n): RIDA 5 (1958) 153 ss.; L. Robert: Anatolia 3 (1958) 112-120 e Idem, CRAI, 1968, 594.

1. Le testimonianze letterarie (con l'esclusione di Giuseppe e di Filone) si trovano raccolte in R. Marcus: PAAJR 1931/32 (1932) 115; per le iscrizioni giudaiche precristiane dell'Egitto v. CIJ II, nrr. 1433. 1443. 1532; Acmonia in Frigia, nr. 769; Delo, CIJ I, nrr. 727-730; le preghiere di vendetta di Renea, 100 a.C. circa, nr. 725. Anche in età romana «Hypsistos» sembra essere stata la designazione ufficiale della divinità nei rapporti con i dominatori non giudei, v. Philo, *leg. Gai.* 157 (M II, 569). 278 (586). 317 (592); Ios., *ant.* 16,163; Tac., *hist.* 5,5,4: *unumque numen... summum illud et aeternum*; Iul., *epistulae leges*, ed. Bidez-Cumont, fr. 134 (*ad Iudaeos*) = Io. Lyd., *de mens.* 4,53: τὸν ναὸν τοῦ ὑψίστου. Nel servizio della sinagoga, invece, l'espressione trovò scarso impiego, per il pericolo che potesse essere fraintesa in senso sincretistico; così essa non compare affatto nelle iscrizioni di Roma. Già nel Nuovo Testamento è relativamente rara, v. *Mc.* 5,7 e *Atti* 16, 17. Cf. anche M. Hengel, in Festgabe K.G. Kuhn, 1971, 167 n. 43; 175 n. 46.

2. E. Schürer, *Die Juden im bosporanischen Reiche*, SAB 1, 1897, 200-225; A.B. Cook, *Zeus* II,2, 884 s.; M.P. Nilsson, GGR² II, 662 ss. e E.R. Goodenough: JQR 47 (1956) 221-244, secondo il quale le iscrizioni bosforane sarebbero da attribuire ad autentiche comunità giudaiche. Per il carattere sincretistico del termine v. anche H. Gressmann: ZAW 43 (1925) 16 ss. e Idem, *Jewish Life in Ancient Rome*, in *Jewish Studies in Memory of I. Abrahams*, 172, nonché R.McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, 1964, 12 s. 24. Analogo sarà l'orizzonte concettuale che definirà, in epoca più tarda, i *Caelicolae* in Africa settentrionale, v. A. Torhoudt, RAC II, 817 ss. e M. Simon: RHPR 26 (1946) 108 ss.

3. E. Bickermann, GM, 92 ss.; v. sopra, pp. 542 n. 5 e 598 n. 3.

terosemitica» del nuovo culto sulla collina di Sion, si può tuttavia *parlare anche di una «ellenizzazione» del nuovo culto divino, attuata attraverso un processo di «teocrasia»* (v. sopra, pp. 531 ss.).

Se e in quale misura anche altri dei siano stati oggetto di venerazione e se il nuovo culto possa essere definito «politeistico», come vuole E. Bickermann (GM, 116), rimane cosa dubbia. Sicuramente esso era «sincretistico», ma le fonti, d'altro canto, non parlano di una vera e propria «molteplicità di dei», e l'unilaterale sottolineatura del «dio straniero» in Daniele suggerisce piuttosto il contrario. Per quanto riguarda l'unica eccezione, la celebrazione della festa di Dioniso, descritta in *2 Macc.* 6,7, ci si dovrebbe chiedere se qui «Dioniso» compaia come divinità autonoma accanto a «Zeus Olimpio» – E. Bickermann pensa, in questo contesto, al dio nabateo Dusares[1] –, o se invece possiamo considerarlo semplicemente come una «ipostasi» del medesimo. Secondo quanto documentano, per un'epoca più tarda, due iscrizioni pubblicate da B. Lifshitz, a Scitopoli, dove il culto di Dioniso e quello di Zeus Olimpio sono testimoniati uno accanto all'altro, Zeus veniva venerato ora come «Zeus Akraios», come dio delle vette o del cielo, ora, forse, in forma dionisiaca, come «Zeus Bacco»;[2] e anche Sabazio, che è possibile sia stato già per tempo identificato con il dio giudaico (v. sopra, pp. 536 ss. e note), fu associato tanto a Zeus quanto a Dioniso.[3] Già J. Wellhausen proponeva di collegare il corteo in onore di Dioniso alla consacrazione del nuovo altare aggiunto, avvenuta il 25 Kislew, giorno che era nel contempo la festa del solstizio d'inverno, trasformata poi dai Maccabei, dopo la purificazione del tempio e la consacrazione del santuario, in «festa delle luci» (φῶτα, Ios., *ant.* 12,325).[4]

1. GM, 113; cf. Hdt. 3,8 e Arriano, *an.* 7,20. Per Dusares v. Th. Klauser, RAC I, 1087; C. Colpe, KP II, 184 s.; D. Sourdel, *op. cit.*, 59-68. È tuttavia dubbio che per gli ellenisti giudei del 167 a.C. i nabatei potessero rappresentare un modello a cui conformarsi; Dusares, inoltre, poteva essere congiunto con Ba'al-Šāmēm, v. *op. cit.*, 28 s. 64.

2. ZDPV 77 (1961) 186-190; la lettura delle iscrizioni è tuttavia alquanto controversa, v. sopra, p. 582 n. 7 e M. Stern: Kirjath Sepher 46 (1970) 99.

3. Schäfer, PW 2ª s. I, 1542; M.P. Nilsson, GGR² II, 660 ss.

4. Cf. anche *2 Macc.* 10,7: tirsi (lulab?) nella cerimonia di consacrazione del tempio, e *2 Macc.* 1,9: l'espressione «festa dei tabernacoli nel mese di Kislew». Per la questione nel suo complesso v. J. Wellhausen, NGG, 1905, 131 s.; cf. E. Meyer, UAC II, 209 n. 5; W.O. E. Oesterley, *History of Israel* II, 307; ampia trattazione in O.S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah*, 1930, *passim*; cf. anche Th. Gaster: Evidence, 4 Jg. fasc. 28 (1952) 31 ss. L'obiezione che i giudei con il loro calendario lunisolare non avrebbero po-

«Se Dioniso, in cui onore fu istituita la festa a Gerusalemme, fosse poi così diverso da Zeus Olimpio, è cosa di cui si può dubitare. Il 'Signore del cielo' (Belsamin) corrisponde sia a questo sia a quello, e avrebbe potuto, d'altro canto, valere anche come equivalente del 'dio del cielo', come i giudei chiamavano allora il loro antico Jahvé».[1]

A favore di questa interpretazione militerebbe anche il fatto che secondo *2 Macc.* 14,33 Nicanore avrebbe minacciato di distruggere il tempio e di innalzare al suo posto un santuario dedicato a Dioniso: e questo, presumibilmente, perché il dio venerato sulla collina di Sion poteva essere collegato anche a Dioniso.[2] L'accenno a gozzoviglie e dissolutezze nel tempio, in *2 Macc.* 6,4, potrebbe forse alludere, nel caso non si tratti di un *topos* polemico, alle feste in onore di Dioniso e alla festa mensile del giorno natalizio del re. Quale poi fosse il carattere di tali feste mostrano, a Roma, i Baccanali, scoperti appena vent'anni prima.[3]

E. Bickermann subì le critiche più aspre per aver cercato di chiarire lo sfondo «storico-culturale» della riforma ellenistica, l'«*ideologia della persecuzione*».[4] Tanto I. Heinemann quanto V. Tcherikover vedevano negli «ellenisti» soltanto i rappresentanti di un'aristocrazia raffinata e decadente, a cui stavano a cuore solo ricchezze, potere e vita lussuosa. Assolutamente «nulla di quella lotta drammatica e dolorosa tra scienza ellenistica e pietà giudaica» si avverti-

tuto in alcun modo celebrare la festa di un solstizio, v. S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis*, 1951, 130-150, è confutata dall'esistenza del calendario solare degli esseni. Anche questo calendario risale probabilmente a un modello originario comprendente 365 giorni, forse adottato dagli ellenisti, cf. *Dan.* 7,25: il re cambiò «tempi e legge». Il calendario festivo giudaico fu naturalmente scardinato nel modo più efficace con l'introduzione di un nuovo computo del tempo, v. sopra, p. 482 e sotto, p. 618 n. 3.

1. J. Wellhausen, NGG, 1905, 131. Cf. M. Avi-Yonah: IEJ 21 (1971) 169.

2. Per l'identificazione di Iao con Dioniso v. sopra, pp. 536 s. e note. Per l'aspetto storico-religioso del problema v. Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 338 s.: «Far the most important Greek god of the age outside Greece was Dionysos». Dioniso venne identificato con molti dei, oltre che con Sabazio anche con Serapide, anch'esso vicino a Zeus. Tipica per una «teocrasia» filosoficamente fondata è la definizione di Dioniso (attribuita a Pitagora, ma che ricorda l'etimologia stoica di Zeus) come Διὸς νοῦς ο ἡ τοῦ κόσμου ψυχή, in Io. Lyd., *de mens.* 4,51, ed. Wünsch, 1898, 108; cf. già Cleante, SVF I, nr. 546 e «gli stoici», SVF II, nr. 1093. V. anche E. Bickerman(n): RIDA 5 (1958) 149 s.

3. *2 Macc.* 6,7 s.: σπλαγχνισμόν. Per i Baccanali v. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, 270 ss. Cf. le Menadi in Antipatro di Sidone (metà del II sec. a.C.), *Anth. Gr.* 9, 603 e i musicanti a Marisa, Peters-Thiersch, *Painted Toombs*, tav. XVI = E.R. Goodenough, *Symbols* II, nr. 14.

4. V. l'intestazione in E. Bickermann, GM, 134-136, e tutto il cap. quinto, 117-139.

rebbe presso i «riformatori giudei» di Gerusalemme, simili, in questo loro atteggiamento di superficiale edonismo, ai «*Graeculi* dell'Oriente».[1] In questo modo, tuttavia, la realtà storica viene indebitamente semplificata. Non solo infatti nel II e I secolo a.C. nelle città fenicie della costa, da Laodicea al mare, passando per Sidone, Tiro, Tolemaide sino ad Ascalona in Palestina, troviamo tutta una schiera di importanti filosofi e uomini di cultura, ma anche una città dell'interno come Gadara, in Transgiordania, poteva vantare una significativa tradizione di cultura greca, che risaliva sino al III sec. a.C. (v. sopra, pp. 181 ss.). Anche la varia e multiforme produzione letteraria del giudaismo palestinese in età persiana ed ellenistica, da ascriversi prevalentemente ai ceti superiori colti, contraddice la diffusa tesi secondo cui l'aristocrazia gerosolimitana favorevole all'ellenismo nel primo terzo del II sec. a.C. non avrebbe avuto alcun interesse culturale. A motivo delle fresche energie di quelle forze che – ancora sotto Giasone – si mostrarono del tutto favorevoli alla prospettiva di una riforma, e degli sforzi, compiuti già a partire dal III sec. a.C., per aprire il giudaismo alla lingua e alla cultura greche, sarebbe estremamente inverisimile che quei riformatori movessero la loro critica alla legge e alla tradizione avita, senza dare ad essa un fondamento culturale e, forse, anche un'espressione letteraria.

E. Bickermann, nella sua argomentazione, muove dal motto, già più volte citato, che secondo *1 Macc.* 1,11 avrebbe costituito il «programma» degli ellenisti: «Andiamo e stringiamo amicizia con le nazioni, perché da quando ci siamo separati da esse abbiamo sofferto molti mali». Qui la concezione tradizionale, per cui le sventure nella storia sarebbero la punizione per le colpe commesse dal popolo, viene mantenuta, ma il suo contenuto è rovesciato: non l'imitazione delle nazioni e della loro idolatria, ma la separatezza avrebbe causato le catastrofi della storia passata.[2] L'ἀπάνθρωπός τις καὶ μισόξενος βίος dei giudei aveva già attirato l'attenzione di Ecateo, il primo scrittore greco a dare informazioni su di essi, e diventò poi una delle cause principali dell'antisemitismo in età antica.[3] Secondo

1. I. Heinemann, *op. cit.*, 159; cf. V. Tcherikover, HC, 185.

2. E. Bickermann, GM, 128 ss. Il passo è forse stilizzato sul modello di *Ger.* 44,17; cf. I. Lévy: Semitica 5 (1955) 16.

3. Ecateo di Abdera, FGrH 264 F 6,4 = Diod. Sic. 40 fr. 3, il quale d'altra parte lo giustifica con l'«espulsione» (ξενηλασία) subita da parte degli egiziani.

Eratostene (275-194 a.C.) l'«odio per gli stranieri» costituiva la tipica caratteristica dei barbari: κοινὸν μὲν εἶναι τοῖς βαρβάροις πᾶσιν ἔθος τῆς ξενηλασίας.[1] Non la chiusura in una religione nazionale, con pratiche rituali proprie e stravaganti, ma il cosmopolitismo era l'ideale delle persone colte, e grazie alla Stoa esso diventò bene spirituale comune:[2] μίαν, ξένε, πατρίδα κόσμον ναίομεν gridava al suo lettore il poeta palestinese Meleagro di Gadara (v. sopra, pp. 184 ss. e 185 n. 6). Di fronte a questo stato di cose il tollerante autore apologetico della *Lettera di Aristea*, per il quale lo stesso Zeus dei filosofi era identico al dio d'Israele (v. sopra, pp. 538 s.), ebbe grandi difficoltà a giustificare e rendere comprensibile la separatezza dei giudei. Riuscì a farlo soltanto rappresentando i giudei – in conformità, del resto, a un ideale dei suoi tempi – come un popolo di «filosofi», che si tenevano lontani da tutte le occupazioni esteriori, per «dedicarsi per tutta la vita alla considerazione della sovranità di Dio».[3] Una «punizione» per la separatezza i riformatori avranno giudicato, accanto alle catastrofi politiche del passato, l'isolamento economico, politico e culturale dell'*ethnos* giudaico; dopo che al tobiade Giuseppe era riuscito di spezzare tale isolamento, le cerchie conservatrici, come tutta risposta, avevano innalzato nuove barriere difensive.[4] Si potrebbe obiettare, con I. Heinemann, che queste tendenze, operanti ai tempi di Giasone, nulla avrebbero a che vedere con la successiva persecuzione, che sarebbe da imputare esclusivamente ad Antioco.[5] Ma già dal resoconto di *1 Macc.* 1 si vede che gli avvenimenti di Gerusalemme si svolsero secondo una *coerente e consequenziale progressione*, che attraverso le contese intestine in città, gli errori politici del re, quali la destituzione di Giasone e il saccheggio del tempio, e, soprattutto, attraverso la crescente opposizione dei fedeli alla legge, con moto sempre più vorticoso culminò nella rivolta armata. Lo «zelo contro la legge» e lo «zelo per la legge» cozzarono infine uno contro l'altro e condussero a una feroce guerra civile.

1. Secondo la testimonianza di Strabone, 17,1,19 (802). Cf. sopra, p. 530 n. 1.

2. M. Mühl, *Die antike Menschheitsidee*, 1928, 46 s. e *passim*; H.C. Baldry, *The Unity of Mankind*, 1966; Tarn-Griffith, *Hell. Civ.*, 79 s. e M. Hadas, HCu, 11-19. Per il cosmopolitismo di Zenone v. SVF 1, nr. 262: πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας.

3. *Ep. Ar.* 141, cf. 139-169. Cf. sopra, pp. 79 s.

4. Cf. Ios., *ant.* 12,224 e al riguardo v. sopra, pp. 127. 551 ss.

5. *Op. cit.*, 146 ss. 156 ss.

La tesi di E. Bickermann, secondo cui gli ellenisti avrebbero creduto «che ci fosse stata un'età primordiale in cui i giudei ancora non vivevano separati dalle altre nazioni», applicando così «alla storia del proprio popolo idee proprie dell'illuminismo greco» (GM, 128), è chiarificatrice. A questo proposito Bickermann si richiama espressamente a Posidonio, che applicò anche alla storia dei giudei le proprie teorie relative ai grandi legislatori dei tempi primordiali e alla successiva degenerazione, nel senso che la legislazione di Mosè, di per sé buona e semplice, in epoca successiva sarebbe stata alterata e corrotta da sacerdoti superstiziosi e violenti, i quali, aggiungendo prescrizioni strane e assurde, avrebbero trasformato nel suo contrario il culto divino puro e conforme alla verità istituito dal fondatore.[1] In questa materia, naturalmente, non si può andare al di là di supposizioni e tentativi, dal momento che le fonti di cui disponiamo nulla ci dicono sui più profondi motivi della riforma. Posidonio (135-51/50 a.C. circa) scrisse il suo trattato sui giudei probabilmente solo cent'anni più tardi rispetto ai fatti qui considerati, dopo la conquista di Gerusalemme da parte di Pompeo (63 a.C.); tuttavia la teoria della perfezione dell'età delle origini e del successivo processo degenerativo era assai diffusa, e si ritrova già in Esiodo e – in altra forma – nello Jahvista e nel Codice Sacerdotale. Idee di questo genere poterono certo sorgere indipendentemente in luoghi e presso autori diversi (v. sopra, p. 526 n. 2). Anche secondo Tacito (*hist.* 5,4 s.), o meglio secondo la fonte da lui utilizzata, quelle prescrizioni rituali che determinarono la diversità e l'isolamento dei giudei sarebbero state introdotte solo dopo Mosè, in seguito all'arrivo dei peggiori ribaldi dei popoli vicini, che si aggregarono alla comunità statale giudaica. Ci si potrebbe chiedere se questa teoria sulla degenerazione della legislazione di Mosè, in origine buona e incontaminata, non derivasse forse proprio dagli ellenisti giudei.

1. È difficilmente credibile che un pensatore di così vasti interessi come Posidonio fondasse la sua dottrina riguardo ai giudei «semplicemente sulla mancanza di conoscenze specifiche», come suppone I. Heinemann, *op. cit.*, 157. Dietro la sua esposizione c'è una tendenza, tanto più che anche altrove condanna la presunta «superstizione» giudaica, v. sopra, pp. 525 ss. e note e Sen., *ep.* 95,47 (Reinach, 263 s.), al riguardo I. Heinemann, *Poseidonios* I, 1921, 119, che proprio a questo filosofo riconduce la polemica contro l'usanza giudaica di accendere le lucerne il giorno di sabato. Rodi, il luogo dove fu attivo, aveva già una colonia giudaica nella prima metà del I secolo, v. sopra, p. 109 n. 1; negli stessi anni era attivo a Rodi anche il retore antisemita Apollonio Molone, dalla cui astiosità nel rappresentare i giudei egli tuttavia si tenne lontano (v. sopra, pp. 531 n. 2 e 543 n. 1).

È possibile che in certe famiglie aristocratiche gerosolimitane si avesse la percezione, in modo ancora oscuro, che la torà, nella forma in cui allora si leggeva, non fosse poi così antica come si diceva, e non fosse pertanto opera esclusiva di Mosè. *mSanh.* 10,1, databile ancora al tempo delle prime controversie con i sadducei, all'inizio del I sec. a.C., affermando che non ha parte alcuna del mondo futuro chi sostiene: «Non c'è alcuna torà che provenga dal cielo (cioè da Dio)», documenta la sopravvivenza di simili atteggiamenti scettici all'interno del giudaismo palestinese. Anche Filone riferisce delle varie e diverse critiche che si movevano alla torà negli ambienti giudaici di Alessandria più elevati e di educazione greca: «Guardano con disprezzo parenti e amici, trasgrediscono le leggi nelle quali furono generati ed educati, sovvertono i costumi patrii, contro i quali nessun rimprovero è giusto, adottando modi diversi di vita» (*vit. Mos.* 1,31, M II, 85). In un altro passo si volge contro «coloro che si mostrano insofferenti nei confronti della costituzione patria e non smettono di contestare e accusare le leggi», e discorrono delle ridicole favole (μῦθοι) raccontate nel Pentateuco.[1] Di tenore analogo dobbiamo immaginarci anche la critica che moveva alla legge l'aristocrazia «illuminata» di Gerusalemme. È inoltre pensabile che a Gerusalemme esercitassero il loro magistero non solo quelle scuole sapienziali impegnate a collegare la *ḥokmâ* alla tradizione nazionale e a identificarla con la torà, ma pure quelle che difendevano il carattere internazionale e razionale della sapienza, mostrandosi in questo modo più aperte e ricettive nei confronti dell'illuminismo greco. Se Qohelet possa essere messo in relazione con quest'ultima tendenza, naturalmente in un momento iniziale del suo sviluppo, è questione che rimane aperta. In ogni caso non sarebbero inverisimili, in questo scrittore, contatti con la critica alla religione della prima età ellenistica; un'interpretazione «illuministica» di questo eccentrico maestro di sapienza era per lo meno altrettanto legittima quanto la successiva revisione in senso ortodosso tradizionale (v. sopra, pp. 270 ss.). È così pensabile che nella Gerusalemme premaccabaica sia esistita un'ampia e influente corrente di pensiero, che condannava come «superstizione» le barriere difensive erette

1. *Conf. ling.* 2 s. (M I, 404); su tutta la questione v. I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, 1962, 454 ss. e H.A. Wolfson, *Philo* I, 1948, 82 ss.; v. anche sotto, p. 628 n. 1.

dalla legge rituale; chi in tale corrente si riconosceva, pur piegandosi con riluttanza – finché le cerchie conservatrici mantennero il dominio – a osservare le pie convenzioni, spiava tuttavia il momento in cui avrebbe potuto scuotere il giogo della legge. L'aperta polemica del Siracide contro coloro che «si vergognano» della legge e coloro «che abbandonano la legge dell'Altissimo» ci attesta che ai suoi tempi lo scontro spirituale era in pieno svolgimento. L'intendimento dell'«elogio dei padri» poteva essere quello di glorificare, proponendo l'esempio delle grandi figure del passato, la storia della fede religiosa del proprio popolo, contro le critiche che ad essa movevano gli ellenisti, e il quadro storico universale dell'apocalittica, al cui centro tuttavia campeggia la storia d'Israele, voleva forse essere, tra le altre cose, anche una risposta a certe tendenze «cosmopolite» presenti nella metropoli giudaica (v. sopra, pp. 284 ss.). Per i «riformatori giudei» essenziale non era probabilmente la storia religiosa d'Israele, bensì lo erano quegli aspetti e quei momenti di essa che offrivano l'opportunità di glorificare quali *prōtoi heuretai* e autentici «cittadini del mondo» i padri delle origini, come Abramo e Mosè; sono quei medesimi aspetti e momenti che abbiamo incontrato nell'Anonimo Samaritano, in Eupolemo, Artapano, Cleodemo Malco e altri ancora (v. sopra, p. 197 n. 3 e pp. 164 s. e n. 7). Anche il motivo dell'ancestrale parentela tra gli spartani e i giudei attraverso Abramo e quello del matrimonio di Salomone con una figlia di Hiram, re di Tiro, con le annesse leggende relative alla colonna d'oro donata da Salomone e collocata in città nel tempio di Ba'al-Šāmēm o alla gara di indovinelli fra i due re, potrebbero aver avuto origine in queste cerchie (v. sopra, pp. 162 s. n. 1. 204 n. 2). In particolare *Abramo* sembra aver suscitato il loro interesse, tanto più che sul suo conto erano diffuse le notizie più singolari: sarebbe stato ricordato già da Berosso, avrebbe stretto amicizia con gli abitanti di Pergamo e per un certo periodo di tempo avrebbe regnato su Damasco; tra le altre cose avrebbe poi soggiornato in Egitto, per ascoltare i sacerdoti del luogo e confrontare le concezioni sugli dei loro e sue.[1] Con questo non si vuol dire che queste notizie dispara-

1. Ios., *ant.* 1,158-161, cf. 165-169; 159-160 deriva da Nicola di Damasco e sembra ricavato da fonti più antiche, note pure al suo contemporaneo Pompeo Trogo, v. Iust., *epit.* 36,2 (Reinach, 251). Per i pergameni v. sopra, p. 563 n. 1. Su tutta la questione v. A. Büchler, *Die Tobiaden und Oniaden*, 1899, 131. La sua attribuzione delle tradizioni su Abra-

te siano tutte sorte nell'ambiente degli «ellenisti» di Gerusalemme, nel periodo precedente il 175 a.C.; esse, tuttavia, attestano che nel giudaismo della prima età ellenistica era diffusa un'interpretazione di Abramo e degli altri patriarchi, che, nel suo «respiro cosmopolita», si distingueva profondamente dagli aspetti che di questo patriarca il Siracide, ad esempio, poneva in primo piano:

> «Egli osservò il precetto dell'Altissimo
> ed entrò in alleanza con lui;
> nella propria carne si tagliò il (segno) prescritto
> e nella prova fu trovato fedele» (44,20).

Il punto culminante di questa rappresentazione di Abramo, presumibilmente polemica e palesemente orientata verso la legge, lo raggiunse il libro dei *Giubilei*, secondo il quale Abramo, già prima di Mosè, avrebbe attuato i principali comandamenti della torà (v. sopra, pp. 198 s. 346). In estremo contrasto con tale interpretazione troviamo la notizia, risalente tuttavia a epoca molto tarda, secondo cui nel V sec. d.C. il samaritano Marino motivò il suo passaggio al neoplatonismo con il fatto che i suoi connazionali, sviati da tarde innovazioni (καινοτομίαν), avrebbero tutti deviato dall'originario insegnamento di Abramo.[1] Il parallelismo con la teoria della decadenza formulata da Posidonio è sorprendente. Forse, in modo analogo, gli ellenisti giudei cercavano presso i patriarchi l'ideale di una religione «conforme a natura», originaria, non ancora inquinata da usanze «superstiziose», «ragionevole»? Purtroppo la mancanza di fonti non consente una risposta definitiva.

Anche per l'«idea di Dio» che avevano i «riformatori» si potrebbero forse trarre alcune conclusioni dalla polemica condotta dal Siracide. In 16,17-23 l'autore attacca coloro che credevano che Dio non potesse preoccuparsi del singolo individuo e che pertanto non ci fosse alcuna evidente e giusta retribuzione; in 15,11-17 si volge contro quanti, negando il libero arbitrio, della condotta peccaminosa dell'uomo facevano responsabile, in sostanza, Dio stesso (v. sopra, pp. 291 s.). Anche la sua teodicea, che si propone di mostra-

mo a fonti samaritane è senz'altro dovuta a tendenza apologetica. Cf. anche L.H. Feldman: TAPA 59 (1968) 145-156.

1. Damascio, *vit. Isid.*, in Phot., *bibl.* 345b, ed. Bekker, cf. ad es. Eus., *dem. ev.* 1,5, GCS, ed. I.A. Heikel VI, 20: il cristianesimo sarebbe il rinnovamento dell'antica religione premosaica, come essa fu vissuta da Abramo, l'amico di Dio; in Marino, poi, questo sarebbe stato il neoplatonismo.

re come la creazione, incluso il male, sia, nella sua struttura, perfettamente ordinata a un fine e in funzione dell'uomo (v. sopra, pp. 298 ss.), è probabilmente rivolta contro chi professava idee opposte. Forse prevalse presso gli ellenisti una idea di Dio, nella quale onnipotenza divina e imperscrutabilità del destino coincidevano, al punto che il «dio celeste» che tutto abbraccia veniva in sostanza identificato con la «costrizione astrale»? Ancora una volta, come testimoni del forte interesse che cerchie giudaiche nutrivano per l'astrologia, si potrebbero addurre l'Anonimo Samaritano e Artapano (v. sopra, pp. 193 ss.), e pure gli esseni (v. sopra, pp. 485 ss.). F. Cumont e H. Gressmann hanno inoltre richiamato l'attenzione sugli spiccati tratti astrali presenti nella figura di «Ba'al-Šāmēm», ovvero del supremo dio celeste semitico in età ellenistica.

«La distanza che separa la sfera umana e la sfera divina fu presso i semiti sempre molto più grande che presso altri popoli, e l'astrologia poteva solo contribuire ad accentuarla ancor più nettamente, conferendole un fondamento dottrinario e una veste scientifica».[1]

La consacrazione dell'altare aggiunto, celebrata il 25 Kislew del 167 a.C., sarebbe così da intendere «come la festa del solstizio dell'odiato Belsamin», trasformata dopo la vittoria maccabaica in festa delle luci e della consacrazione del tempio.[2] Meno verisimile sembra essere che i fautori di un'assimilazione totale volessero imitare le forme, ancora relativamente primitive, del politeismo nabateo arabo – e formulando questa ipotesi E. Bickermann viene, in certo modo, a trovarsi in contraddizione con le sue stesse convinzioni. Modelli furono per essi piuttosto le «evolute» città fenicie, che avevano saputo conciliare, in modo consapevole, le proprie tradizioni nazionali con i nuovi valori della civiltà ellenistica. Lì, intorno alla metà del II sec. a.C., l'eccentrico filosofo stoico Boeto di Sidone insegnò che dio e mondo non sono identici, ma quello ha la propria sede nella sfera perfetta delle stelle fisse: θεοῦ τὴν ἀπλανῶν σφαῖραν. Verisimilmente fu anch'egli influenzato dall'idea del supremo dio celeste semitico, dimorante nella sfera astrale:[3] era questa una

1. F. Cumont, *Die orientalischen Religionen*, 118, cf. 116 ss. Per il grande sviluppo che ebbe l'astrologia a partire dal II sec. a.C. v. sopra, pp. 484 ss.

2. H. Gressmann, *Die hellenistische Gestirnreligion*, BhAO 5, 1925, 19; cf. anche Idem, *Jewish Life in Ancient Rome*, in Jewish Studies in Memory of I. Abrahams, 1927, 172.

3. SVF III, 265 nr. 3, cf. nr. 2: Βόηθος τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο, al riguardo v. F. Cu-

concezione comune tanto ai semiti quanto ai greci. Se gli «apostati» accolsero certe forme di culto all'apparenza politeistiche – come ad esempio il culto del sovrano o quello di Dioniso –, questo avvenne perché essi, in quanto ellenisti «illuminati», si credevano nella condizione di «interpretare» razionalmente i diversi fenomeni religiosi.

Tutte queste supposizioni che abbiamo esposto non possono certo pretendere di essere qualcosa di più che semplici «considerazioni sull'ideologia dell'apostasia». Il partito sconfitto non ha sfortunatamente lasciato alcuna testimonianza diretta riguardo ai più profondi motivi che lo spinsero a quel «tentativo di riforma», degenerato infine in sanguinosa persecuzione.

4. *Ricapitolazione: il tentativo di riforma, il suo fallimento e le profonde ripercussioni della reazione giudaica*

Il culto divino dei giudei, aniconico e spirituale, suscitò proprio nella prima età ellenistica il favorevole interesse di diversi scrittori greci, che, proprio per queste sue caratteristiche, ravvisarono in esso un'intrinseca razionalità, riguardando i giudei stessi come una specie particolare di «filosofi» barbari: un pensiero, questo, che i giudei di educazione greca, ad Alessandria, ma sicuramente anche altrove, ripresero e riformularono per i loro fini. Ebbero invece un effetto negativo, in misura sempre crescente, l'esclusiva pretesa di verità della religione giudaica e la chiusura dei giudei nei confronti del circostante ambiente non giudaico, assecondata dalle prescrizioni rituali imposte dalla legge. Si sviluppò da qui l'accusa di «superstizione», di intolleranza, persino di «*asebia*», che condusse, anche presso gli storici antichi più scrupolosi, alle più grossolane deformazioni del giudaismo. Il dio dei giudei ora lo si interpretò – ad esempio in Ecateo, Posidonio e Varrone – in senso filosofico, equiparandolo al cielo o al cosmo; ora, attraverso un processo di teocrasia, lo si identificò con altri dei, come Sabazio, Dioniso o Zeus, senza che ciò, anche da parte dei giudei, venisse sempre respinto con adeguata risolutezza.

mont: Syria 8 (1927) 163-165, le testimonianze tratte dal *Somnium Scipionis*, Cic., *rep.* 6,17 e da Agatarchide di Cnido, in connessione con due altari fenici; inoltre Idem: ARW 9 (1906) 331 ss., ad esempio la definizione di «Sabaot» come demiurgo che soprintende ai pianeti in Io. Lyd., *de mens.* 4,53, ed. Wünsch, 1898, 111 e *Sib.* fr. 3,3 παντυπέρτατος, cf. 12,132. Per Boeto v. sopra, p. 188 n. 1.

Il pericolo più grave fu rappresentato dal tentativo, compiuto proprio a Gerusalemme da una parte dell'aristocrazia giudaica, sotto il regno di Antioco IV, di conformare la fede giudaica in dio e il culto praticato sulla collina di Sion, attraverso un violento processo di assimilazione e con l'adozione di concezioni sincretistiche, alle idee religiose del circostante mondo ellenizzato. Mentre nel Siracide, negli hasidim e nell'essenismo l'influsso straniero agiva più in modo sotterraneo, senza che se ne avesse piena consapevolezza, qui, invece, si perseguì apertamente e con coerenza di propositi la totale ellenizzazione. Presumibilmente le tendenze assimilatrici hanno in Giudea una lunga preistoria e si possono seguire risalendo sino al III sec. a.C. I Tobiadi, la famiglia laica giudaica probabilmente più potente, già verso la metà del III sec. a.C. intrattenevano stretti rapporti con i greci; il tobiade Giuseppe diventò sotto i Tolemei appaltatore generale delle imposte, e si sforzò di rendere più intensi i contatti economici e culturali con il circostante ambiente non giudaico, anche se il sommo sacerdote Simone il Giusto, energico e di orientamento conservatore, riuscì a rintuzzare temporaneamente le ambizioni dei suoi figli. La lotta per il potere combattuta tra gli Oniadi, di stirpe sommosacerdotale, e i Tobiadi costituisce lo sfondo storico del vero e proprio tentativo di riforma, messo in atto a Gerusalemme dopo l'ascesa al trono di Antioco IV, nel 175 a.C. Mentre il tobiade Ircano della cleruchia di suo nonno Tobia, nell'Ammanitide, faceva un feudo suo personale semi-indipendente, e infine, conformemente ai suoi sentimenti liberali, si apprestava a fondare un santuario scismatico con carattere sincretistico, a Gerusalemme l'aristocrazia riformatrice prese il sopravvento grazie alla destituzione di Onia III e preparava, forte dell'autorizzazione del re, la trasformazione della città in una *polis* greca, attraverso la fondazione di un ginnasio e la compilazione di una lista di cittadini. L'allontanamento dell'ultimo oniade Giasone dalla carica sommosacerdotale e la sua sostituzione con Menelao, strettamente legato ai Tobiadi, consegnò i pieni poteri in mano ai riformatori radicali; ma, dal momento che il numero dei loro sostenitori andava sempre più assottigliandosi, essi finirono col dipendere in misura ancora maggiore dall'appoggio del dominatore seleucide, che in cambio del suo aiuto mise le mani sui tesori del tempio. Dopo un fallito tentativo di sollevazione da parte di Giasone e stante l'atteggiamento

ostile del popolo minuto, di sentimenti conservatori, i riformatori radicali, con Menelao in testa, consigliarono il re di abrogare, con un editto regio, la legge giudaica, dalla quale essi da tempo ormai si erano estraniati e alla quale erano ostili, vedendo in essa il baluardo morale e spirituale dei loro avversari. A loro sostegno furono stanziati nell'Akra, appena costruita, a mezzogiorno del tempio, cleruchi seleucidi, insieme con i quali essi costituirono il corpo civico della nuova *polis*. Il decreto emanato dal re costituì il fondamento giuridico per la forzata abrogazione della legge e per la persecuzione dei giudei fedeli alla legge. Anche il culto nel tempio fu «riformato» in senso sincretistico, probabilmente secondo l'esempio dei fenici, più profondamente ellenizzati. Un più piccolo altare collocato sul grande altare sacrificale costituiva, all'interno del cortile del tempio, trasformato in un «boschetto sacro», il centro cultuale vero e proprio sulla collina di Sion. In prima linea veniva adorato il «supremo dio celeste», interpretato in modo sincretistico-universalistico e identificato con il Ba'al-Šāmēm dei fenici e lo Zeus Olimpio dei greci.

Presumibilmente i riformatori radicali furono influenzati dalle idee dell'illuminismo greco e cercavano, forse, di ristabilire una forma di culto divino primigenia, «ragionevole», purificata da ogni inquinamento «superstizioso». Al tempo stesso si proponevano la totale dissoluzione di quanto era specificamente giudaico e la conseguente assimilazione alla circostante civiltà orientale ellenistica. Grazie alla vittoriosa sollevazione maccabaica e al progressivo indebolimento del regno seleucide, fu possibile rintuzzare questa mortale minaccia, e poi, addirittura, dopo lotte decennali, con l'editto di Demetrio II, nel 142 a.C. (*1 Macc.* 13,31-42), conquistare l'indipendenza nazionale. Un anno più tardi cadde anche l'Akra. La vittoria, tuttavia, non riuscì di certo a cancellare un grave «trauma collettivo», che non mancò di esercitare un influsso decisivo sul corso successivo della storia giudaica.

Il contrasto che divampò a Gerusalemme dopo il 175 a.C., per raggiungere il momento di maggiore asprezza tra il 167 e il 164 a.C., fu una *battaglia per la legge*. I rinnegati giudei volevano annullare con la forza quel cammino che il popolo giudaico aveva compiuto dal tempo dell'esilio. D'altro lato i giudei fedeli alla legge – come mostrano il libro di Daniele e i primi capitoli di *1 Macc.* – non

si richiamavano soltanto, e in modo unilaterale, alla torà,[1] ma si riconoscevano volentieri in una visione storico-salvifica di respiro più ampio, che si esprimeva nella difesa della «santa alleanza».[2] Presso i padri dell'apocalittica giudaica era ancora viva e operante la consapevolezza che la storia di Dio con il suo popolo riposasse su un «patto di alleanza», la cui parte più importante era certo costituita dalla legge.[3] Pertanto l'attacco sferrato contro la legge dall'odio che per essa avevano i rinnegati – si può legittimamente parlare di «zelo contro la legge» – suscitò una corrispondente reazione, lo «zelo per la legge»; la conseguenza storica di questo scontro e del suo esito fu che il successivo sviluppo spirituale del giudaismo si legò in modo singolare alla torà. I farisei, la forza determinante nel promuovere questo sviluppo, sono una diretta emanazione degli hasidim dell'età maccabaica, l'aristocrazia spirituale della lotta di liberazione giudaica (v. sopra, pp. 361 ss.); circa cinquant'anni più tardi, al tempo di Giovanni Ircano, essi si separarono dagli Asmonei, che rifiutavano sia la loro interpretazione casuistica della legge, sia l'integrazione della legge stessa con la tradizione orale. Significativamente già in occasione di questa spaccatura una parte ragguardevole della popolazione si schierò dalla loro parte, non da ultimo perché essi, con l'istituzione della sinagoga, erano divenuti i maestri del popolo minuto, e proprio in questo si era profondamente radicato l'ideale aggressivo dello «zelo per la legge».[4] Non si potrà mai convenientemente apprezzare il significato che ebbe per la successiva storia del giudaismo – e indirettamente per la nascita del

1. In Daniele il termine è relativamente raro, 6,6 e 7,25, tranne che nella preghiera penitenziale, originariamente indipendente, 9,4 s.10 s.13. Cf. inoltre *1 Macc.* 1,49.52.57; 2,26 s. 42.48.50.58.64.67 s. ecc.

2. *Dan.* 11,28.30, cf. 9,4; 11,32. In 9,27 (v. sopra, p. 588 n. 1) ci si riferisce, probabilmente, all'«alleanza» che il re ha stretto con gli apostati per combattere la «santa alleanza». V. anche *1 Macc.* 1,15.63; cf. 1,57, la legge intesa come i «libri dell'alleanza», 2,20.27.50; 4,10; *2 Macc.* 7,36; 8,15. Per la questione nel suo complesso v. A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme*, 1963, 73 ss. 77 ss. Soprattutto presso gli esseni sopravvive l'idea dell'alleanza fondata sull'elezione di Dio (1QS 4,22), v. *op. cit.*, 182 ss.

3. *Op. cit.*, 80 s. Anche H.J. Schoeps, *Paulus*, 1959, 225 ss. sottolinea l'originario legame tra alleanza e legge, ma trascura il fatto che non solo nella diaspora di lingua greca, ma anche tra i rabbi l'idea dell'alleanza fu sostituita dall'ontologia della torà.

4. Ios., *ant.* 13,171 ss.288 ss.; v. anche M. Hengel, *Die Zeloten*, 154 ss. 181 ss. 190 ss. 211 ss. 229 ss. Questo zelo raggiunge la massima asprezza e radicalità in virtù del suo orientamento escatologico, 233 s.

cristianesimo – quella crisi che, scoppiata nel 175 a.C., ebbe una fine solo parziale e provvisoria con la restituzione ufficiale del tempio, nell'ultimo scorcio del 163 a.C., continuando però a covare sotto le ceneri sino alla conquista dell'Akra, nel 141 a.C., sua effettiva e definitiva conclusione. Essa per molti aspetti ha impresso una nuova direzione allo sviluppo politico e spirituale del popolo giudaico.

1. Un frutto di quello «zelo» allora destatosi è quella *estrema sensibilità* del giudaismo palestinese nei confronti di ogni sopruso, anche solo apparente, commesso dalla potenza dominante nell'ambito della legge e del santuario; tale atteggiamento già si profilò negli attacchi degli esseni contro Gionata e nella critica farisaica a Giovanni Ircano,[1] e si manifestò apertamente nelle selvagge dimostrazioni di massa sotto Alessandro Janneo, Erode, Archelao e, poi, i procuratori romani.[2] Si potrebbe ravvisare, nel giudaismo palestinese, qualcosa come una componente anarchica, che da un lato rese particolarmente arduo a ogni dominatore, giudeo o straniero che fosse, tenere sotto controllo i giudei, dall'altro, tuttavia, si ritorse anche contro il popolo stesso, in quanto rendeva pressoché impossibile una «unità di azione» anche in situazioni di emergenza politica, dal momento che i gruppi tra loro in contrasto si rinfacciavano continuamente l'un l'altro il «tradimento della legge». Questo «radicalismo anarchico» che, caratteristico del giudaismo palestinese, si irradiò tuttavia, in età romana, nella diaspora e trovò infine la sua piena espressione nell'intensa attesa escatologica del futuro, orientata in senso nazionale e politico (v. sopra, pp. 516 s.), fu una delle cause principali che determinarono l'ininterrotta serie di sollevazioni in Giudea, sino alle grandi catastrofi del 66-70 d.C., 116-117 d.C. e 132-135 d.C. Le forze moderate erano troppo deboli per arrestare questo sviluppo. Nei *topoi* apocalittici che si formarono ai tempi della persecuzione sotto Antioco IV rientrano la figura del «tiranno degli ultimi tempi», o «Anticristo», e l'idea per cui la città santa e il tempio, o una parte di essi, sarebbero stati «calpestati dai pagani». Fin da principio fu poi naturale giudicare la dominazione romana secondo questi schemi concettuali, senza perdere di vista,

1. Ios., *ant.* 13,288-298; cf. *Qidd.* 66a. Sugli esseni v. sopra, pp. 457-464.

2. Per Alessandro Janneo v. Ios., *ant.* 13,372-376.379-383; per Erode, Archelao e i procuratori v. M. Hengel, *op. cit.*, 107-110. 196. 326 ss. 332 ss. 348 s.

nel contempo, gli «apostati» che si annidavano nelle proprie file.[1]

2. La tendenza a separarsi dai non giudei, rafforzatasi in seguito alla difesa contro il tentativo di assimilazione forzata attuato da Antioco IV, associandosi all'espansione politica degli Asmonei in Palestina e alla posizione di potere politico-militare che i giudei acquisirono in Egitto sotto gli ultimi Tolemei,[2] suscitò l'«*antisemitismo*» antico. I giudizi favorevoli cedono il passo a quelli sfavorevoli: la svolta è chiaramente riconoscibile in Posidonio. Modello politico del nuovo antisemitismo diventò Antioco IV. Una corrispondente interpretazione della sua politica nei confronti dei giudei troviamo in Posidonio, Apione, Porfirio[3] e soprattutto Tacito:

Rex Antiochus, demere superstitionem et mores Graecorum dare adnisus, quo minus taeterrimam gentem in melius mutaret, Parthorum bello prohibitus est (*hist.* 5,8,2).

Questa rassegna, unilaterale e tendenziosa, dei motivi che avrebbero indotto Antioco IV alla sua politica nei confronti dei giudei potrebbe aver stimolato imperatori romani di età successiva a prendere analoghi provvedimenti antigiudaici. La motivazione attribuita ad Antioco agiva forse già in Caligola, quando tentò di far collocare una sua statua nel tempio di Gerusalemme, ed è possibile che agisse anche in Vespasiano e Tito, per quanto riguarda la distruzione del tempio e l'introduzione del *fiscus Iudaicus* in favore di Iupiter Capitolinus; ma sicuramente agì in Adriano, quando proibì la circoncisione e fondò Aelia Capitolina, innalzando templi di Iupiter Capitolinus sulla collina di Sion e sul Garizim. Alla ribellione di Bar Kochba Adriano rispose – seguendo l'esempio di Antioco IV – vietando l'osservanza della legge giudaica.[4]

3. La persecuzione e la vittoriosa sollevazione maccabaica aveva-

1. *Op. cit.*, 204 ss. 229 ss. Per l'Anticristo v. *op. cit.*, 309 ss.; per il tempio 190 nn. 3 e 4 e 211 ss. 215 ss.

2. Ios., *ant.* 13,254 ss.274-281.324 ss.356 ss.393 ss. Per la posizione dei giudei in Egitto v. Ios., *ant.* 12,387 ss.; 13,284 ss.349.354 ss.; 14,99 e *Ap.* 2,64; v. anche sopra, pp. 49 ss. e V. Tcherikover, CPJ I, 19-25.

3. Per Posidonio v. sopra, p. 527 n. 1; per Apione v. Ios., *Ap.* 2,80 s.; per i frammenti del *Contro i cristiani* di Porfirio ricavabili dal commento a Daniele di Gerolamo, v. FGrH 260 F 49-58. Per i giudizi favorevoli dati sul conto di Antioco IV da una prospettiva ellenistico-antisemita v. anche E. Bickermann, GM, 21 ss.

4. Schürer I, 674 ss.; N.N. Glatzer, *Geschichte der talmudischen Zeit*, 1937, 38 ss. V. già i consiglieri di Antioco VII Sidete in Posidonio (Reinach, 56).

no suscitato nuove vigorose energie in ambito non solo religioso ma anche *politico* – i due aspetti, del resto, sono tra loro difficilmente separabili nel giudaismo antico. La conquista di Samaria, di ampie zone della Transgiordania, di tutte le città «greche» della pianura costiera, eccettuata Ascalona, la conversione forzata degli iturei in Galilea e degli idumei a mezzogiorno dovettero apparire come un miracolo agli occhi dei giudei, ormai da quattrocento anni abituati a sottostare a un dominio straniero, e si può facilmente capire come la figura di un Giovanni Ircano, condottiero vittorioso e sommo sacerdote, potesse assumere tratti carismatici messianici.[1] Da tutti questi avvenimenti il giudaismo in Palestina uscì straordinariamente rafforzato nella sua consapevolezza nazionale. La religione giudaica, nonostante la sua diffusione e certi successi missionari, rimaneva innanzitutto una religione «nazionale», e anche la speranza escatologica aveva per la larga maggioranza del popolo una forte connotazione politica. Professare fedeltà alla legge e riconoscere la propria appartenenza alla comunità politica e nazionale del popolo giudaico erano due cose fra loro indissolubilmente congiunte. Ciò rese pertanto ancora più dolorosa la perdita della libertà dopo il 63 a.C. I continui tentativi di riconquistarla nacquero dalla convinzione che il dominio straniero rappresentasse una concreta minaccia all'osservanza della legge e dalla speranza di poter ripetere il «miracolo maccabaico».[2] La stessa attività missionaria del giudaismo aveva il proprio risvolto politico: già secondo *Est.* 8, 17, dopo l'editto del re Assuero in favore dei giudei, «molti popoli si aggregarono al giudaismo (M *mitjahădîm*, LXX περιετέμνοντο), perché il timore dei giudei li aveva afferrati», e in *Gdt.* 14,6-10 l'ammonita Achior giunse a credere al dio d'Israele e si fece circoncidere, quando Giuditta gli mostrò la testa di Oloferne, «e fu aggregato alla casa d'Israele». Questo indissolubile *legame tra nazione e religione*, probabilmente senza paralleli tra le religioni «missionarie» antiche, conferì al giudaismo, pur nella dispersione, la sua incrollabile saldezza, ma impedì, a parte poche eccezioni, come ad esempio

1. Ios., *ant.* 13,299 = *bell.* 1,68 s., al riguardo cf. E. Bammel: ThLZ 79 (1954) 352-356.

2. Con quanta tenacia si sia conservato nella memoria popolare il ricordo delle vittorie dei Maccabei è testimoniato dalle relativamente numerose giornate commemorative relative a quel periodo nel *Rotolo del digiuno*, v. H. Lichtenstein: HUCA 8/9 (1931/32) 273-290; cf. anche M. Hengel, *op. cit.*, 176 ss.

nell'Adiabene, successi missionari veramente incisivi e duraturi, sebbene in parte si cercasse nella diaspora di lingua greca, più aperta al mondo esterno (v. sopra, pp. 347 s.), di rendere meno rigido questo legame. Farsi giudeo non fu mai nell'antichità una decisione puramente religiosa, bensì anche, al tempo stesso, politica: il pagano, al momento del suo passaggio alla nuova religione, diventava membro dell'*ethnos* giudaico.[1] È comprensibile che lo stato romano vedesse un pericolo nel proselitismo giudaico e abbia cercato ripetutamente di arginarlo.[2] Gerusalemme diventò l'antipode di Roma: anche per i giudei della diaspora e per i veri proseliti, che con la tassa del didramma furono strettamente legati a Gerusalemme, la terra santa costituiva l'autentico centro del mondo. La lotta combattuta da Paolo contro la circoncisione e la legge fu, non da ultimo anche a causa delle sue «conseguenze etnico-politiche», agli occhi dei suoi avversari giudaizzanti un «tradimento del giudaismo».[3]

4. Le più evidenti *tendenze sincretistiche*, destinate a sfociare in un'assimilazione al paganesimo, furono certo arginate, per quanto

1. Il migliore esempio al riguardo è la conversione al giudaismo della casa regnante di Adiabene, i cui membri combatterono in difesa di Gerusalemme a fianco dei giudei contro i romani, v. Ios., *ant.* 20,17-96 (cf. anche *Gen. r.* 46,10); *bell.* 2,388.520; 6,356. Tipico è il giudizio di Seneca sul proselitismo giudaico, in Aug., *civ. D.* 6,10 (Reinach, 262 s.): *victi victoribus leges dederunt*, cf. Iuv. 14,100 (Reinach, 292). Per la questione nel suo complesso v. anche K.G. Kuhn, ThWb VI, 730-745. Il vero proselito era «sotto ogni aspetto un israelita», *Jeb.* 47b: *kjśr'l hw' lbl dbrjw*. Dopo il 70 d.C. il *fiscus Iudaicus* fu riscosso da ogni giudeo circonciso, compresi i proseliti. Di per sé tassa punitiva imposta all'inquieto e ribelle *ethnos* dei giudei (v. Suet., *Dom.* 12,2: *posita genti tributa*), il *fiscus Iudaicus* nel contempo colpiva i giudei in quanto «comunità religiosa», v. J. Juster II, 282 ss. e V. Tcherikover, CPJ I, 80 ss. I due aspetti non potevano essere separati. Per il proselitismo giudaico in generale e per l'età più tarda v. M. Simon, *Verus Israel*, 1949, 315-355, il quale sottolinea che, a differenza dei veri proseliti, i *metuentes* non furono mai pienamente riconosciuti: «ils restent sur le parvis comme des catéchumènes permanents» (323-331). Cf. anche 327: «Se convertir au judaïsme, c'est rompre avec le monde».

2. Questo è uno dei motivi che spiegano le numerose espulsioni dei giudei da Roma, v. Valerio Massimo, sopra, p. 535 n. 1 e H. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, 1960, 17 ss., nonché i severi provvedimenti di Domiziano contro i giudei, *op. cit.*, 33 ss. Per l'indiretta proibizione del proselitismo attraverso il mantenimento del divieto di circoncisione da parte di Antonino Pio, v. J. Juster I, 266 ss.; G.F. Moore, *Judaism* I, 351 s. e K.G. Kuhn, ThWb VI, 738. Per l'influenza politica esercitata dal giudaismo della diaspora v. H. Hegermann, UU I, 302 s.

3. Da questa accusa si difende in *Rom.* 9,1 ss., al riguardo v. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, ^{12}1963, 223: «La sinagoga lo considera come 'rinnegato' e 'corruttore'»; agli occhi dei suoi avversari giudei, pertanto, poteva essere paragonato agli apostati in Gerusalemme al tempo di Antioco IV.

possibile, nella madre patria giudaica,[1] ma cionondimeno già in Samaria, in Transgiordania[2] e più che mai nella diaspora di lingua greca continuarono a far sentire il loro influsso. Testimonianze di culti misti giudeo-pagani troviamo in diverse iscrizioni dell'Asia Minore, quali quelle relative al Sambatheion a Thyatira e ai devoti del dio «Sabbatistēs» in Cilicia; inoltre nella «Synodos Sambatikē» a Naucrati, in Egitto, presso gli adoratori di Hypsistos nel regno bosforano e, in età successiva, presso gli Hypsistari in Asia Minore. Sebbene tutte queste testimonianze non risalgano a prima dell'età augustea, tuttavia il fatto che le iscrizioni giudaiche precristiane fuori dell'Egitto siano in numero veramente esiguo rende del tutto plausibile una maggiore antichità di questi culti ibridi.[3] Proprio l'incertezza degli studiosi nell'interpretazione di questi culti – considerati ora genuinamente pagani, ora giudaici – è una prova del loro carattere ambivalente, che rende in pratica impossibile una netta distinzione tra pagani giudaizzanti e giudei paganeggianti.[4] Anche notizie come quelle di *Atti* 19,13 ss. e *Apoc.* 2,9, e la testimonianza sui falsi maestri di Colossi potrebbero riferirsi all'esistenza di tali gruppi sincretistici giudaici.[5] Che ci fossero giudei, forniti di edu-

1. Cf. tuttavia anche per la Giudea *Sanh.* 10,1, *tSanh.* 13,5 o *Sanh.* 111b bar.: «coloro che vogliono liberarsi dal giogo del cielo», e v. soprattutto l'ampiezza e la minuziosità con cui è trattata l'apostasia nella tradizione talmudica: K. Kohler e R. Gottheil, JE I, 12 s.

2. Per la Samaria v. figure come Dositeo (forse due di questo nome), Simon Mago e Menandro, ai quali fu riconosciuto un contributo essenziale allo sviluppo della gnosi, v. A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, 1884, 155 ss. 163 ss. 187 ss.; R.McL. Wilson: ZRGG 9 (1957) 21-30; Th. Caldwell: Kairos 3 (1962) 105-117; K. Beyschlag: ZThK 68 (1971) 395-426. Per la Transgiordania v. ad esempio le origini dei mandei, C. Colpe, RGG³ IV, 711 s.; K. Rudolph, *Die Mandäer* I, 1960, 52 ss. 246-255, nonché la sintesi di S. Schulz: ThR 26 (1960) 314 ss. 318 s. 323. 325 s. 334; inoltre la setta degli elchesaiti, che presumibilmente derivano direttamente dal movimento battesimale giudaico e soltanto in un secondo momento, con la loro penetrazione in Occidente, furono superficialmente «cristianizzati», v. J. Thomas, *Le mouvement baptiste*, 1935, 140 ss. Anche negli elenchi delle sette giudaiche, in Iust., *dial. c. Tryph.* 80,2 e in Egesippo, in Eus., *hist. eccl.* 4,22,7 possono essere compresi, in parte, gruppi sincretistici gnosticheggianti.

3. Tcherikover-Fuks, CPJ III, 45 ss., cf. anche R.McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, ²1964, 9-17. Fondamentale rimane ancora la sintesi di H. Gressmann: ZAW 43 (1925) 1-32. Per l'Asia Minore v. G. Kittel: ThLZ 69 (1944) 16.

4. Mentre V. Tcherikover, *loc. cit.*, suppone che si trattasse di gruppi genuinamente pagani che imitavano costumi giudaici, E.R. Goodenough nei devoti di Hypsistos nel regno bosforano vede degli autentici giudei, v. sopra, p. 609 n. 2. Cf. M. Hengel, in Festgabe K.G. Kuhn, 1971, 173 ss. 179.

5. Al riguardo v. G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes*, 1952, 139-156.

cazione greca, che attraverso una radicale allegoresi dissolvevano il significato letterale della legge, e altri che la sottoponevano a una critica tagliente e demolitrice, ci è testimoniato da Filone.[1] In Filone stesso, inoltre, in *3 Macc.* e in fonti epigrafiche troviamo tutta una serie di riferimenti a giudei apostati.[2] Molto verisimilmente, pertanto, i primi abbozzi del pensiero gnostico furono elaborati all'interno di gruppi eterodossi giudeo-samaritani. Qui è pure possibile che abbia continuato a esercitare il suo influsso anche un certo «antinomismo» giudaico. Dovette infine confluire nel sincretismo, di sua natura aperto a ogni apporto, anche il vasto campo della magia giudaica.[3] L'ambiente ellenistico, pertanto, continuò anche in seguito a costituire un certo pericolo, le cui conseguenze tuttavia non devono essere sopravvalutate. Nella sua difesa contro il «tentativo di riforma» il giudaismo, in Palestina e nella diaspora, aveva trovato nella legge quel saldo punto d'appoggio, che, nonostante tutti gli influssi stranieri e una straordinaria stratificazione al proprio interno, gli assicurò, per lo meno verso l'esterno, un carattere relativamente compatto e omogeneo, che è confermato anche dalle testimonianze antisemite di epoca più tarda. A questo si aggiunse, come ulteriore efficace difesa, una più accentuata consapevolezza della propria identità nazionale.

5. Il fallito tentativo dei riformatori ellenistici di abolire la torà con la forza sortì l'effetto opposto di *ancorare alla torà* lo sviluppo spirituale del giudaismo. La lotta per la legge già aveva presumibilmente una sua preistoria, sulla quale il Siracide richiama l'attenzione e di cui troviamo probabilmente un riflesso nel «programma di base» di *Ab.* 1,1b: «... Suscitate molti discepoli, fate una siepe intorno alla torà», qualunque sia l'epoca (già età premaccabaica o età postmaccabaica) a cui risale la formulazione di questa massima.

1. Per Filone v. sopra, p. 615 n. 1; per gli «allegoristi» v. *migr. Abr.* 89 ss. (M 1, 450); cf. anche la sua polemica contro l'apostasia di quanti si volgevano alle religioni misteriche, *spec. leg.* 1,319-325 (M II, 260 s.) su *Deut.* 23,17 LXX.

2. *3 Macc.* 1,3; 2,30 s.; 7,10 s.15, cf. anche CIJ II, nrr. 742. 749 e CPJ III, nr. 475 e Schürer III, 49. Nel complesso rimangono eccezioni, v. V. Tcherikover, HC, 352 ss.

3. R.McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, ²1964, *passim*, v. spec. 172-255. Cf. G. Quispel: Eranos-Jahrbuch 22 (1953) 195-234, 112 con riferimento al Codice Jung; Idem: EvTh 14 (1954) 474-484; O. Betz, *Was am Anfang geschah*, in *Abraham unser Vater*, Festschrift für O. Michel, 1963, 24-43, e gli studi di A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, AGSU 6, 1968, 80-111. 149-161, relativi ai testi di Nag Hammadi; K. Rudolph: Kairos 9 (1967) 105-122. Per la magia giudaica v. sopra, pp. 494 s.

Quello sviluppo, che talora – disconoscendone la necessità storica – è stato designato in senso riduttivo come «nomismo», possedeva, in armonia con lo spirito dell'età ellenistica, una forte componente razionale, che si esprimeva, tra l'altro, in una concezione quasi aritmetica della retribuzione e nella «ontologia della torà», sopra delineata, pp. 350 ss. Questa devozione assoluta ed esclusiva alla torà ritorna sia nel fariseismo sia nel giudaismo di lingua greca, ad esempio in Giuseppe e in Filone; ma trova la sua espressione più pregnante, all'interno di una prospettiva escatologica, in quei gruppi, per caratterizzare i quali H. Braun ha coniato l'espressione «*inasprimento della torà*».[1]

6. Conseguenza di questo atteggiamento fu che all'interno del giudaismo non poté più liberamente svilupparsi alcuna *critica* radicale *al culto e alla legge*, per quanto teologicamente fondata essa fosse. Questo vale anche per il tentativo, nato da un intimo impulso religioso, di abbattere, in nome del carattere salvifico universale del messaggio profetico, quegli steccati che i pii giudei avevano innalzato all'interno del proprio popolo contro i «dispregiatori della legge», verso l'esterno contro i samaritani e i non giudei in genere. Del pari improponibile era pure diventata una riflessione radicalmente critica sulla propria storia e specialmente sulla propria legge, così come essa si esprime, ad esempio, in *Mc.* 10,5 ss., *Atti* 7,35-53 o *Gal.* 3,19 ss. Iniziative siffatte dovettero essere fraintese, in analogia al tentativo di riforma ellenistico, come attacchi contro le supreme verità della fede d'Israele o addirittura come apostasia verso il paganesimo. Qui si colloca, in tutta la sua profonda tragicità, la reazione del giudaismo nei confronti del movimento cristiano primitivo, che dal suo grembo era sorto e della sua linfa andava nutrendosi. Gesù di Nazaret, Stefano, Paolo fallirono presso il loro popolo, perché questo non era ormai più in grado di compiere uno sforzo creativo e autocritico, per dare nuova forma alla propria devozione alla legge, disancorandola dalla prospettiva nazionale e politica che la caratterizzava. La piccola comunità giudeo-cristiana poté mantenersi in vita in Palestina soltanto a prezzo di una rigida osservanza della torà – e anche così solo tra gravi difficoltà. L'accusa di cedimento nei confronti del sincretismo ellenistico si è perpe-

1. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* I, 1957, 17. 32 s. 73. 99; II, 3 ecc.; cf. anche M. Hengel, *Die Zeloten*, 229 ss.

tuata sino ad oggi nelle interpretazioni che si danno di Paolo da parte giudaica:[1] l'apostolo è presentato come un «giudeo rinnegato, del tutto estraniatosi dalle convinzioni di fede dei padri»;[2] non si considera però che la concezione della torà propria del giudaismo coevo, sterilmente irrigidita in un atteggiamento di difesa e ormai inadeguata all'annuncio dei profeti, era inconciliabile con la pretesa escatologica universale del vangelo, ed era destinata a sgretolarsi.

7. Considerando le cose nel loro complesso, si può dire che proprio nell'età ellenistico-romana il giudaismo ha conseguito quei risultati destinati a produrre le più vaste conseguenze per la storia dell'umanità intera. Tra questi vanno annoverati così la ricezione e l'elaborazione del pensiero greco come, allo stesso modo, l'affermazione della propria identità di fronte al pericolo di acculturazione; la fondazione di uno stato nazionale dopo quattrocento anni di dominazione straniera, nonché la forza interiore di resistere a quelle nuove catastrofi che di questo stato segnarono la fine, portando alla definitiva «dispersione». Tutto questo possiamo considerarlo come espressione del *dinamismo* e della *vitalità* del popolo giudaico, certamente senza confronti nella storia. Tanto la guerra di liberazione contro i Seleucidi, quanto la lotta accanita e disperata contro Roma sono probabilmente eventi unici nella storia del mondo antico. Ma questo «dinamismo» si sviluppò con la sua massima energia in campo religioso: prima nell'attività missionaria «universale», anch'essa senza paralleli, poi in quella nuova forza che, in una prospettiva escatologica profetica, spezzò la cornice legalistico-nazionale ormai divenuta troppo angusta: ovvero nel cristianesimo primitivo, che dal tronco del giudaismo andava germogliando.

1. V. ad es. J. Klausner, *Von Jesus zu Paulus*, 1950, 433 s. 450 s. 460. 490 ss. 544 ss. ecc.; L. Baeck, *Aus drei Jahrtausenden*, 1958, 47 ss.; Idem, *Paulus, die Pharisäer*, 1961, 19 ss. 131 ss., e H.J. Schoeps, *Paulus*, 1959, 152 ss. 224 ss. 275 ss. Per una diversa interpretazione cf. W.G. Kümmel, *Heilsgeschehen*, 1965, 169-191 e 441 s. 450. 453 s.

2. H.J. Schoeps, *op. cit.*, 278.

Riepilogo generale e considerazioni conclusive

Come di norma accade quando si affrontano nodi storici complessi, la nostra ricostruzione del primo incontro tra giudaismo ed ellenismo in Palestina non offre un quadro unitario e coerente, che possa essere sintetizzato in un giudizio complessivo univoco e schematico. Non è certo possibile affermare che il giudaismo palestinese, astraendo dall'intermezzo, per altro rapidamente liquidato, sotto il regno di Antioco IV, sia rimasto immune da ogni contatto con la civiltà straniera e abbia percorso la sua strada attraverso l'età ellenistica senza tentennamenti e in rigorosa e fedele adesione alla tradizione veterotestamentaria; ma ancor meno si può sostenere che esso, sviato da concezioni sincretistiche di origine straniera, si sia totalmente impregnato di spirito ellenistico, tradendo la propria missione storica originaria. La verità si trova tra i due estremi.

Evidentemente già nel corso del III sec. a.C. ebbe luogo, nella Palestina giudaica, un incontro tra la civiltà ellenistica e le classi superiori giudaiche, probabilmente più stretto di quanto la scarsezza delle nostre fonti possa documentare. I papiri di Zenone e le prime notizie di scrittori greci sui giudei da una parte, il romanzo dei Tobiadi, l'Anonimo Samaritano e similari frammenti letterari, così come la polemica del Siracide dall'altra rendono assai probabile questa supposizione. Mai abbastanza, pertanto, potrà essere apprezzata l'importanza che ebbero per lo sviluppo interno della Palestina i cent'anni, prevalentemente pacifici, della dominazione tolemaica. Tuttavia questo processo di ellenizzazione non riguardò allo stesso modo e con la stessa intensità tutta la popolazione giudaica, ma – conformemente al carattere aristocratico altoborghese che fu proprio della nuova civiltà nei territori conquistati dell'Oriente – si manifestò in forma aperta e diretta solo sulla classe, relativamente poco numerosa ma politicamente influente, costituita dall'aristocrazia sacerdotale e laica e dalla popolazione benestante della città.

Della nuova civiltà si accolsero qui con favore e soddisfazione tanto lo stile di vita più libero e dispendioso, quanto la mentalità più aperta e spregiudicata. Si sviluppò in questi ambienti, forse in connessione con una «scuola sapienziale» influenzata dall'«illuminismo» greco e avversa ai valori tradizionali, la critica alla legge, a cui si imputava di intralciare, con il suo rigore, il progresso economico e culturale della nazione. A conclusione di questo sviluppo si situa il violento «tentativo di riforma», discusso nell'ultimo capitolo; esso tuttavia fallì per la decisa opposizione della maggioranza del popolo.

Ma anche le scuole sapienziali tradizionali, nelle quali – probabilmente già come difesa contro quelle tendenze antinomistiche – si teorizzò l'identificazione di «sapienza» e «torà», si avvicinarono, come mostra l'esempio del Siracide, a certe concezioni proprie di uno stoicismo popolare. In questo senso la consapevole e sistematica ricezione di concezioni filosofiche greche ad Alessandria, che si palesò per la prima volta con Aristobulo, è solo il proseguimento di tendenze e atteggiamenti che già operavano in Palestina, per quanto in modo più sotterraneo e meno rilevato: sapienza giudaica orientale e filosofia popolare greca in quella tarda età convergevano una verso l'altra. Comuni a entrambe erano il carattere razionale ed empirico, la tendenza universalistica, l'interesse per l'ordine divino del cosmo e l'orientamento accentuatamente etico-antropologico. Tutto questo trova conferma, tra l'altro, nei primi giudizi da parte di scrittori greci, che considerarono i giudei un popolo di «filosofi».

Tuttavia non solo nell'ambito dei ceti superiori filellenici e nella sapienza tarda si sentiva alitare il nuovo spirito; ma proprio là dove con maggiore accanimento ci si poneva in atteggiamento di difesa contro le forze disgregatrici dell'ellenismo, ovvero presso gli hasidim, che, nel loro rigoroso ossequio alla legge, furono gli autori delle prime apocalissi, influenzando così nel modo più duraturo ed efficace il successivo sviluppo religioso del giudaismo antico, si manifestò una tendenza «sincretistica», che traeva alimento da una molteplicità di fonti. Allo spirito di un illuminismo corrosivo si opponeva una sapienza «enciclopedica», fondata su rivelazione divina e disvelatrice dei misteri del cosmo e della storia, superiore a ogni sapere puramente umano. Quei «pii» costituirono il baluardo spirituale nella lotta contro i riformatori ellenistici e i loro alleati seleu-

cidi, ma poco tempo dopo la loro ala radicale si volse con non minore accanimento contro la dinastia asmonea che, una volta conseguita la vittoria, non poté chiudersi di fronte all'odiato stile di vita straniero. Sotto la guida del «Maestro di Giustizia» questo gruppo hasidico degli «esseni» si staccò dalla massa del popolo e formò una comunità rigidamente organizzata di carattere monastico, che tuttavia, a dispetto del brusco rifiuto di tutto quanto non fosse giudaico, per quanto riguarda la sua forma organizzativa aveva il parallelo più vicino nell'associazionismo greco e sotto l'aspetto più propriamente culturale accolse cospicui influssi provenienti dal circostante ambiente orientale ellenistico; cionondimeno l'essenismo elaborò al tempo stesso le più significative enunciazioni che siano state prodotte in campo teologico nel periodo compreso tra il Deuteronomio e il Nuovo Testamento, movendo sorprendentemente i primi passi in direzione di un pensiero sistematico. Lo stesso fariseismo, la seconda corrente che si ramificò dal tronco degli hasidim, sviluppò, riprendendo l'identificazione teorizzata dal Siracide tra sapienza e torà, una sorta di «ontologia della torà», che presenta paralleli con il pensiero di Filone. Ci troviamo di fronte, insomma, a un quadro disorientante e sfaccettato, a un inestricabile e cangiante intreccio di ricezione e reazione, al quale nessuno dei diversi gruppi del giudaismo palestinese, in parte anche tra loro in contrasto, poté sottrarsi. Anche – o proprio – là, dove si credeva di orientare la propria vita e il proprio pensiero esclusivamente secondo la torà, si accolsero – spesso senza averne consapevolezza – influssi forestieri in gran copia. Lo spirito dei nuovi tempi agì così su ciascuno dei diversi gruppi giudaici in una guisa diversa, e il giudaismo palestinese ha subito in questo modo, in età ellenistica, in uno sviluppo abbastanza continuo e uniforme sino al 175 a.C., una profonda trasformazione. Per questo motivo diventa assai discutibile anche la netta distinzione, consueta e comunemente accettata, tra il giudaismo palestinese e il cosiddetto giudaismo «ellenistico» della diaspora di lingua greca. A rigor di termini per l'età ellenistico-romana anche il giudaismo della madrepatria dovrebbe, al pari di quello della diaspora occidentale, essere fatto rientrare nella categoria comprensiva di «giudaismo ellenistico». Questo fenomeno non fu determinato solo dalla ricezione di generici ed esteriori influssi culturali, ma si manifestò anche e soprattutto in ambito specificamen-

te religioso. Infatti anche il giudaismo «palestinese» era parte della «koinè religiosa» del suo circostante ambiente orientale ellenistico, con la quale aveva in comune, tra le altre cose, l'idea, già presente nella sapienza, di una «rivelazione naturale», ovvero di una conoscenza di Dio derivata dalla contemplazione della struttura perfetta e finalistica dell'ordine naturale, segnatamente degli astri; l'idea della provvidenza divina e della retribuzione del singolo individuo, in vita e soprattutto dopo la morte, l'attesa di un regno di pace futuro, la credenza nell'esistenza di ipostasi celesti e figure di redentori, angeli, demoni e spiriti dei morti, l'importanza di astrologia, mantica e magia, le forme di rivelazione sovrannaturale di sapienza divina, trasmessa attraverso sogni, visioni, viaggi in cielo e agli inferi, discorsi estatici e ispirati, o attraverso scritti sacri consegnati direttamente da Dio. La Palestina giudaica non era affatto un'isola ermeticamente chiusa e separata, in mezzo all'oceano del sincretismo orientale ellenistico.

Dentro e fuori la Palestina sicuramente il giudaismo mantenne, nonostante la sua disorientante eterogeneità, un punto di riferimento centrale e dominante nella *torà*, che proprio in virtù della lotta che esso affrontò per la difesa della propria identità spirituale acquistò la sua assolutezza. Mentre il Siracide aveva proclamato che la torà si identificava con la sapienza, essa diventò per i riformatori a Gerusalemme l'incarnazione della superstizione e della stoltezza, contro cui essi infine combatterono con brutale violenza, riuscendo però soltanto a suscitare nei fedeli alla torà lo «zelo per la legge», che portò alla sconfitta e alla rovina il partito della riforma. Lo scontro con l'ellenismo, pertanto, fece sì che la torà divenisse il centro spirituale del giudaismo, in guisa, però, che essa, non solo ad Alessandria ma anche nell'ambito dell'«ontologia della torà» rabbinica, venisse interpretata secondo schemi concettuali di matrice «razionale ellenistica». Essa diventò vieppiù l'unica, esclusiva mediatrice della rivelazione, e tutte le altre forme di rivelazione vennero fatte da essa derivare e ne costituirono, in certa misura, l'interpretazione. La legge, per quanto il retto modo di intenderla e interpretarla fosse oggetto di discussioni e contrasti aspri e irresolubili, continuò tuttavia a rimanere espressione dell'unità del popolo giudaico, dal momento che proprio in virtù sua esso si distingueva da tutti gli altri popoli. Al tempo stesso la legge offriva, an-

che nelle cerchie ellenizzate della diaspora, la garanzia della coesione nazionale-religiosa, infondendo, grazie al suo monoteismo etico, un sentimento di superiorità rispetto ai culti ellenistici.

Accanto ad essa, un secondo frutto prodotto dallo scontro con l'ellenismo fu la *speranza del futuro* – negli strati popolari più semplici per lo più nella forma dell'attesa escatologica di una fine imminente –, sia per tutto il popolo, nel senso della signoria di Dio, ovvero del regno messianico, sia per il singolo, nella forma della risurrezione o dell'immortalità. Nel tempo di salvezza, atteso per il vicino futuro, tutta la storia del mondo trova il suo compimento, secondo il piano di Dio. L'escatologia costituiva al tempo stesso l'unico principio regolativo, dal quale l'onnipotenza della torà, che dominava il tempo presente e aveva il proprio fondamento nel cosmo, poteva essere limitata.

Il giudaismo nell'età ellenistica, pressappoco dalla seconda metà del II sec. a.C. – i successi dell'età maccabaica avevano anche per questo riguardo rinvigorito la consapevolezza della sua identità nazionale –, grazie alla rapida espansione della diaspora e a un proselitismo talora molto attivo, era sulla via di diventare una *religione universale*. In evidente contrasto con questo sviluppo si trovava certamente l'ansiosa e zelante fissazione sulla lettera della torà, così come la vediamo nel fariseismo. Anche nel giudaismo di lingua greca, in fondo, la libertà nei confronti della legge era maggiore solo in modo relativo; l'interpretazione allegorica non annullava il significato letterale, i comandamenti e i divieti concreti mantennero la loro piena validità, senza alcuna limitazione, anche presso lo stesso Filone. Inoltre, a partire dalla dominazione asmonea, anche nella diaspora divenne più intenso l'influsso della madrepatria palestinese e della sua pietà. La stessa speranza escatologica fu prevalentemente interpretata presso il popolo secondo una prospettiva nazionale, nel senso di un regno mondiale giudaico (*Atti* 1,6). Dietro tutto questo stava senz'altro un atteggiamento di difesa, in buona parte legittimo, determinato prima dal trauma della riforma ellenistica, poi dall'intervento di Pompeo, che mise fine bruscamente all'inattesa politica espansionistica degli Asmonei, infine dalla susseguente dominazione romana. L'identificazione pressoché completa di religione e appartenenza nazionale non solo impedì ogni forma di assimilazione, ma al tempo stesso conferì alla minoranza giudaica, e

proprio nella diaspora, anche un peso politico di cui gli stessi dominatori romani, a cominciare da Cesare, dovettero tener conto. In presenza di questo impulso elementare teso alla difesa della propria identità nazionale, la consapevolezza di una vocazione missionaria universale non riuscì a svilupparsi in modo veramente libero. Il gran numero di «semi-proseliti», che in età neotestamentaria si trovarono tra giudaismo e paganesimo, senza poter compiere il passo definitivo per essere accolti di pieno diritto nella comunità giudaica (Ios., *Ap.* 2,210), sebbene per profonda convinzione aderissero alla fede giudaica e al suo rigoroso monoteismo etico, mette a nudo l'insanabile conflitto che lacerò la religione giudaica nell'evo antico. L'incapacità di sciogliersi dal suo esclusivo radicamento alla propria comunità nazionale portò a continui compromessi, che alla lunga non poterono durare. Qui si innestò, sospinta dal suo spirito profetico, la reazione della chiesa primitiva, che andava germogliando dal tronco del giudaismo. Il primo passo in questa direzione fu la missione cristiana proprio tra gli aborriti samaritani, presumibilmente intrapresa da membri del gruppo giudeo-cristiano di lingua greca cacciato da Gerusalemme (*Atti* 8,4 ss.). Poco più tardi seguì la missione tra i non giudei ad Antiochia (*Atti* 11,19 ss.). Qui, ora, nel vero senso dell'espressione, fu spalancata la porta verso le «genti» – certo in modo del tutto diverso rispetto al tentativo di riforma attuato dopo il 175 a.C.

In questo senso, con l'annuncio escatologico profetico di Gesù, che annunciava l'imminenza del regno di Dio, e col *kerygma* della comunità primitiva che a questo annuncio si ricollegava – e la cui portata rivoluzionaria era stata riconosciuta soprattutto dal gruppo degli «ellenisti» a Gerusalemme, ben consapevoli dell'intrinseca contraddittorietà del proselitismo giudaico – si sgretolò l'atteggiamento difensivo del giudaismo di fronte al mondo circostante, quale si era sviluppato nello scontro con la civiltà ellenistica, trovando la sua espressione più vigorosa nella assolutizzazione della torà. L'«ontologia della torà» fu sostituita dalla cristologia, intesa come espressione della libera e incondizionata rivelazione salvifica di Dio nella storia, al di là di ogni frontiera nazionale o storica. Così il cristianesimo primitivo, considerato specialmente proprio nella comunità giudeocristiana di lingua greca, particolarmente attiva prima a Gerusalemme, poi ad Antiochia, si presenta come movimento

escatologico rivoluzionario all'interno del giudaismo stesso; in esso la missione «storico-salvifica» del popolo di Dio, fondata sulla «pienezza del tempo» e sull'attesa dell'imminente *eschaton*, si realizzò attraverso la rinuncia alla propria specificità nazionale, a vantaggio dei popoli tutti della terra (cf. *Gal.* 3,28; 4,4). Il fatto che esso fu allora inteso da parte giudaica alla stregua di una nuova setta che predicava l'abbandono della legge e l'assimilazione al mondo esterno è forse l'ultima e più dolorosa conseguenza dell'azione di quei giudei rinnegati che tra il 175 e il 164 a.C. cercarono di abolire la legge e «di stringere alleanza con i popoli che ci stanno attorno». Lo zelo per la legge, che allora si destò, rese anche per l'innanzi impossibile ogni tentativo di una riforma interna e animata da spirito profetico della religione giudaica, non appena si toccasse il *nervus rerum*, ovvero la legge.

Tavola I

Luoghi e regioni palestinesi e fenici secondo i papiri di Zenone
(cf. J. Herz: PJB 24 [1928] 98 ss.)

	PCZ	PSI	PColZen	altri
Gaza [5]	(59001 di Gaza) 59009/93 59537	322/616		
Gazaiōn limēn [4] (Strabo 759)	59006/59813	863 g (602)	2	
Skēnai [2]			2, 6	PLond 1930, 34
Askalon [2]	59012 (?) 59010			
Iopē [3]	59011/93	406		
Pēgai [1]		406		
Stratonos Pyrgos [1]	59004			
Ptolemais [12]	59004/8 59689 (?) ll. 11.25	366/403 406/495 612/616		PLond inv. 2358b, 2 PLond 1931
Tyros [3]	59016/59093 59558 (59666 Hendylos figlio di Dion, tirio)			
Sidon [7]	59010/59093/59251 59672/59281		2	PMichZen 3 (PRyl 554 Abdemoun sidonio)
Tripolis [1]		495		
Eraclea in Fenicia [1]	59088 v. L.H.Vincent RB 29 (1920) 178			
Ebene Masyas [1]	59093			
Idumea [1]	59015			
Marisa [3]	59006/15 59537			
Adoreos [1] (Adora)	59006			
Gerusalemme [2]	59004/5			
Ericho [1]	59004			

	PCZ	PSI	PColZen	altri
Galilea [1]			2	
Bait(i)anata [4]	59004/11	594 (554)		PLond 1948
Kydisos [1]	59004			
(nabatei)		406		
(moabiti)	vol. 4 p. 285 a 59009			
Ammanitide [1]	59003			
Rabbatammana [2]		406 (?): ἐξ Ἀμμωνων 616		
Birta [2] (di Tobia)	59003			
Abella [2] (Abila)	59004			PLond 1930, 171
Surabit [2] (Sorabitt)	59004			PLond 1930, 175 s.
Lakasa	59004			
Noē	59004			
Eitoui	59004			
Hauran	59008	406		
Damasco	59006 Dionysos di D.			
Siria	59672	648 schiavi 324/5 cereali		PMichZen 2 PCorn 1 PColZen 66, 2.11

Tavola 2. *Monete del primo ellenismo in scavi palestinesi* (v. sopra, p. 111 n. 1)

	1 Samaria 1908/10	2 Samaria 1931/33	3 Bet Zur 1931+57	4 Scitopoli 1921/23	5 Sichem	6 Tell ed Duweir	7 Tell en Nasbe	8 'Engedi	9 Ramath Rahel	10 Tell el-Ful	in totale
prima di Alessandro	1	–	} 10	–	1	5	1	–	–	–	} 24
Alessandro Magno	1	–		–	1	4	–	–	–	–	
totale	2	–	10	–	2	9	1	–	–	–	24
Tolemeo I 305-285 (3)	17	4	6	1	12	1	–	–	–	–	41
II 285(3)-246	31	48	35	20	30	6	4	2	1	3	180
III 246-221	3	} 6	5	–	1	–	–	–	–	–	} 22
IV 221-204	1		1	–	3	2	–	–	–	–	
V 204-200 (181)	1	–	2	–	11	–	–	–	–	–	14
VI 181-145	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
monete tolemaiche di attribuzione incerta (per lo più di Tolemeo II)	12	22	10	–	–	7	–	–	–	–	51
totale	65	80	59	21	57	14	4	2	1	–	308
Seleucidi prima del 200	1 (Ant. I, oro)	–	–	–	–	1 Sel. I 1 Ant. I	–	–	–	–	3
Antioco III (221) 200-187	20	18	10	–	7	6	1	1	2	–	65
Seleuco IV 187-175	1	–	2	–	–	–	–	–	–	–	3
Antioco IV 175-164	46	34	110	–	3	3	1	–	–	–	197
Antioco III o IV: di attribuzione incerta	–	–	14	–	–	–	–	–	–	–	14
totale	68	52	136	–	10	11	2	1	2	–	282
altri	1 Arado 208 a.C.	–	–	–	–	1 Side 300 a.C.	–	–	2 Sofene (Armenia Minore)	–	4
totale	1	–	–	–	–	1	–	–	2	–	4

Abbreviazioni e sigle

Ab.	*Pirqe Abot*, trattato talmudico
Anth. Gr.	*Anthologia Graeca*
A.R.N.	*Abot de Rabbi Natan*, trattato talmudico extracanonico
Asc. Is.	*Ascensio Isaiae*
Ass. Mos.	*Assumptio Mosis*
Athen.	Ateneo
A.Z.	*'Abodah zarah*, trattato talmudico
b	Talmud babilonese (segue titolo del trattato)
bar.	baraita
B.B.	*Baba batra*, trattato talmudico
Ber.	*Berakot*, trattato talmudico
B.Q.	*Baba qamma*, trattato talmudico
Cant. r.	*Cantico rabba*
CD	*Documento di Damasco*
Dem.	*Demai*, trattato talmudico
Deut. r.	*Deuteronomio rabba*
ep. Ar.	*Epistula Aristeae*
'Er.	*'Erubin*, trattato talmudico
Es. r.	*Esodo rabba*
Eus., *praep. ev.*	Eusebio, *Praeparatio evangelica*
G	testo greco
Gen. Apoc.	*Apocrifo della Genesi*
Gen. r.	*Genesi rabba*
Giṭṭ.	*Giṭṭin*, trattato talmudico
Ḥag.	*Ḥagigah*, trattato talmudico
Ios., *ant.*	Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*
Ap.	*Contra Apionem*
bell.	*De bello Iudaico*
vit.	*Vita*
j	Talmud di Gerusalemme (segue titolo del trattato)
Jad.	*Jadajim*, trattato talmudico
Jeb.	*Jebamot*, trattato talmudico
Kel.	*Kelim*, trattato talmudico
Ket.	*Ketubbot*, trattato talmudico
Lev. r.	*Levitico rabba*
M	testo ebraico
Maksh.	*Makširin*, trattato talmudico
Meg.	*Megillah*, trattato talmudico
Mek. Es.	*Mekilta* a Esodo, midrash tannaitico

Midd.	*Middot*, trattato talmudico
Midr. Teh.	*Midrash Tehillim*, ed. S. Buber, Wilna 1892
M.Q.	*Mo'ed qaṭan*, trattato talmudico
Ned.	*Nedarim*, trattato talmudico
Nidd.	*Niddah*, trattato talmudico
P	Codice Sacerdotale
Pes.	*Pesaḥim*, trattato talmudico
1QH (M S ecc.)	testi di Qumran; cf. anche Chr. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, voll. I e II intr.
Qidd.	*Qiddušin*, trattato talmudico
Qoh. r.	*Qohelet rabba*
R.Sh.	*Roš ha-šanah*, trattato talmudico
S. (*Num.*/*Deut.*)	*Sifre* a Numeri e Deuteronomio, midrash tannaitico
Sanh.	*Sanhedrin*, trattato talmudico
Shabb.	*Šabbat*, trattato talmudico
Sheb.	*Šebi'it*, trattato talmudico
Shebu.	*Šebu'ot*, trattato talmudico
Sheq.	*Šeqalim*, trattato talmudico
Sib.	*Oracula Sibyllina*
Soṭ.	*Soṭah*, trattato talmudico
Sukk.	*Sukkah*, trattato talmudico
Syr	testo siriaco
t	*Tosefta* (segue titolo del trattato), ed. M.S. Zuckermandel, Pasewalk 1881
Ta'an.	*Ta'anit*, trattato talmudico
test. Rub., *Lev.*, *Sim.* ecc.	*Testamenta XII Patriarcharum*, Charles, R.H., *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908
Tg. Jer. I	*Targum di Gerusalemme* I, *Targum Pseudojonathan*, ed. M. Ginsburger, Berlin 1903
Zeb.	*Zebaḥim*, trattato talmudico

AAB	Abhandlungen der königlich Preussischen (dal 1945/46 Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin (philos.-histor. Klasse)
AAH	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
AAL	Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig
AAM	Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München
AAMz	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Mainz
(A)ASOR	(Annual of the) American Schools of Oriental Research
Abel-Starcky	Abel, F.M. - Starcky, J., *Les livres des Maccabées*, La Sainte Bible de Jérusalem, Paris 1961
ADAJ	Annual of the Department of Antiquities of Jordan
Aeg	Aegyptus, Rivista Italiana di Egittologia e di Papirologia
AfO	Archiv für Orientforschung
AGG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen
AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums
AJA	American Journal of Archaeology
AJPh	American Journal of Philology
AIPHOS	Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures
AJTh	American Journal of Theology
ALUOS	Annual of the Leeds University Oriental Society

AmHistRev	American Historical Revue
ANET²	*Ancient Near Eastern Texts*, ed. J.B. Pritchard, Princeton ²1955
AO	Der Alte Orient, Gemeinverständliche Darstellungen
AOB²	Gressmann, H., *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig ²1927
AOT²	Gressmann, H., *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig ²1926
APF	Archiv für Papyrusforschung
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AThR	Anglican Theological Review
BA	The Biblical Archaeologist
BAL	Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie zu Leipzig
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BFCTh	Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie
BGU	Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin: Griech. Urkunden I-VIII (1895-1933)
BhAO	Beiheft zu Der Alte Orient, Gemeinverständliche Darstellungen
BHHWB	*Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, a c. di Bo Reicke - L. Rost, Göttingen 1962
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
Bibl	Biblica
BIES	Bulletin of the Israel Exploration Society
Bill.	(Strack, H.L.) - Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I-VI, München 1922-61
BJPES	Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BKAT	Biblischer Kommentar, Altes Testament
BMB	Bulletin du Musée de Beyrouth
BRL	Galling, K., *Biblisches Reallexikon*, HAT I, 1, Tübingen 1937
BWA(N)T	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
CAF	*Comicorum Atticorum Fragmenta*, ed. Th. Kock, voll. I-III, Leipzig 1880-1888
CAH	*The Cambridge Ancient History*
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCAG	*Catalogus codicum Astrologorum Graecorum*, edd. F. Cumont - F. Boll - W. Kroll, voll. I-XII, Paris 1898 ss.
CH	*Corpus Hermeticum*, edd. A.D. Nock - A.J. Festugière, voll. I-IV, Paris 1954-1960
Charles, *Apocrypha*	Charles, R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* I-II, rist. 1913, Oxford 1963
ChrEg	Chronique d'Égypte
CIJ	Frey, J.B., *Corpus Inscriptionum Judaicarum* I e II, Roma 1936 e 1952
CIS	*Corpus Inscriptionum Semiticarum*, s. I, 1-3, *Inscriptiones Phoeniciae*, Paris 1887-90; s. II, 1-3, *Inscriptiones Aramaicae*, Paris 1889 s.

ClassPhil	Classical Philology
ClassQ	Classical Quarterly
CPJ	Tcherikover, V.A. - Fuks, A., *Corpus Papyrorum Judaicarum* I-III, Cambridge, Mass. 1957-1964
CRAI	Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
DAW	Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien
DJD(J)	Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan), voll. I-IV, Oxford 1955-65
Dig.	*Corpus iuris civilis*, vol. I, *Digesto*, edd. P. Krüger - Th. Mommsen, Berlin ^{15}1928
Ditt., *Syll.*^{3}	Dittenberger, W., *Sylloge Inscriptionum Graecarum* I-IV, Leipzig ^{3}1915-1924
DP	Watzinger, C., *Denkmäler Palästinas* I-II, Leipzig 1933-35
EJ	*Encyclopaedia Judaica* I-X, Berlin 1928-34
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvTh	Evangelische Theologie
ExpT	The Expository Times
FF	Forschungen und Fortschritte
FGrHist	Jacoby, F., *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, sezioni I-III con commento, Leiden 1923 ss., sez. I A ^{2}1957
FHG	*Fragmenta Historicorum Graecorum*, edd. C. e Th. Müller, Paris 1841-72
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte
GG^{3}	Bengtson, H., *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, HAW III, 4, München ^{3}1964
GGL^{6}	Schmid, W., - Stählin, O. (Christ, W. v.), *Geschichte der Griechischen Literatur*, HAW VII, 2, vol. I, München ^{6}1920
GGM	*Geographi Graeci Minores*, ed. C. Müller, vol. I, Paris 1860
GGMS	Niese, B., *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten* I-III, rist. ediz. 1893-1903, Darmstadt 1963
GGR^{2}	Nilsson, M.P., *Geschichte der Griechischen Religion* I-II, HAW V,2,1.2, München ^{2}1955 e 1961
GI^{3}	Schlatter, A., *Geschichte Israels von Alexander d.Gr. bis Hadrian*, Stuttgart ^{3}1925
GM	Bi(c)kerman(n), E., *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft
HC	Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, transl. by S. Applebaum, Philadelphia-Jerusalem ^{2}1961
HCu	Hadas, M., *Hellenistic Culture, Fusion and Diffusion*, New York 1959
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HP	Abel, F.M., *Histoire de la Palestine* I-II, Paris 1952
HThR	Harvard Theological Revue
HUCA	Hebrew Union College Annual
HW	Rostovtzeff (Rostowzew), M., *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der Hellenistischen Welt*, tr. di G. e E. Bayer, voll. I-III, Darmstadt 1955 s.
HZ	Historische Zeitschrift
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature

JbPhil	Jahrbücher für classische Philologie
JCSt	Journal of Cuneiform Studies
JE	The Jewish Encyclopedia
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
IEJ	Israel Exploration Journal
JewSocSt	Jewish Social Studies
IG	*Inscriptiones Graecae*, Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
IGLS	Jalabert, L., - Mouterde, R., *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie* I-V, Paris 1929 ss.
JHS	Journal of Hellenic Studies
JJSt	Journal of Jewish Studies
JJurPap	Journal of Juristic Papyrology
Inst.	Bi(c)kerman(n), E., *Institutions des Séleucides*, Bibliothèque historique 26, Paris 1938
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society
JQR	Jewish Quarterly Review
JR	Journal of Religion
JSSt	Journal of Semitic Studies
JThS	Journal of Theological Studies
Juster	Juster, J., *Les Juifs dans l'empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale* I-II, Paris 1914
KAI	Donner, H., - Röllig, W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften* I-III, Wiesbaden 1962-64
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KP	*Der Kleine Pauly*
LCL	Loeb Classical Library, Cambridge Mass.
LUÅ	Lunds Universitets Årsskrift
LvO	Deissmann, A., *Licht vom Osten*, Tübingen ^{4}1923
MBPAR	Münchener Beiträge zur Papyrusforsch. und antiken Rechtsgeschichte
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
Miz.	Tcherikover (Tscherikower), V., *Palestine under the Ptolemies*: Mizraim 4-5 (1937) 7-90
MUB = MUSJ	Mélanges de (la Faculté Orientale de) l'Université Saint-Joseph, Beyrouth
MusHelv	Museum Helveticum
MVÄG	Mitteilungen der Vorderasiatisch(-Ägyptisch)en Gesellschaft
NBGAW	Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt
NClio	La Nouvelle Clio
NGG	Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
NJbWJ	Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung
NovTest	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
OA	Oriens Antiquus
OGIS	Dittenberger, W., *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* I-II, Leipzig 1903-1905
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OTS	Oudtestamentische Studiën
P (CZ; Corn; Oxy; SI ecc.)	raccolte di papiri: v. sotto, pp. 657 ss.

PAAJR	Proceedings of the American Academy for Jewish Research
PEFA	Palestine Exploration Fund Annual
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PG	Migne, *Patrologia*, Series Graeca
PGM	*Papyri Graecae Magicae*, ed. K. Preisendanz, voll. I-II, Berlin 1928
PhGr	Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen* II-III, Leipzig $^{3-6}$1879-1923
Phil	Philologus
PJB	Palästinajahrbuch
PL	Migne, *Patrologia*, Series Latina
PW	*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung v. G. Wissowa - W. Kroll u. a., Stuttgart 1893 ss.
PW 2ª s.	2ª serie, iniziante dalla lettera R
PW Suppl.	PW, volumi di supplemento
QDAP	Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine
QFAGG	Quellen und Forschungen zur Alten Geschichte und Geographie
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, a c. di Th. Klauser, Stuttgart 1950
RAO	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RB (n.s.)	Revue Biblique (Nouvelle Série)
RBPH	Revue Belge de Philologie et d'Histoire
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed. A. Hauck, Leipzig ^{3}1896-1913
REG	Revue des Études Grecques
REJ	Revue des Études Juives
Reinach	Reinach, Th., *Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaïsme*, rist. ediz. 1895, Hildesheim 1963
RÉS	Répertoire d'épigraphie sémitique, publié par la commission du CIS
RevArch	Revue Archéologique
RevPhil	Revue Philologique
RGG^{3}	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, a c. di K. Galling et al., Tübingen ^{3}1957-1962
RGVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
RheinMus	Rheinisches Museum für Philologie
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RivBibl	Rivista Biblica
RQ	Revue de Qumrân
RSR	Recherches de Science Religieuse
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen (Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
SAW	Sitzungsberichte der Osterr. Akademie der Wissenschaften in Wien
SB	*Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, edd. F. Preisigke - F. Bilabel - E. Kiessling, voll. I-V, 3, 1915 ss.
Schürer	Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III, Leipzig $^{3-4}$1901-1909
ScrHieros	Scripta Hierosolymitana
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum
StTh	Studia Theologica cura ordinum theologorum Scandinavicorum edita

SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SVF	*Stoicorum veterum fragmenta*, ed. J. v. Arnim, voll. I-IV, rist. Stuttgart 1964
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
TAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken
ThWB	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, a c. di G. Kittel - G. Friedrich, Stuttgart 1933 ss.
ThZ	Theologische Zeitschrift
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
UAC	Meyer, E., *Ursprung und Anfänge des Christentums* II, Stuttgart $^{4-5}$1925
UUÅ	Uppsala Universitets Årsskrift
UU	Leipoldt, J., - Grundmann, W., a c. di, *Umwelt des Urchristentums*, I. *Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*, Berlin 1965
UPZ	Wilcken, U., *Urkunden der Ptolemäerzeit* I, Berlin-Leipzig 1922 ss.
VT	Vetus Testamentum
WM	*Wörterbuch der Mythologie*, a c. di H.W. Haussig, I sez., *Die Mythologie der alten Kulturvölker*, I. *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart 1965
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
YClSt	Yale Classical Studies
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Bibliografia

I. FONTI

1. *Fonti veterotestamentarie e giudaiche*

a) *Pseudepigrafi e la letteratura giudaico-ellenistica*

Adam, A., *Antike Berichte über die Essener*, Kleine Texte 182, Berlin 1961.

Aristea, Lettera di: Pelletier, A., *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Sources Chrétiennes 89, Paris 1962.

Asatir: Gaster, M., *The Samaritan Book of Moses*, London 1927.

Assumptio Mosis: *Die Himmelfahrt des Mose*, ed. C. Clemen, Kleine Texte 10, Berlin 1904.

Baruc, Apocalisse di (*Bar. syr.*): *Liber Apokalypseos Baruch filii Neriae*, ed. M. Kmosko, Patrologia Syriaca, vol. 1,2, Paris 1907.

Charles, R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* I e II, rist. 1913, Oxford 1963.

Daniele: *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, ed. J. Ziegler, *Septuaginta*, Soc. Litt. Gott. vol. XVI,2, Göttingen 1954.

Enoc etiopico (*1 Hen.*): Charles, R.H., *The Book of Enoch*, Oxford ²1912.

–: Bonner, C., *The Last Chapters of Enoch in Greek*, Studies and Documents 8, London 1937.

Esra, Apocalisse di: ed. B. Violet, vol. I e II, GCS 18/32, Leipzig 1910-1924.

Filone di Alessandria: *Opera quae supersunt*, edd. L. Cohn - P. Wendland, voll. I-VII, Berlin 1896-1930.

–: Philo Supplement, *Questions and Answers on Genesis/Exodus*, tr. ingl. di R. Marcus, voll. I e II, LCL, 1953.

Ps. Filone: *Liber Antiquitatum Biblicarum*, ed. G. Kisch, Notre-Dame, Ind. 1949.

Ps. Focilide: ed. J. Bernays, *Ueber das Phokylideische Gedicht*, Berlin 1853.

Giuseppe: Iosephus Flavius, *Opera*, ed. B. Niese voll. I-V, rist., Berlin 1955.

–: edd. H.St.J. Thackeray - R. Marcus e L.H. Feldman, voll. I-IX, LCL, 1926-1965.

–: ed. Th. Reinach, voll. I-IV, *Antiquités*, tr. fr. di J. Weill e J. Chamonard, Paris 1900 ss.

–: *De bello Iudaico*, a cura e tr. di O. Michel e O. Bauernfeind, voll. I e II,1, Darmstadt 1959 e 1963.

Kautzsch, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II. *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900.
Maccabei: *Maccabaeorum liber* 1, ed. W. Kappler, *Septuaginta*, Soc. Litt. Gott. vol. IX,1, Göttingen 1936.
–: *Maccabaeroum libri 2-3*, edd. W. Kappler - R. Hanhart, *Septuaginta*, Soc. Litt. Gott. vol. IX,2, Göttingen 1965.
–: Bruyne, D. de, *Les anciennes traductions latines des Machabées*, Anecdota Maredsolana 4, 1932.
Riessler, P., *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928.
Sapienza: *Sapientia Salomonis*, ed. J. Ziegler, *Septuaginta*, Soc. Litt. Gott., vol. XII,1, Göttingen 1962.
Schermann, T., *Propheten- und Apostellegenden*, TU 31,3, Leipzig 1907.
Sibillini, Oracoli: Kurfess, A., *Sibyllinische Weissagungen*, testo e tr., Berlin 1951.
–: *Die Oracula Sibyllina*, ed. J. Geffcken, GCS 8, Leipzig 1902.
Siracide: *Sapientia Jesu Filii Sirach*, ed. J. Ziegler, *Septuaginta*, Soc. Litt. Gott., vol. XII,2, Göttingen 1965.
–: Segal, M.S., *Sefer Ben-Sira* (ebr.), Jerusalem ²1958.
–: Smend, R., *Die Weisheit des Jesus Sirach*, ebr. e ted., Berlin 1906.
–: Lévi, I(sraël), *Un nouveau fragment de Ben Sira*: REJ 92 (1932) 136-145.
–: Schirrmann, J., *A New Leaf from the Hebrew Ecclesiasticus*: Tarbiz 27 (1958/59) 440-443.
–: Yadin, Y., *The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalem 1965.
–: traduzione siriaca: *Libri Veteris Testamenti apocryphi Syriace*, ed. P.A. de Lagarde, 1861.
Testamenti dei dodici Patriarchi: Charles, R.H., *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908.

b) *Testi di Qumran*

Allegro, J.M., *Messianic References in Qumran Literature*: JBL 75 (1956) 174-187.
–, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrāšîm*: JBL 77 (1958) 350-354.
–, *A recently discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran's fourth Cave*: JBL 78 (1959) 144-147.
–, *An unpublished Fragment of Essene Halakhah*: JSSt 6 (1961) 71-73.
–, *Some unpublished Fragments of Pseudepigraphical Literature from Qumran's fourth Cave*: ALUOS 4 (1962/63) 3-5.
–, *The Wiles of the Wicked Woman, a Sapiental Work from Qumran's fourth Cave*: PEQ 96 (1964) 53-55.
–, *An Astrological cryptic Document from Qumran*: JSSt 9 (1964) 291-294.
(*The*) *Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I. *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, ed. M. Burrows, New Haven 1950.
–, II. *The Manual of Discipline*, New Haven 1952.

(*The*) *Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, ed. E.L. Sukenik, Jerusalem 1955 (1QM e 1QH).
DJD I, *Qumran Cave I*, edd. D. Barthélemy - J.T. Milik et al., Oxford 1955.
DJD II, *Les Grottes de Murabba'ât*, edd. P. Benoit - J.T. Milik e R. de Vaux, Oxford 1961.
DJDJ III, *Les «petites Grottes» de Qumrân*, edd. M. Baillet - J.T. Milik e R. de Vaux, Oxford 1962.
DJDJ IV, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11*, ed. J.A. Sanders, Oxford 1965.
(*A*) *Genesis Apocryphon*, edd. N. Avigad e Y. Yadin, Jerusalem 1956.
Lohse, E., *Die Texte aus Qumran*, ebr. e ted., Darmstadt 1964.
Milik, J.T., *Le Testament de Lévi en Araméen*: RB 62 (1955) 398-406.
–, *«Prière de Nabonide» et autres écrits d'un cycle de Daniel*: RB 63 (1956) 407-415.
–, *Hénoch au pays des aromates*: RB 65 (1958) 70-77.
Sanders, J.A., *Ps. 151 in 11 QPss*: ZAW 75 (1963) 75-85.
–, *The Non-canonical Psalms in 11 QPs[a]*: ZAW 76 (1964) 57-75.
Starcky, J., *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumran*, in Mémorial du Cinquantenaire de l'École des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris, 1964, pp. 51-66.
Stegemann, H., *Der Pešer Psalm 37 aus Höhle 4 von Qumran*: RQ 14 (1963) 235-270.
Strugnell, J., *The Angelic Liturgy at Qumran*, Congress-Volume Oxford 1959, SVT 7 (1960) 318-346.
Testuz, M., *Deux fragments des manuscrits de la Mer Morte*: Semitica 5 (1955) 37-38.
Woude, A.S. van der, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*: OTS 14 (1965) 354-373.

c) *Testi rabbinici*

Abot de Rabbi Nathan, ed. S. Schechter, Wien 1887.
Lichtenstein, H., *Die Fastenrolle*: HUCA 8/9 (1931/32) 257-351.
Mekilta de Rabbi Jischmael, ed. J.Z. Lauterbach, voll. I-III, Philadelphia 1949.
Midrasch Rabbah über die 5 Bücher der Tora und die 5 Megillot I e II, edd. R.J. Grassman e M.S. Weisberg, rist. New York 1952.
Midrash Rabbah, tr. ingl., edd. H. Freedman e M. Simon, voll. I-X, London 1951.
Midrasch Tehillim, ed. S. Buber, Wilna 1892.
(*Die*) *Mischna*, testo, traduzione e ampio commento, a c. di G. Beer - O. Holtzmann - S. Krauss et al., Giessen-Berlin 1912 ss.

Sifre a Numeri e Deuteronomio, *Sifre d'be Rabh*, ed. M. Friedmann, rist. ediz. 1866, New York 1948.
Talmud babli, voll. I-XII, Wilna 1895-1908.
Talmud, *Der babylonische*, tr. di L. Goldschmidt, voll. I-XII, Berlin 1929-1936.
Talmud jeruschalmi, rist. della Krotoschiner Ausgabe, New York 1949.
Tg. Jeruschalmi I, *Targum Pseudojonathan*, ed. M. Ginsburger, Berlin 1903.
Tosefta, ed. M.S. Zuckermandel, Pasewalk 1881.
Tosefta Ki-Fshutah, ed. S. Lieberman, vol. IV, New York 1962.

2. *Fonti cristiane*

Novum Testamentum Graece, edd. E. e E. Nestle e K. Aland, Stuttgart [25]1963.
Clemente Alessandrino: vol. I. *Protrepticus* e *Paedagogus*, ed. O. Stählin, GCS 12, Leipzig [1]1936.
–, vol. II. *Stromata I-VI*, edd. O. Stählin - L. Früchtel, GCS 52 (15), Berlin [3]1960.
–, vol. III. *Stromata VII-VIII ecc.*, ed. O. Stählin, GCS 17, Leipzig 1909.
Pseudoclementine: vol. I. *Homilien*, edd. B. Rehm - I. Irmscher, GCS 42, Berlin 1953.
–, vol. II. *Recognitionen in Rufins Übersetzung*, edd. B. Rehm - F. Paschke, GCS 51, Berlin 1965.
Epifanio: voll. I-III. *Panarion Haer.*, ed. K. Holl, GCS 25, 31, 37, Leipzig 1915-1933.
Eusebio: *Kirchengeschichte*, ed. E. Schwartz, Kleine Ausgabe, rist. 2ª ediz., Berlin [5]1952.
–, vol. VIII,1.2. *Praeparatio evangelica*, ed. K. Mras, GCS 43, 1.2, Berlin 1954/56.
–, vol. VI. *Demonstratio evangelica*, ed. I.A. Heikel, GCS 23, Leipzig 1913.
–, vol. VII. *Die Chronik des Hieronymus*, ed. R. Helm, GCS 47 (24, 34), Berlin 1956.
Fozio: *Bibliotheca*, ed. I. Bekker, voll. I e II, Berlin 1824 s.
Gerolamo: *Liber de viris illustribus*, Migne, PL 23, 631-766.
–, *Commentarius in Ecclesiasten*, Migne, PL 23, 1061-1174.
–, *Commentarii in Danielem*, Migne, PL 25, 491-584.
Giustino Martire: *Die ältesten Apologeten*, a c. di E.J. Goodspeed, Göttingen 1914.
(Ps.) Giustino: *Coh. ad Gent. in Justini opera*, ed. J.C.Th. v. Otto, Corpus Apologetarum Christianorum III, Jena 1879.
Hennecke, E. - Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen*, II. *Apostolisches und Verwandtes*, Tübingen [3]1964.
Ippolito: *Refutatio omnium haeresium* (*Philosophumena*), ed. P. Wendland, GCS 26, Leipzig 1916.
Ireneo: *Adversus haereses*, ed. W.W. Harvey, voll. I e II, Cambridge 1857.

James, M.J., *Anecdota Apocrypha*, Texts and Studies II,2, London 1892.
Lattanzio: vol. I. *Divinae institutiones*, ed. S. Brandt, CSEL 19, Wien 1890.
Origene: voll. II-III. *Contro Celso*, ed. P. Koetschau, GCS, Leipzig 1899.
–, *Hexaplorum quae supersunt*, ed. F. Field, Oxford 1875.
Sincello: *Chronographia*, ed. W. Dindorf, *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn 1829.
Sulpicio Severo: *Chronica*, ed. C. Halm, CSEL I, Wien 1866.
Tertulliano: *Opera*, Corpus Christianorum, voll. I e II, Turnhout 1954.

3. *Autori profani greco-romani e raccolte*

Achille Tazio: *Erotici scriptores graeci*, ed. R. Hercher, vol. I, Leipzig 1858.
Alceo: *Lieder*, gr.-ted., a cura e tr. di M. Treu, München 1952.
Anthologia Graeca, gr.-ted., ed. H. Beckby, voll. I-IV, München 1957/58.
–, *The Greek Anthology, Hellenistic Epigrams*, edd. A.S.F. Gow e D.L. Page, voll. I e II, Cambridge 1965.
Appiano: *Historia Romana*, ed. H. Withe, LCL, voll. I-IV, 1912 s.
Apuleio: *Metamorphosen*, lat. e ted., a cura e tr. di R. Helm, Darmstadt 1956.
Arato: ed. G.R. Mair, LCL 159, ^{3}1960.
Arnim, J. v., *Stoicorum veterum fragmenta* I-IV, Stuttgart ^{2}1964.
Aristofane: ed. B.B. Rogers, LCL, voll. I-III, 1924 ss.
Aristotele: ex recens. I. Bekkeri, ed. Acad. regia Borussica, voll. I-V, Berlin 1831-1870.
(Ps.) Aristotele: *Über die Welt*, a cura e tr. di P. Gohlke, Paderborn ^{2}1952.
Arpocrazione: *Lexicon in decem oratores Atticos*, ed. W. Dindorf, voll. I e II, Oxford 1953.
Arriano: vol. I. *Alexandri anabasis*, ed. A.G. Roos, Leipzig 1907.
Artemidoro: *Oneirocriticon*, ed. R.A. Pack, Leipzig 1963.
Ateneo: ed. C.B. Gulick, LCL, voll. I-VII, 1927-1941.
Catalogus codicum Astrologorum Graecorum, edd. F. Cumont - F. Boll - W. Kroll, voll. I-XII, Paris 1898 ss.
Censorino: *De die natali*, ed. F. Hultsch, Leipzig 1867.
Cercida, ed. A.D. Knox, LCL 225, ^{4}1961.
Cicerone: *Scripta quae manserunt omnia*, edd. Marx-Strobel et al., Leipzig 1914 ss.
Corpus Hermeticum, edd. A.D. Nock - A.J. Festugière, voll. I-IV, Paris 1954-1960.
Corpus iuris civilis I (*Digesten*), edd. P. Krüger e Th. Mommsen, Berlin ^{15}1928.
Curzio Rufo: *Historiae Alexandri Magni*, ed. E. Hedicke, Leipzig 1919.
Demostene: *Orationes*, edd. W. Dindorf - F. Blass, vol. III, Leipzig 1907.
Diels, H., - Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* I-III, Zürich-Berlin ^{11}1964.
Diodoro Siculo: ed. C.H. Oldfather et al., LCL, voll. I-XI, 1936-1957.

Diogene Laerzio: ed. R.D. Hicks, LCL, voll. I e II, ^{5}1959.
Dione Crisostomo: *Orationes*, ed. G. de Budé, Leipzig 1906.
Dionigi di Alicarnasso: ed. A. Kiessling, voll. I-IV, Leipzig 1860-1870.
Elio Aristide: *Orationes*, ed. B. Keil, vol. II, Berlin 1897.
Eliodoro: *Aethiopica*, ed. I. Bekker, Leipzig 1855.
Eratostene: *Catasterismorum reliquiae*, ed. C. Robert, Berlin 1913.
–, *Carminum reliquiae*, ed. E. Hiller, Leipzig 1872.
Erodoto: gr.-ted., ed. G. Feix, voll. I e II, München 1963.
Ero(n)da: ed. A.D. Knox, LCL 225, ^{4}1961.
Eschilo: *Tragödien u. Fragmente*, a cura e tr. di O. Werner, München 1959.
Esiodo: ed. H.G. Evelyn-White, LCL, ^{9}1964.
Euripide: ed. G. Murray, voll. I e II, rist. 1902, Oxford 1958.
Firmico Materno: *Matheseos libri VIII*, ed. C. Sittl, Leipzig 1894.
(Aulo) Gellio: *Noctes Atticae*, ed. I.C. Rolfe, LCL, voll. I-III, 1954 ss.
Giuliano Apostata: *Epistulae, leges*, edd. I. Bidez - F. Cumont, Paris 1922.
Granio Liciniano: *Quae supersunt*, ed. M. Flemisch, Leipzig 1914.
Gundel, W., *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, AAM ph. hist. Kl. N.F. 12 (1936).
Iseo: *Orationes*, edd. C. Scheibe - T. Thalheim, Leipzig 1903.
Isocrate: *Orationes*, edd. E. Benseler - F. Blass, voll. I e II, Leipzig 1913 e 1927.
Jacoby, F., *Die Fragmente der Griechischen Historiker* I-III con commento, Leiden 1923 ss., vol. I A ^{2}1957.
Kern, O., *Orphicorum Fragmenta*, Berlin ^{2}1963.
Kock, Th., *Comicorum Atticorum Fragmenta* I-III, Leipzig 1880-88.
Licofrone: *Alexandra*, ed. A.W. Mair, LCL 129, ^{3}1955.
Lido, G.L.: *Liber de mensibus*, ed. R. Wünsch, Leipzig 1898.
Livio: edd. W. Weissenborn - M. Müller, voll. I-IV, rist., Leipzig 1959.
(Ps.) Longino: *De sublimitate*, edd. O. Jahn - J. Vahlen, Leipzig 1910.
Luciano di Samosata: edd. A.M. Harmon et al., LCL, voll. I-VII, 1913 ss.
Lucrezio: *De rerum natura*, a cura e tr. di K. Büchner, Zürich 1956.
Malala, Giovanni: *Chronographia*, ed. W. Dindorf, *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn 1831.
Manilio: *Astronomica*, ed. I. v. Wageningen, Leipzig 1915.
Marziale: *Epigrams*, ed. W.A. Ker, voll. I e II, LCL, ^{6}1961.
Menandro: ed. F.G. Allinson, LCL, ^{4}1964.
–, *Dyskolos*, gr.-ted., a cura e tr. di M. Treu, München 1960.
Müller, C. e Th., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris 1841-1872.
Müller, C., *Geographi Graeci minores* I, Paris 1860.
Nauck, A., *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Hildesheim ^{3}1964.
Omero: *Ilias*, a cura e tr. di H. Rupé - V. Stegemann, München ^{2}1961.
–, *Odyssee*, a cura e tr. di A. Weiher, München ^{2}1961.
Pausania: *Descriptio Graeciae*, ed. F. Spiro, voll. I-III, Leipzig 1903.
Peek, W., *Griechische Grabgedichte*, Darmstadt 1960.
–, *Der Isishymnus von Andros*, Berlin 1930.

Platone: *Opera*, ed. I. Burnet, voll. I-V, rist. 1900 ss., Oxford 1962 s.
Plauto: *Comoediae*, edd. G. Goetz - F. Schoell, Leipzig 1913 ss.
Plinio il Vecchio: edd. H. Rackham et al., LCL, voll. I-X, 1938-1962.
Plutarco: *De Iside et Osiride* e *De Alexandri magni fortuna aut virtute*, LCL, *Plutarch's moralia* IV e V, ed. F.C. Babbit, ³1962.
Polibio: ed. W.R. Paton, LCL, voll. I-VI, 1922-1927.
Powell, J.U., *Collectanea Alexandrina, Reliquiae minores poetarum Graecorum aetatis Ptolemaicae 323-146 a.C.*, Oxford 1925.
Procopio: *De aedificiis*, ed. H.B. Dewing, LCL, vol. VII, 1940.
Reinach, Th., *Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaïsme*, rist. 1895, Hildesheim 1963.
Riess, E., *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica*, Phil. Suppl. 6 (1891-93).
Senofonte: *Anabasis, Der Zug der Zehntausend*, gr.-ted., a c. di W. Müri, München 1954.
–, *Memorabilien, Erinnerungen an Sokrates*, gr.-ted., a c. di P. Jaerisch, München 1962.
Servio: *In Vergilii Carmina Commentarii*, edd. G. Thilo - H. Hagen, voll. I e II, Leipzig 1881-1884.
Sofocle: ed. A.C. Pearson, rist. 1924, Oxford 1961.
Stefano di Bisanzio: *Ethnika*, ed. A. Meineke, rist. 1849, Graz 1958.
Strabone: ed. H.L. Jones, LCL, voll. I-VIII, 1917-1932.
Tacito: *Annalen*, edd. K. Nipperdey - G. Andresen, Berlin 1904.
–, *Historien*, lat.-ted., a cura e tr. di J. Borst - H. Hross, München 1959.
Telete: ed. O. Hense, Leipzig 1889.
Teocrito: ed. M.M. Edmonds, *The Greek Bucolic Poets*, LCL 28,8, rist. 1960.
Teofrasto: *Historia plantarum*, edd. Th. Eresius - F. Wimmer, Vratislavia 1842.
Teognide: edd. E. Diehl - E. Young, Leipzig 1961.
Valerio Massimo: ed. C. Kempf, Leipzig 1888.
Varrone: *De re rustica*, edd. H. Keil - G. Goetz, Leipzig 1912.
–: Agahd, R., *M. Terentii Varronis antiquitates rerum divinarum*, JbPhil Suppl. 24 (1898).
Velleio Patercolo: ed. C. Stegmann, Leipzig ²1933.
Vettio Valente: *Anthologiae*, ed. W. Kroll, Berlin 1918.
Virgilio: *Opera*, ed. F.A. Hirtzel, rist. 1900, Oxford 1963.

4. *Fonti epigrafiche, papirologiche, numismatiche e altre*

Abel, F.M., *Inscriptions de Transjordanie et de Haute Galilée*: RB n.s. 5 (1908) 568-577.
Bonner, C., *Studies in Magical Amulets*, London 1950.
Cantineau, J., *Inscriptions Palmyréniennes*: Revue de Assyriologie 37 (1930) 27-51.

Caquot, A., *Nouvelles Inscriptions Araméennes de Hatra* (V): Syria 40 (1963) 1-16.
Clermont-Ganneau, C., *Une dédicace à Astarté Palestinienne découverte à Délos*: CRAI 1909, 307-317.
Corpus Inscriptionum Semiticarum, s. I,1-3. *Inscriptiones Phoeniciae*, 1887-1890; II,1-3. *Inscriptiones aramaicae*, Paris 1889 s.
Cowley, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923.
Daressy, G., *Un Décret de l'an XXIII de Ptolémée Épiphane*: Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie Égyptiennes et Assyriennes 33 (1911) 1-8.
Dittenberger, W., *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* I e II, Leipzig 1903-1905.
–, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* I-IV, Leipzig ³1915-1924.
Donner, H., - Röllig, W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften* I-III, Wiesbaden 1962-1964.
Edgar, C.C., *A New Group of Zenon Papyri*: BJRL 18 (1934) 111 ss.
Erman, A., *Zwei Grabsteine griechischer Zeit*, Festschrift E. Sachau z. 70. Geburtstag, a c. di G. Weil, Berlin 1915.
Frey, J.B., *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* I e II, Roma 1936 e 1952.
Gauthier, H. - Sottas, H., *Un décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, Kairo 1925.
Guéraud, O., - Jouguet, P., *Un livre d'écolier du III^e siècle avant J.-C.*, Kairo 1938.
Guéraud, O., v. anche P. ΕΝΤΕΥΞΕΙΣ.
Head, B.V., *Historia numorum*, London ²1911.
Hill, G.F., *Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia, A Cat. of the Greek Coins in the Brit. Museum*, London 1910.
–, *Catalogue of the Greek Coins of Palestine, A Cat. of the Greek Coins in the Brit. Museum*, London 1914.
Jalabert, L., - Mouterde, R., *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie* I-V, Paris 1929 ss.
Jerphainon, G., - Jalabert, L., *Taurus et Cappadoce III, Inscriptions*: MUSJ 5 (1911/12) 304-328.
Inscriptiones Graecae, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1873 ss.
Kadman, L., *The Coins of Akko Ptolemais*, Corpus Nummorum Palaestinensium I,4, Jerusalem 1961.
Landau, Y.H., *A Greek Inscription from Acre*: IEJ 11 (1961) 118-126.
–, *A Greek Inscription found near Hefzibah*: IEJ 16 (1966) 54-70.
Le Bas, Ph., - Waddington, H., *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, II. *Inscriptions*, Paris 1847-73.
Liebesny, H., *Ein Erlass des Königs Ptolemaios II. Philadelphos über die Deklaration von Vieh und Sklaven in Syrien und Phönikien (PER Inv. Nr. 24552 gr)*: Aeg 16 (1936) 257-288.
–, *Ergänzungen zur Publikation...*, cit., 289-291.

Lifshitz, B., *Sur le culte dynastique des Séleucides*: RB 70 (1963) 75-81.
–, *Der Kult des Zeus Akraios u. des Zeus Bakchos in Beisan (Skythopolis)*: ZDPV 77 (1961) 186-190.
–, *Beiträge zur palästinischen Epigraphik*: ZDPV 78 (1962) 64-88.
–, *Notes d'épigraphie Palestinienne*: RB 73 (1966) 248-255.
Littmann, E., in: Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria 1904-1905, div. IV, A. *Nabatean Inscriptions*, Leiden 1914.
Lommel, H., *Die Yašt's des Avesta*, Göttingen 1927.
Maas, P., *The Philinna Papyrus*: JHS 61 (1941) 33-38.
Manteuffel, G., *De opusculis Graecis Aegyptiae papyris, ostratis, lapidibusque collectis*, Warschau 1930.
Meshorer, J., *An Attic Archaic Coin from Jerusalem*: 'Atiqot 3 (1961) 185.
–, *A New Type of YHD Coin*: IEJ 16 (1966) 217-219.
Milik, J.T., *Lettre araméenne d'el-Hibeh*: Aeg 40 (1960) 79-81.
Minns, E.H., *Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan*: JHS 35 (1915) 22-65.
Mitsos, Th.M., Ἐπιγραφαὶ ἐξ Ἀμφιαρείου: Archaiologikē Ephemeris 1952 (edito 1955), 167-204 (194-196).
Mørkholm, O., *Studies in the Coinage of Antiochus IV of Syria*, Hist. filos. Meddelelser udgivet af det kong. Danske Videnskabernes Selskab 40,3, Kopenhagen 1963 (*Coinage*).
Mouterde, R., *Bibliographie*: MUSJ 17 (1933) 180-182.
–, *Rezension*: MUSJ 31 (1954) 333-334.
Neugebauer, O., *Astronomical Cuneiform Texts* I-III, London 1955.
Newell, E.T., *The First Seleucid Coinage of Tyre*, Numismatic Notes and Monographs 10, 1921.
–, *The Seleucid Coinage of Tyre*, Numismatic Notes and Monographs 73, 1936.
Papyri Graecae Magicae, ed. K. Preisendanz, voll. I e II, Berlin 1928.
PCZ, *Zenon Papyri*, ed. C.C. Edgar, voll. I-IV = *Catalogue General des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire*, voll. 79. 82. 85. 89, Kairo 1925-1940.
–, *Zenon Papyri*, vol. V, edd. O. Guéraud - P. Jouguet, Publications de la Société Fouad, I de Papyrologie, *Textes et Documents*, Kairo 1940.
PColZen, *Zenon Papyri, Business Papers of the Third Century dealing with Palestine and Egypt*, edd. W.L. Westermann - E.S. Hasenoehrl et al., voll. I e II, New York 1934 e 1940.
PCorn, *Greek Papyri in the Library of the Cornell University*, ed. W.L. Westermann, New York 1926.
P. ΕΝΤΕΥΞΕΙΣ, ed. O. Guéraud, Publications de la Société Royale Égyptienne de Papyrologie, *Textes et Documents* I, Kairo 1931.
PHal, *Dikaiomata, Auszüge aus alexandrinischen Gesetzen*, Verordnungen in einem Papyrus des philol. Sem. der Univ. Halle, a c. di Graeca Halensis, Berlin 1913.

PHaun, *Papyri Graecae Haunienses*, ed. T. Larsen, fasc. 1, Kopenhagen 1942.
PMichZen, *Zenon Papyri in the University of Michigan Collection*, ed. C.C. Edgar, Ann Arbor 1931.
POxy, *Oxyrhynchus Papyri*, edd. B. Grenfell - A.S. Hunt et al., London 1898 ss.
P. Revenue Law, ed. B.P. Grenfell - J.P. Mahaffy, Oxford 1896.
–, ed. J. Bingen, in SB suppl. 1 (1952).
PRylands, edd. C.H. Roberts - E.G. Turner, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library* IV, Manchester 1952.
PSI, Pubblicazioni della Società Italiana, *Papiri Greci et Latini*, edd. G. Vitelli et al., voll. IV-VI, 1917-1920.
PTebt, *The Tebtunis Papyri*, edd. A.S. Hunt - J.G. Smyly et al., voll. I-III,2, London 1902-1937.
Reifenberg, A., *Ancient Jewish Coins*, Jerusalem ²1947.
Robert, L., *Inscriptions Grecques de Phénicie et d'Arabie, Mél. Syriens offerts à M. René Dussaud* II, 729-738, Paris 1939.
–, *Voyages épigraphiques en Asie Mineure*: RevPhil 17 (1943) 170-201.
–, *Épitaphe de Nicopolis*: Hellenica 11/12 (1960) 283-296.
–, *Inscription Hellénistique d'Iran*: Hellenica 11/12 (1960) 85-91.
–, *Bulletin Épigraphique*: REG 75 (1962) 207.
–, *Nouvelles Inscriptions de Sardes*, 1er Fascicule, Paris 1964.
Roussel, P., *Épitaphe de Gaza commémorant deux officiers de la garnison ptolémaïque*: Aeg 13 (1933) 145-151.
–, *Décret des Péliganes de Laodicée sur Mer*: Syria 22 (1942/43) 21-32.
Sachs, A.J., - Wiseman, D.J., *A Babylonian King-List of the Hellenistic Period*: Iraq 16 (1954) 202-212.
Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten, edd. F. Preisigke - F. Bilabel - E. Kiessling, voll. I-V,3, 1915 ss.
Savignac, R., *Une visite à l'île de Rouad*: RB 25 (1916) 565-592.
–, *Découverte d'une statue à Ascalon*: RB n.s. 2 (1905) 426-429.
–, *Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias*: RB n.s. 9 (1912) 533-540.
Schwarz, W., *Die Inschriften des Wüstentempels von Redesiye*: JbPhil 42 (1896) 145-170.
Sellers, O.R., *Coins of the 1960 Excavations at Shechem*: BA 25 (1962) 87-96.
Spiegelberg, W., *Die sogenannte Demotische Chronik*, Demotische Studien, fasc. 7, Leipzig 1914.
–, *Die demotischen Urkunden des Zenonarchivs*, Demotische Studien, fasc. 8, Leipzig 1929.
Tcherikover, V.A., - Fuks, A., *Corpus Papyrorum Judaicarum* I-III, Cambridge, Mass. 1957-1964.
Uebel, F., Ταραχὴ τῶν Αἰγυπτίων: APF 17 (1960) 147-162.
Volten, A., *Das demotische Weisheitsbuch, Studien u. Bearbeitung*, Analecta Aegyptiaca 2, Kopenhagen 1940.

Volten, A., *Demotische Traumdeutung, P. Carlsberg XIII und XIV Verso*, Analecta Aegyptiaca 3, Kopenhagen 1942.
West, E.W., *Pahlavi Texts*, parte I e IV = *The Sacred Books of the East*, 5 e 37, Oxford 1880 e 1892.
Wilcken, U., *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien* I e II, Leipzig-Berlin 1899.
–, *Urkunden der Ptolemäerzeit* I, Berlin-Leipzig, 1922 ss.
Zimmermann, F., *Griechische Roman-Papyri und verwandte Texte, Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters*, fasc. 2, Heidelberg 1936.

II. LESSICI, RACCOLTE ECC.

Ancient Near Eastern Texts, ed. J.B. Pritchard, Princeton ²1955.
Bauer, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin ⁶1963.
Biblisch-Historisches Handwörterbuch, a c. di Bo Reicke - L. Rost, Göttingen 1962.
Encyclopaedia Judaica I-X, Berlin 1928-34.
Gressmann, H., *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig ²1926.
–, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig ²1927.
Hatch, E., - Redpath, H., *A Concordance to the Septuagint* I e II, rist. 1897, Graz 1954.
Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950 (*Dictionary*).
(*The*) *Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, voll. I-XII, New York - London 1901-1907.
(*Der*) *Kleine Pauly, Lexikon der Antike*, a c. di K. Ziegler - W. Sontheimer, Stuttgart 1964 ss.
Köhler, L., - Baumgartner, W., *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1953.
Kuhn, K.G., *Konkordanz zu den Qumran-Texten*, Göttingen 1960.
–, *Nachträge zur «Konkordanz zu den Qumrantexten»*: RQ 4 (1963/64) 163-234.
Levy, J., *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* I-IV, rist. ²1924, Darmstadt 1963.
Pape, W., *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig 1863 ss.
Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung di G. Wissowa - W. Kroll et al., Stuttgart 1893 ss.; 2ª s. 1914 ss.
Preisigke, F., *Fachwörterbuch des öffentlichen Verwaltungsdienstes Ägyptens*, Göttingen 1915.
–, *Namenbuch*, Heidelberg 1922.
Preisigke, F., - Kiessling, E., *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* I-IV, Heidelberg-Marburg 1924 ss.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. A. Hauck, Leipzig ^{3}1896-1913.
Reallexikon für Antike u. Christentum, a c. di Th. Klauser, Stuttgart 1950 ss.
(*Die*) *Religion in Geschichte und Gegenwart*, a c. di K. Galling et al., Tübingen ^{3}1957-1962.
Roscher, W.H., *Ausführliches Lexikon der griechischen u. römischen Mythologie*, Leipzig (- Berlin) 1884-1937.
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, a c. di G. Kittel e G. Friedrich, Stuttgart 1933 ss.
Wörterbuch der Mythologie, a c. di H.W. Haussig, 1 sez., *Die Mythologie der alten Kulturvölker*, 1. *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart, 1965.

III. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Aalen, S., *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Skrifter utg. av det norske Videnskapsakademi, 2,1, Oslo 1951.
Abel, F.M., *La liste géographique du papyrus 71 de Zénon*: RB 32 (1923) 409-415.
–, *Marisa dans le Papyrus 76 de Zénon et la traite des esclaves en Idumée*: RB 33 (1924) 566-574.
–, *Tombeaux récemment découverts à Marisa*: RB 34 (1925) 267-275.
–, *Topographie des Campagnes Machabéennes*: RB 35 (1926) 510-531.
–, rec. PCZ I e PSI IV: RB 36 (1927) 145-147.
–, rec. PCZ II, *op. cit.*, 475-476.
–, *Alexandre le Grand en Syrie et en Palestine*: RB 43 (1934) 528-545; RB 44 (1935) 42-61.
–, *La Syrie et la Palestine au temps de Ptolémée I^{er} Soter*: RB 44 (1935) 559-581.
–, *L'expédition des Grecs à Pétra en 312 avant J.-C.*: RB 46 (1937) 373-391.
–, *Géographie de la Palestine* II, Paris 1938.
–, rec. E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*: RB 47 (1938) 441-446.
–, *Les confins de la Palestine et de l'Égypte sous les Ptolémées*: RB 48 (1939) 207-236. 531-548; RB 49 (1940) 55-75. 226-239.
–, *Les Livres des Maccabées*, Paris ^{2}1949.
–, *Histoire de la Palestine* I-II, Paris 1952.
Abel, F.M., - Starcky, J., *Les livres des Maccabées*, *La Sainte Bible de Jérusalem*, Paris 1961.
Ackroyd, P.R., *Criteria for the Maccabean Dating of O.T. Literature*: VT 3 (1953) 113-132.
Aharoni, Y., *Excavations at Ramat Raḥel 1954*: IEJ 6 (1956) 137-157. *Excavations at Ramat Raḥel, Seasons 1959 and 1960*, Roma 1962 (G. Garbini, *The Dating of Post-Exilic Stamps*, 61-68).
–, *Excavations at Ramat Raḥel*: BA 24 (1961) 98-118.

Aharoni, Y., *Excavations at Ramat Raḥel, Seasons 1961 and 1962*, Roma 1964.
–, *Hebrew Ostraca from Tell Arad*: IEJ 16 (1966) 1-7.
Albright, W.F., *The Goddess of Life*: AJSL 36 (1919/20) 258-294.
–, *Von der Steinzeit zum Christentum*, tr. di I. Lande, München 1949.
–, *The Judical Reform of Jehoshaphat*, Alexander Marx Jubilee Volume English Section, New York 1950, 61-82.
–, *Some Canaanite-Phoenician sources of Hebrew Wisdom*, in *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, pres. to H.H. Rowley: SVT 3 (1955) 1-15.
–, *The Seal Impression from Jericho and the Treasurers of the Second Temple*: BASOR 148 (1957) 28-30.
–, *The Archaeology of Palestine*, Penguin-Books, Harmondsworth ⁴1960.
Alfrink, B.J., *L'idée de Résurrection d'après Dan. XII, 1. 2*: Bibl 40 (1959) 355-371.
Allegro, J.M., *The Dead Sea Scrolls*, Penguin-Books, Harmondsworth ²1964.
Alpers, I., *Hercules in Bivio*, diss., Göttingen 1912.
Alt, A., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I e II, München ³1963 e 1964.
–, *Zu Antiochos' III Erlass für Jerusalem*: ZAW 57 (1939) 283-285.
–, *Pegai*: ZDPV 45 (1922) 220-223.
–, *Beth Anath*: PJB 22 (1926) 55-59; APF 7 (1924) 293.
Altheim, F., *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, voll. I e II, Halle/Saale 1947-48.
–, *Die Weltgeltung der griechischen Sprache*: Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt I (1964) 315-332.
Altheim, F., - Stiehl, R., *Die aramäische Sprache unter den Achämeniden* I, Frankfurt 1963.
–, *Die Araber in der Alten Welt* I e II, Berlin 1964-65.
Alvarez De Miranda, A., *Jób y Prometeo*: Anthologia Annua 2 (1954) 207-237.
Amy, R., *Temples à escaliers*: Syria 27 (1950) 82-136.
Andréades, A., *De l'origine des Monopoles Ptolémaïques*, Mélanges Maspero II, *Orient Grec, Romain et Byzantin* (Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie 1,67), Kairo 1934-1937, 289-295.
Applebaum, S., rec. V. Tcherikover - A. Fuks, CPJ I: Tarbiz 28 (1958/59) 418-427, summary XIII-XIV.
–, *The Jewish Community of Hellenistic and Roman Teucheira in Cyrenaica*: ScrHieros 7 (1961) 27-52.
Arbesmann, P.R., *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, RGVV 21, 1929.
Astour, M.C., *Hellenosemitica. An ethnic and cultural Study in West Semitic impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1965.
Atkinson, K.M.T., *The Historical Setting of the «War of the Sons of Light and the Sons of Darkness»*: BJRL 40 (1957/58) 272-297.

Avigad, N., *A new Class of Yehud Stamps*: IEJ 7 (1957) 146-153.
–, *New Light on the MSH Seal Impressions*: IEJ 8 (1958) 113-119.
–, *Excavations at Makmish 1958. Preliminary Report*: IEJ 10 (1960) 90-96.
–, *YEHUD or HA'IR*: BASOR 158 (1960) 23-27.
–, *A Depository of inscribed Ossuaries in the Kidron Valley*: IEJ 12 (1962) 1-12.
Avi-Yonah, M., *Map of Roman Palestine*: QDAP 5 (1936) 139-193.
–, *Mount Carmel and the God of Baalbek*: IEJ 2 (1952) 118-124.
–, *Ten Years of Archaeology in Israel*, Jerusalem 1958.
–, *Syrian Gods at Ptolemais-Accho*: IEJ 9 (1959) 1-12.
–, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Studia Judaica 2, Berlin 1962.
–, *Scythopolis*: IEJ 12 (1962) 123-136.
Bacher, W., *Die Agada der Tannaiten*, 1. *Von Hillel bis Akiba*, Strassburg ²1903.
Baeck, L., *Aus drei Jahrtausenden*, Tübingen 1958.
–, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt 1961.
Baer, J., *Israel among the Nations*, Jerusalem 1955 (ebr.).
–, *On the Problem of Eschatological Doctrine during the Period of the second Temple*: Zion 23/24 (1958/59) 3-34. 141-165 (ebr.).
–, *The Historical Foundation of the Halakha* (ebr.): Zion 27 (1962) 117-155.
Bagatti, B., - Milik, J.T., *Gli Scavi del «*Dominus Flevit*»*, 1. *La necropoli del periodo romano*, Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum nr. 13, Jerusalem 1958.
Baillet, M., - Milik, J.T. et al., *Le Travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân*: RB 63 (1956) 49-67.
Baly, D., *The Geography of the Bible, A Study in Historical Geography*, London 1957.
Bammel, E., 'Αρχιερεὺς προφητεύων: ThLZ 79 (1954) 351-356.
Bardtke, H., *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlin ²1953.
–, *Die Sekte von Qumran*, Berlin 1958.
–, *Die Rechtsstellung der Qumran-Gemeinde*: ThLZ 86 (1961) 93-104.
–, *Das Buch Esther*, KAT XVII,5, Gütersloh 1963.
–, *Qumran und seine Funde*: ThR 29 (1963) 261-292; 30 (1964) 281-315.
Baron, S.W., *A Social and Religious History of the Jews* I e II, Philadelphia ²1952.
Barthélemy, D., *Les Devanciers d'Aquila*, SVT 10, 1963.
Bauckmann, E.G., *Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach*: ZAW 72 (1960) 33-63.
Baumgartner, W., *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach*: ZAW 34 (1914) 161-198.
–, *Die israelitische Weisheitsliteratur*: ThR N.F. 5 (1933) 258-288.
–, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung*: ThR N.F. 11 (1939) 59-83. 125-144. 201-228.

Baumgartner, W., *Zu den vier Reichen von Daniel 2*: ThZ 1 (1945) 17-22.
–, *Zum Alten Testament und seiner Umwelt. Ausgewählte Aufsätze*, Leiden 1959.
Becker, J., *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*, SUNT 3, Göttingen 1964.
Beek, M.A., *Relations entre Jérusalem et la Diaspora égyptienne au 2^e siècle avant J.-C.*: OTS 2 (1943) 119-143.
Beek, G.W. v., *Frankincense and Myrrhe*: BA 23 (1960) 70-95.
Bell, H.J., *Popular Religion in Graeco-Roman Egypt*, 1. *The Pagan Period*: JEA 34 (1948) 82-97.
–, *Graeco-Egyptian religion*: MusHelv 10 (1953) 222-237.
–, *Cults and creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool 1955.
Beloch, J., *Die auswärtigen Besitzungen der Ptolemäer*: APF 2 (1902) 229-256.
Bengtson, H., *Die Strategie in der hellenistischen Zeit*, vol. I 1937, II 1944, III 1952 = MBPAR 26. 32. 36.
–, *Die ptolemäische Staatsverwaltung im Rahmen der hellenistischen Administration*: MusHelv 10 (1953) 161-177.
–, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, HAW III,4, München ³1964.
Bentwich, N., *Hellenism*, Philadelphia 1919.
Bentzen, A., *Daniel*, HAT I,19, Tübingen ²1952.
Bergmaier, R., - Papst, H., *Ein Lied von der Erschaffung der Sprache*: RQ 5 (1964/65) 435-439.
Bergmann, J., *Die stoische Philosophie und die jüdische Frömmigkeit, Judaica*, Festschrift zu H. Cohens 70. Geburtstag, Berlin 1912, 145-166.
Bernays, J., *Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit*, Berlin 1866.
Bertholet, A., *Der Schutzengel Persiens*, in *Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*, London 1933, 34-40.
Bertram, G., *Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des AT*: ZAW 54 (1936) 153-167.
Betz, O., *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, WUNT 6, Tübingen 1960.
–, *Der Paraklet*, AGSU 2, Leiden 1963.
–, *Was am Anfang geschah, Das jüdische Erbe in den neugefundenen Koptisch-gnostischen Schriften*, in *Abraham unser Vater*, Festschrift f. O. Michel, AGSU 5, Leiden 1963, 24-43.
Bevan, E.R., *The House of Seleucus* I-II, London 1902 (rist. 1966).
–, *Jerusalem under the High-Priests*, London 1904 (rist. 1952).
–, *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty, History of Egypt* IV, London 1927.
Bi(c)kerma(n), E., *Die Datierung des Pseudo-Aristeas*: ZNW 29 (1930) 280-298.
–, *Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v.Chr. (II Macc. 1,1-9)*: ZNW 32 (1933) 233-254.

Bi(c)kerma(n), E., *La Charte séleucide de Jérusalem*: REJ 100 (1935) 4-35.
–, *Un Document relatif à la persécution d'Antiochus IV Épiphane*: RHR 115 (1937) 188-221.
–, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937.
–, *Anonymous Gods*: Journal of the Warburg Inst. 1 (1937/38) 187-196.
–, *Institutions des Séleucides*, Bibliothèque historique 26, Paris 1938.
–, *La Cité Grecque dans les Monarchies hellénistiques*: RevPhil 65 (1939) 335-349.
–, *Sur une inscription grecque de Sidon*, Mélanges Syriens offerts à M.R. Dussaud, vol. 1, 91-99, Bibliothèque Archéologique et Historique 30, Paris 1939.
–, *Héliodore au Temple de Jérusalem*: AIPHOS 7 (1939-1944) 5-40.
–, *The Colophon of the Greek Book of Esther*: JBL 63 (1944) 339-362.
–, *Une proclamation Séleucide relative au Temple de Jérusalem*: Syria 25 (1946-48) 67-85.
–, *Some Notes on the Transmission of the LXX*, Alexander Marx Jubilee Vol. (English section), New York 1950, 149-178.
–, *The Maxim of Antigonus of Socho*: HThR 54 (1951) 153-165.
–, *Notes on the Greek Book of Esther*: PAAJR 20 (1951) 101-133.
–, *La chaîne de la Tradition Pharisienne*: RB 59 (1952) 44-54.
–, *Sur la chronologie de la Sixième Guerre de la Syrie*: ChrEg 27 (1952) 396-403.
–, *The Altars of the Gentiles*: RIDA 5 (1958) 137-164.
–, *The Septuagint as a Translation*: PAAJR 28 (1959) 1-39.
–, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, Foundations of Post-biblical Judaism, New York 1962.
–, *Sur la théologie de l'art figuratif*: Syria 44 (1967) 131-161.
Bidez, J., *La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens*: Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres 5[e] Ser. 18 (1932) 244-294.
Bidez, J., - Cumont, F., *Les Mages Hellénisés* I e II, Paris 1938.
Bieber, M., *The Sculpture of the Hellenistic Age*, New York [2]1961.
Bieler, L., ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ I e II, Wien 1935 s.
Bietenhard, H., *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, Tübingen 1951.
–, *Die Dekapolis von Pompeius bis Trajan*: ZDPV 79 (1963) 24-58.
Bigot, L., *Ecclésiastique*, *Dictionnaire de Théologie Catholique* IV,2, 2028-2054.
(Strack, H.L.) - Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I-VI, München 1922-61.
Bliffert, H.J., *Weltanschauung und Gottesglaube im Buch Kohelet*, diss., Rostock 1938.
Bliss, F.J., - Macalister, R.A.S., *Excavations in Palestine*, London 1902.
Bömer, F., *Untersuchungen über die Rel. der Sklaven*, AAMz 1960, nr. 1.
Bolkestein, H., *Wohltätigkeit und Armenpflege im Altertum*, Leipzig 1939.

Boll, F., *Sphaera*, Leipzig 1903.
–, *Das Einganssstück des Ps.-Klementinen*: ZNW 17 (1916) 139-148.
–, *Sternglaube und Sterndeutung*, a c. di W. Gundel, Leipzig [4]1931.
Boman, Th., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1952 ([5]1968).
Bonsirven, J., rec. E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer* 1937: RSR 28 (1938) 612-614.
Boström, G., *Proverbiastudien*: LUÅ N.F. Avd. 1, vol. 30 nr. 3, Lund 1935.
Bothmer, D. v., *Greek pottery from Tell en-Naṣbeh*: BASOR 83 (1941) 25-30.
Bouché-Leclercq, A., *L'Astrologie Grecque*, Paris 1899.
–, *Histoire des Lagides* I-III, Paris 1903.
–, *Histoire des Séleucides* I e II, Paris 1913 s.
Bousset, W., *Die Himmelsreise der Seele*: ARW 4 (1901) 136-169 e 229-273; rist. Libelli 71, Darmstadt 1960.
–, *Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle*: ZNW 3 (1902) 23-49.
–, *Die jüdische Apokalyptik*, Berlin 1903.
–, *Zur Dämonologie der späten Antike*: ARW 18 (1915) 134-172.
Bousset, W., - Gressmann, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, HNT, Tübingen [3]1926, rist. 1966.
Brady, T.A., *The Reception of the Egyptian cults by the Greeks (330-30 B.C.)*, The University of Missouri Studies 10, 1935.
Braun, H., *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* I e II, BHTh 24, Tübingen 1957.
Braun, M., *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung*, Frankfurter Studien zur Religion u. Kultur der Antike VI, 1934.
–, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938.
Brekelmans, C.H.W., *The Saints of the Most High and their Kingdom*: OTS 14 (1965) 305-329.
Brett, M.J.B., *The Qasr el-'Abd, A proposed Reconstruction*: BASOR 171 (1963) 39-45.
Bright, J., *A History of Israel*, Philadelphia 1959.
Brown, B.R., *Ptolemaic Paintings and Mosaics and the Alexandrian Style*, Monographs on Archaeology and Fine Arts VI, Cambridge Mass. 1957.
Brunner, H., *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957.
Buber, M., *Kampf um Israel*, Berlin 1933.
Budde, K., *Neuestes zum Hohenliede*: Christliche Welt 45 (1931) 957-960.
Büchler, A., *Die Tobiaden und Oniaden im 2. Makkabäerbuch und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Literatur*, Wien 1899.
Bühler, W., *Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen*, Göttingen 1964.
Bull, R.J. et al., *The fifth campaign at Balâṭah*: BASOR 180 (1965) 7-41.
Bull, R.J., - Wright, G.E., *Newly Discovered Temples on Mt. Garizim in Jordan*: HThR 58 (1965) 234-237.

Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes*, KEKNT, Göttingen [11]1950 ([18]1964).
–, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen [2]1964.
Burchard, Chr., *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth*, WUNT 8, Tübingen 1965.
–, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* I e II, BZAW 76 (1957) e 89 (1965).
Burkert, W., *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Erlanger Beitr. z. Sprach- und Kunstwissenschaft 10, 1962.
Burkitt, F.C., *Jewish and Christian Apocalypses*, London 1914 (Schweich Lectures 1913).
Burrows, M., rec. E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*: JR 18 (1938) 219-221.
–, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, tr. di F. Cornelius, München 1957.
–, *The Dead Sea Scrolls*, New York 1955.
Butler, H.C., in Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904/05; Division II, *Ancient Architecture in Syria*, Sect. A, *Southern Syria*; Part I, 1-25, Leiden 1919.
Cadbury, H.J., *The Grandson of Ben Sira*: HThR 48 (1955) 219-225.
Caldwell, Th., *Dositheos Samaritanus*: Kairos 4 (1962) 105-117.
Cambridge Ancient History, ed. J.B. Bury (et al.), voll. VI-IX, Cambridge 1927 ss.
Campbell, E.F., *Archaeological News from Jordan*: BA 28 (1965) 17-32.
Capelle, W., *Spuren der Astrologie bei den Griechen*: Hermes 60 (1925) 373-395.
Caquot, A., *Sur les quatre Bêtes de Daniel VII*: Semitica 5 (1955) 5-13.
Carmignac, J., *Les éléments historiques des «Hymnes» de Qumrân*: RQ 2 (1959/60) 205-222.
–, *Les Rapports entre l'Ecclésiastique et Qumrân*: RQ 3 (1961/62) 209-218.
–, *Les Horoscopes de Qumrân*: RQ 5 (1964/66) 199-217.
–, *Poème allégorique sur la Secte rivale*: RQ 5 (1964/66) 361-374.
Cazelles, H., *Sur les origines du calendrier des Jubilés*: Bibl 43 (1962) 202-12.
Cerfaux, L., *Influence des mystères sur le Judaïsme alexandrin avant Philo*: Le Muséon 37 (1924) 28-88.
Cerfaux, L., - Tondriau, J., *Le culte des souverains dans la Civilisation Gréco-romaine*, Tournai 1957.
Charles, R.H., *A critical and exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford 1929.
–, *Eschatology*, rist. New York 1963.
Chéhab, M.H., *Les Terres Cuites de Kharayeb*: BMB 10 (1951/52).
Ciasca, A., *Un deposito di statuette da Tell Gat*: OA 2 (1963) 45-63.
Clairmont, C., *Greek pottery from the Near East*: Berytus 11 (1954/55) 85-139; 12 (1956/58) 1-34.
Clermont-Ganneau, C., *Séance du 19 Oct. 1900*, CRAI 1900, 536-541.

Clermont-Ganneau, C., *Les Phéniciens en Gréce*: RAO 3 (1900) 142-147.
–, *L'Héracleion de Rabbat-Ammon Philadelphie et la déesse Asteria*: RAO 7 (1906) 147-155.
Clermont-Ganneau, C., - Macalister, M., *Mitteilung des M. Clermont-Ganneau*: CRAI 1901, 108-110.
Colpe, C., *Die religionsgeschichtliche Schule*, FRLANT 78, Göttingen 1961.
Conzelmann, H., *Die Mutter der Weisheit*, in *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe an R. Bultmann, Tübingen 1964, 225-234.
–, *Paulus und die Weisheit*: NTS 12 (1966) 231-244.
Cook, A.B., *Zeus, A Study in Ancient Religion* I-III, Cambridge 1914-1940.
Cook, S.A., *The Religion of Ancient Palestine in the light of Archaeology* (Schweich Lectures 1925), London 1930.
Cooke, G., *The Sons of (the) God(s)*: ZAW 76 (1964) 22-47.
Corré, A.D., *A Reference to Epispasm in Koheleth*: VT 4 (1954) 416-418.
Cothenet, E., rec. J. Becker, *Das Heil Gottes*, 1964: RQ 5 (1964/66) 272.
Crönert, W., *Der Epikureer Philonides*: SAB 1900, 942-998.
Crönert, W., - Wünsch, R., *Das Lied von Marisa*: RheinMus 64 (1909) 433 ss.
Cross, F.M., jr., *The Oldest Manuscripts from Qumran*: JBL 74 (1955) 147-172.
–, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, London - Garden City, N.Y. 1958.
–, *The Discovery of the Samaria Papyri*: BA 26 (1963) 110-121.
–, *Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times*: HThR 59 (1966) 201-211.
Crowfoot, J.W. - Fitzgerald, G.M., *Excavations in the Tyropoeon Valley*, Jerusalem 1927, PEFA 5 (1927), London 1929.
Crowfoot, J.W., - Crowfoot, G.M., - Kenyon, K.M., *Samaria Sebaste, Reports of the Works of the Joint Expedition in 1931-1933* I-III, London 1942-1957.
Cumont, F., *Jupiter summus exsuperantissimus*: ARW 9 (1906) 323-336.
–, *Les Mystéres de Sabazius et le Judaïsme*: CRAI 1906, 63-67.
–, *La plus ancienne géographie astrologique*: Klio 9 (1909) 263-273.
–, *Les Anges du Paganisme*: RHR 72 (1915) 159-182.
–, *Les Enfers selon l'Axiochos*: CRAI 1920, 272-285.
–, *Deux autels de Phénice*: Syria 8 (1927) 163-168.
–, *Esséniens et Pythagoriciens*: CRAI 1930, 99-112.
–, *La fin du monde selon des mages occidentaux*: RHR 104 (1931) 29-96.
–, *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles 1937.
–, *Lux Perpetua*, Paris 1949.
–, *Die orientalischen Religionen im Römischen Heidentum*, a c. di A. Burckhardt-Brandenberg, ediz. ted. sulla 4ª ediz. fr., rist. Darmstadt ⁴1959.
Cuq, E., *La condition juridique de la Coelé-Syrie au temps de Ptolémée V Épiphane*: Syria 8 (1927) 143-162.

Cureton, W., *Spicilegium Syriacum*, London 1855.
Dahl, N.A., *Das Volk Gottes*, Darmstadt ²1963.
Dahood, M., *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*: Bibl 33 (1952) 30-52.
–, *Qoheleth and Recent Discoveries*: Bibl 39 (1958) 302-318.
–, *To pawn one's cloak*: Bibl 42 (1961) 359-366.
Dalbert, P., *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Theologische Forschung 4, Hamburg 1954.
Dalman, G., *Die Tobia-Inschrift von 'arāḳ el-emīr und Daniel 11,14*: PJB 16 (1920) 33-35.
–, *Arbeit und Sitte in Palästina*, II. *Der Ackerbau*, BFCTh 2ª s. 27, Gütersloh 1932.
–, *Die Worte Jesu*, rist. 1930, Darmstadt 1965.
Daube, D., *Rabbinic Methods of interpretation and Hellenistic Rhetoric*: HUCA 22 (1949) 239-264.
Daumas, F., *Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens*, Mémorial A. Gélin, edd. A. Barucq et al., Le Puy 1961, 203-211.
Davies, W.D., *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*: JBL Monogr. Ser. 7, 1952.
Deissler, A., *Ps. 119*, Münchner Theologische Studien 11, 1955.
Deissmann, A., *Tubias*: Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 2 (1921) 275-276.
–, *Licht vom Osten*, Tübingen ⁴1923 (LvO).
Delcor, M., *Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach. IX 1-8*: VT 1 (1951) 110-124.
–, *Vom Sichem der hellenistischen Epoche zum Sychar des Neuen Testamentes*: ZDPV 78 (1962) 34-48.
Delling, G., *Josephus und die heidnischen Religionen*: Klio 43-45 (1965) 263-269.
Delorme, J., *Gymnasium, Étude sur les Monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 196, Paris 1960.
Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ²1933.
–, *Botschaft und Geschichte* II, Tübingen 1956.
Diels, H., *Der antike Pessimismus*, Schule und Leben 1, 1921.
Dieterich, A., *Abraxas*, Leipzig 1891.
–, *Nekyia*, Leipzig 1893.
–, *Eine Mithrasliturgie*, rist. 3ª ediz. accr. a c. di O. Weinreich 1923, Darmstadt 1966.
Díez Macho, A., *The recently discovered Palestinian Targum: its Antiquity and Relationship with the other Targums*: SVT 7 (1959) 222-245.
Dirlmeier, F., *Homerisches Epos und Orient*: RheinMus 98 (1955) 18-37.
Dobson, J.F., *Boethus of Sidon*: ClassQ 8 (1914) 88-90.

Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Sather Classical Lectures 25, Berkeley - Los Angeles 1951.
Dölger, F.J., *Die Gottesweihe durch Brandmarkung*: Antike und Christentum 2 (1930) 100-106.
Dombrowski, B.W., hjḥd *in 1QS and* τὸ κοινόν, *An Instance of Early Greek and Jewish Synthesis*: HThR 59 (1966) 293-307.
Donner, H., *Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov. Sal. 8*: ZÄS 82 (1958) 8-18.
Dornseiff, F., *Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland*: Phil 89 (1934) 397-415 = *Antike und Alter Orient*, ²1959, 72-95.
–, *Das Buch Prediger*: ZDMG 89 (1935) 243-249.
–, *Ägyptische Liebeslieder, Hoheslied, Sappho, Theokrit*: ZDMG 90 (1936) = *Antike und Alter Orient*, ²1959, 189-202. 589-601.
–, *Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur*, Berlin 1939.
–, *Antike und Alter Orient*, Kleine Schriften 1, Leipzig ²1959.
Dothan, M., *Excavations at Tell Mor 1959* (ebr.): BIES 24 (1960) 120-132.
–, *Ashdod, Preliminary Report on the Excavations in Seasons 1962/63*: IEJ 14 (1964) 79-95.
Droysen, G., *Johann Gustav Droysen*, Berlin 1910.
Droysen, J.G., *Geschichte des Hellenismus* 1, Hamburg 1836.
–, *Geschichte des Hellenismus*, ed. E. Bayer, voll. I-III, Tübingen 1952-53.
–, *Historik*, ed. R. Hübner, München e Berlin 1937.
Duchesne-Guillemin, J., *Ormazd et Ahriman*, Paris 1953.
–, *Le Zervanisme et les Manuscrits de la Mer Morte*: Indo-Iranian Journal 1 (1957) 96-99.
–, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958.
–, *La Religion de l'Iran Ancien*, Mana 1,III, Paris 1962.
Dürr, L., *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient*, MV(Ä)G 36,2, 1932.
–, *Heilige Vaterschaft*, in *Heilige Überlieferung*, Festschrift I. Herwegen, Münster 1938.
Duesberg, H., - Auvray, P., *Le Livre de l'Ecclésiastique*, *La Sainte Bible de Jérusalem*, Paris ²1958.
Dunand, M., - Duru, R., *Oumm el-'Amed. Une ville de l'époque hellénistique aux Échelles de Tyr*, Études et Documents d'Archéologie IV, voll. I e II, Paris 1962.
Dunbabin, T.J., *The Greeks and their Eastern Neighbours*, London 1957.
Dupont-Sommer, A., *De l'Immortalité astrale dans la «Sagesse de Salomon» (3, 7)*: REG 62 (1949) 80-87.
–, *Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, L'orient Ancien Illustré 5, Paris 1953.
–, *Le problème des influences étrangères sur la secte juive de Qoumrân*: RHPR 35 (1955) 75-94.
–, *Exorcismes et Guérisons dans les écrits de Qoumrân*: SVT 7 (1960) 246-261.

Dupont-Sommer, A., *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, tr. di W. W. Müller, Tübingen 1960.
Ebner, E., *Elementary education in ancient Israel during the Tannaitic Period*, New York 1956.
Eddy, S.K., *The king is dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.*, Lincoln 1961.
Edgar, C.C., *A new letter of Apollonios the Dioiketes*: APF 11 (1935) 218-219.
Ehrlich, E.L., *Der Traum im Talmud*: ZNW 47 (1956) 133-145.
Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments* I-III, Leipzig 1933-1939.
Eisler, R., ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ I e II, Heidelberg 1929/30.
Eissfeldt, O., *Erstlinge und Zehnten im A.T.*, BWAT 22, Leipzig 1917.
–, *Baal Zaphon. Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Rote Meer*, Beiträge z. Religionsgeschichte des Altertums, fasc. 1, Halle 1932.
–, *Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit*, AO 40, 1941.
–, *Der Gott Karmel*: SAB Kl. f. Sprachen nr. 1, 1953.
–, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen ^{3}1964.
–, *Kleine Schriften* I-III, Tübingen 1962-1966.
Éléments Orientaux dans la Religion Grecque ancienne, Colloque de Strasbourg 22-24 Mai 1958, Paris 1960.
Eliade, M., *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, tr. di G. Spaltmann, Düsseldorf 1953.
Elliger, K., *Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v.Chr.*: ZAW 62 (1949/50) 63-115.
–, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* II, ATD 25, Göttingen 1950 (^{2}1964).
–, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzahlung*: ZThK 49 (1952) 121-143.
–, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, BHTh 15, Tübingen 1953.
Eltester, F.-W., *Eikon im Neuen Testament*, BZNW 23, Berlin 1958.
Falkenstein, A., *Topographie von Uruk, I Uruk in der Geschichte der Seleukidenzeit*, Berlin 1941.
Farmer, W.R., *The Economic Basis of the Qumran Community*: ThZ 11 (1955) 295-308; 12 (1956) 56-58.
–, *Judas, Simon and Athronges*: NTS 4 (1958) 147-155.
Fascher, E., *Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Christen*, in *Abraham unser Vater*, Festschrift f. Otto Michel, AGSU 5, Leiden 1963, 78-105.
Feine-Behm, *Einleitung in das Neue Testament*, nuova ediz. a c. di W.G. Kümmel, Heidelberg 1963.
Feldman, L.H., *The Orthodoxy of the Jews in Hellenistic Egypt*: JewSocSt 22 (1960) 215-237.

Festugière, A.J., *Sur le «de vita Pythagorica»*: REG 50 (1937) 470- 494.
–, *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*: RB 48 (1939) 45-77.
–, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I-IV (vol. I[3], vol. II[2]), Paris 1950-1954.
–, *Personal Religion among the Greeks*, Sather Classical Lectures 26, Berkeley - Los Angeles 1954.
Février, J.G., *La Religion des Palmyriennes*, Paris 1931.
–, *La Tactique Hellénistique dans un Texte de 'Ayin Fashka*: Semitica 3 (1950) 53-59.
Fichtner, J., *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, BZAW 62, Giessen 1933.
–, *Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-jüdischen Weisheitsliteratur*: ThLZ 76 (1951) 145-150.
Fiebig, P., *Antike Wundergeschichten*, Kleine Texte 79, 1911.
Finkelstein, L., *Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggadah, Additional Note D: The Tobiads 31-33, Additional Note E: The Family of the High Priest Menelaos 33/34*: HThR 36 (1943).
–, *The Pharisees* I e II, Philadelphia [3]1962.
Fischer Weltgeschichte, v. *Griechen und Perser*, ed. H. Bengtson; VI. *Der Hellenismus und der Aufstieg Roms*, ed. P. Grimal, Frankfurt 1965.
Fitzgerald, G.M., *Beth-Shan Excavations 1921-1923, The Arab and Byzantine Levels*, Publications of the Palestine Section, vol. III, Philadelphia 1931.
Fitzmyer, J.A., *The Name Simon*: HThR 56 (1963) 1-5.
Flusser, D., *Qumrân and Jewish Apotropaic Prayers*: IEJ 16 (1966) 194-205.
Förster, M., *Das lateinisch-altenglische Fragment der Apokryphe von Jannes und Jambres*: Archiv f. d. Studium der neuen Sprachen 108 (1902) 15-28.
Fohrer, G., *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*: ThLZ 85 (1960) 401-420.
–, *Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (1951-1960), XIII Verkündigung und Botschaft der Propheten*: ThR 28 (1962) 335-362.
–, *Das Buch Hiob*, KAT 16, Gütersloh 1963.
–, *Prophetie und Magie*: ZAW 78 (1966) 25-47.
Forbes, R.J., *Studies in Ancient Technology* I e II, Leiden 1955.
Frank, T., *An Economic Survey of the Roman Empire* IV, H. Heichelheim, *Roman Syria*, Baltimore 1940.
Fraenkel, E., *The Stars in the Prologue of the Rudens*: ClassQ 36 (1942) 10-14.
Frankel, Z., *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841.
–, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig 1851.
Fraser, P.M., *Bibliography, Graeco-Roman Egypt, Greek Inscriptions 1959*: JEA 46 (1960) 95-103.
–, *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World*, Opuscula Atheniensia III, Lund 1960, 1-54.

Freudenthal, J., *Hellenistische Studien*, fasc. I-III, Breslau 1875-1879.
–, *Are there Traces of Greek Philosophy in the Septuagint?*: JQR 2 (1889/90) 205-222.
Frey, J.B., *Les communautés Juives à Rome*: RSR 20 (1930) 269-297.
Friedländer, M., *Geschichte der jüdischen Apologetik*, Zürich 1903.
–, *Griechische Philosophie im Alten Testament*, Berlin 1904.
Fries, K., *Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon*, Tübingen 1904.
Frost, S.B., *Old Testament Apocalyptic: its origins and growth*, London 1952.
Fruin, R., *Studien in de joodsche Geschiedenis na 333*: Nieuw Theologische Tijdschrift 24 (1935) 101-110.
Fuchs, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom*, Berlin 1938.
Fuchs, L., *Die Juden Ägyptens in ptolemäischer und römischer Zeit*, Wien 1924.
Fuks, A., *Dositheos Son of Drimylos: A Prosopographical Note*: JJurPap 7/8 (1953/54) 205-209.
Funk, R.W., *The 1957 Campaign at Beth-Zur*: BASOR 150 (1958) 8-20.
Gall, A. v., ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, Heidelberg 1926.
Galling, K., *Der Altar in den Kulturen des alten Orients*, Berlin 1925.
–, *Kohelet-Studien*: ZAW 50 (1932) 276-299.
–, *Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung*: ThR N.F. 6 (1934) 355-373.
–, *Biblisches Reallexikon*, HAT I, 1, Tübingen 1937.
–, *Die syrisch-palästinische Küste nach der Beschreibung bei Pseudo-Skylax*: ZDPV 61 (1938) 66-96 = *Studien zur Gesch. Isr.*, Tübingen 1964, 185-209.
–, rec. E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*: OLZ 42 (1939) 225-228.
–, *Judäa, Galiläa und der Osten im Jahre 164/3 v.Chr.*: PJB 36 (1940) 33-47.
–, *Prediger Salomo*, in *Die Fünf Megilloth*, HAT I, 18, Tübingen 1940.
–, *Königliche und nichtkönigliche Stifter beim Tempel von Jerusalem*: ZDPV 68 (1951) 134-142.
–, *Kronzeugen des Artaxerxes*: ZAW 63 (1951) 66-74.
–, *Die Krisis der Aufklärung in Israel*, Mainzer Universitätsreden 19, 1952.
–, *Der Gott Karmel und die Ächtung fremder Götter*, in *Geschichte und Altes Testament*, Festschrift f. A. Alt, BHTh 16, Tübingen 1953.
–, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia*, ATD 12, Göttingen 1954.
–, *Die Grabinschrift Hiobs*, in *Die Welt des Orients* II,1 (1954) 3-6.
–, *Erwägungen zur antiken Synagoge*: ZDPV 72 (1956) 163-178.
–, *Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh 3,1-15)*: ZThK 58 (1961) 1-15.
–, *Eschmunazar und der Herr der Könige*: ZDPV 79 (1963) 140-151.
–, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964.
Gan, M., *The Book of Esther in the Light of the Story of Joseph in Egypt*: Tarbiz 31 (1961) 144-149.
Gandz, S., *The Hall of Reckonings in Jerusalem*: JQR 31 (1940/41) 383-404.

Gaster, T.H., *La Révolte des Macchabées*: Evidence IV, fasc. 29 (dic. 1952) 27-33.
Gebhardt, C., *Das Lied der Lieder*, Berlin 1931.
Geffcken, J., *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin 1907.
Geiger, A., *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums*, Breslau 1857.
Gemser, B., *The Instructions of 'Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature*: SVT 7 (1960) 102-128.
–, *Sprüche Salomos*, HAT 1, 16, Tübingen ²1963.
Gerleman, G., *The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document*: OTS 8 (1950) 15-27.
–, *Studies in the Septuagint III, Proverbs*: LUÅ 52 (1956) nr. 3.
Gese, H., *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und dem Buche Hiob*, Tübingen 1958.
–, *Die Krisis der Weisheit bei Koheleth*, in *Les Sagesses du Proche Orient Ancien*, Travaux du centre d'histoire des religions de Strasbourg, Paris 1963, 139-151.
Gibbert, J., *Eupolème et l'historiographie du Judaïsme hellénistique*: EThL 39 (1963) 539-554.
Ginsberg, H.L., *Studies in Koheleth*, Texts and Studies of the Jew. Theological Seminary of America, 1950.
–, *The Structure and contents of Koheleth*, in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, presented to Prof. H.H. Rowley: SVT 3 (1955) 138-149.
Ginsburg, M.S., *Sparta and Judaea*: ClassPhil 29 (1934) 117-122.
Ginzberg, L., *The Legends of the Jews* I-VII, Philadelphia 1909-1955.
–, *On Jewish Law and Lore*, Philadelphia 1955.
Giveon, R., *A Ptolemaic Fayence Bowl (b. Mishmar ha-'Emeq)*: IEJ 13 (1963) 20-29.
Glasson, T.F., *Greek Influence in Jewish Eschatology, with Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphes*, London 1961.
Glatzer, N.N., *Geschichte der talmudischen Zeit*, Berlin 1937.
Glockmann, G., *Das Homerbild der altchristlichen Literatur*: Klio 43-45 (1965) 270-281.
Glueck, N., *Explorations in Eastern Palestine III*: AASOR 18/19 (1937-1939).
Götze, A., *Persische Weisheit in griechischem Gewande*: Zeitschrift für Indologie und Iranistik 2 (1923) 60-68 e 167-177.
Goldin, J., *The Three Pillars of Simeon the Righteous*: PAAJR 27 (1958) 43-58.
Goodenough, E.R., *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*: YClSt 1 (1928) 55-104.
–, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* I-XI, New York 1953 ss. (Bollingen Series XXXVII).
–, *The Bosporus Inscriptions to the Most High God*: JQR 47 (1957) 221-244.

Gordis, R., *Koheleth – The Man and his World*, Texts and Studies of the Jew. Theological Seminary of America 19, New York 1951.
Gordon, C.H., *Homer and Bible: The Origin and Character of East Mediterranean Literature*: HUCA 26 (1955) 43-108.
–, *Before the Bible*, London 1962.
Gorion, M.J. bin, *Die Sagen der Juden*, (I.) *Von der Urzeit*, Frankfurt 1913.
Grässer, E., *Der Hebräerbrief 1938-1963*: ThR 30 (1964) 138-236.
Graetz, H., *Geschichte der Juden* III, rev. di M. Braun, Leipzig ⁵1905.
Graham, W.C., - May, H.C., *Culture and Conscience*, Chicago 1936.
Granier, F., *Die makedonische Heeresversammlung, Ein Beitrag antiken Staatsrechts*, MBPAR 13, 1931.
Grelot, P., *Études sur le «Papyrus Pascal» d'Éléphantine*: VT 4 (1954) 349-384.
–, *Notes sur le Testament Araméen de Lévi*: RB 63 (1956) 391-406.
–, *La Légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible*: RSR 46 (1958) 5-26; 181-210.
–, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*: RB 65 (1958) 33-69.
–, *L'Eschatologie des Esséniens et le Livre d'Hénoch*: RQ 1 (1958/59) 113-131.
Gressmann, H., *Die ammonitischen Tobiaden*: SAB 1921, 663-671.
–, *Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluss hellenistischen Geistes*: Vorträge der Bibliothek Warburg, 1923-1924, 1924/25, 170-195.
–, *Die hellenistische Gestirnreligion*, BhAO 5, 1925.
–, *Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums*: ZAW 43 (1925) 1-32.
–, *Der Messias*, FRLANT N.F. 26, 1929.
–, *Foreign Influences in Hebrew Prophecy*: JThS 27 (1926) 241-254.
–, *Jewish Life in Ancient Rome*, in *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York 1927, 170-191.
Griffith, G.I., *The mercenaries of the Hellenistic World*, London 1935.
Grönbech, V., *Der Hellenismus. Lebensstimmung Weltmacht*, tr. di Chr. Boehncke-Sjöberg, Göttingen 1953.
Gulkowitsch, L., *Die Entwicklung des Begriffes Ḥāsīd im Alten Testament*: Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis, B 32,4, 1934.
Guthe, H., *Die griechisch-römischen Mächte des Ostjordanlandes*, Das Land der Bibel II,5, 1918.
Gutman, Y., *The Beginnings of Jewish Hellenistic Literature* (ebr.), Jerusalem I, 1958; II, 1963.
Gutschmid, A. v., *Kleine Schriften*, a c. di F. Rühl, voll. II e IV, Leipzig 1890 e 1893.
Guttmann, A., *The Significance of Miracles*: HUCA 20 (1947) 363-406.
Hadas, M., *Aristeas to Philocrates, Jewish Apocryphal Literature*, New York 1951.

Hadas, M., *The third and fourth books of Maccabees, Jewish Apocryphal Literature*, New York 1953.
–, *Plato in Hellenistic Fusion*: Journal of the History of Ideas 19 (1958) 3-13.
–, *Hellenistic Culture, Fusion and Diffusion*, New York 1959.
Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte*, KEKNT, Göttingen ^{5}1965.
Hahn, F., *Das Verständnis der Mission im NT*, WMANT 13, Neukirchen 1963.
Hallewy, E.E., *Biblical Midrash and Homeric Exegesis*: Tarbiz 31 (1961/62) 157-169; 264-280 (ebr.).
–, *TheWriters of the Aggada and the Greek Grammarians*: Tarbiz 29 (1959/60) 47-55 (ebr.).
Hamilton, N.Q., *Temple Cleansing and Temple Bank*: JBL 83 (1964) 365-372.
Hamilton, R.W., *Excavations at Tell Abu Hawan*: QDAP 4 (1934/35) 1-69.
Hammond, P.C., *The Nabataean Bitumen Industry at the Dead Sea*: BA 22 (1959) 40-48.
Hampel, F., rec. F. Reuter, *Beiträge zur Beurteilung des Königs Antiochos Epiphanes*: Gnomon 15 (1939) 619-623.
Hanhart, R., *Fragen um die Entstehung der LXX*: VT 12 (1962) 139-162.
–, *Zur Zeitrechnung des 1. und 2. Makkabäerbuches*, BZAW 88, 1964.
Hanson, R.P.C., *Allegory and Event*, London 1959.
Harder, R., *Karpokrates von Chalkis und die Memphitische Isispropaganda*, AAB ph.-hist. Kl. 1943, nr. 14.
Harmatta, J., *Irano-Aramaica, zur Geschichte des frühhellenistischen Judentums in Ägypten*: Acta Antiqua 7 (1959) 336-409.
Harper, jr., G.M., *A Study in the Commercial Relations between Egypt and Syria in the Third Century B.C.*: AJPh 49 (1928) 1-35.
Harris, J.R., *Athena, Sophia and the Logos*: BJRL 7 (1922/23) 56-72.
Haussoullier, B., *Inscriptions grecques de Babylone*: Klio 9 (1909) 352-363.
Heaton, E.W., *The Book of Daniel*, Torch Commentary, London 1956.
Heichelheim, F.M., *Die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich*, Klio suppl. 18 (1925), Leipzig 1925.
–, in T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome*, IV. *Roman Syria*, Baltimore 1938, 121-257.
–, *Ezra's Palestine and Periclean Athens*: ZRGG 3 (1951) 251-253.
–, *Recent Discoveries in Ancient Economic History*: Historia 2 (1953/54) 129-135.
Heinemann, I., *Poseidonios über die Entwicklung der jüdischen Religion*: MGWJ 63 (1919) 113-121.
–, *Poseidonios' metaphysische Schriften* I e II, Breslau 1921 e 1928.
–, *Wer veranlasste den Glaubenszwang der Makkabäerzeit?*: MGWJ 82 (1938) 145-172.
–, *Philons griechische und jüdische Bildung*, rist. Darmstadt 1962.
Heinisch, P., *Griechische Philosophie und Altes Testament*, I. *Die palästinischen Bücher*: Biblische Zeitfragen 6/7 (1913).

Heitsch, E., *PSI 844, ein Isishymnus*: MusHelv 17 (1960) 185-188.
Heinze, R., *Xenokrates*, Leipzig 1892.
Heller, B., *Ein Homerisches Gleichnis im Midrasch*: MGWJ 76 (1932) 330-4.
Helm, R., *Lucian und Menipp*, Leipzig-Berlin 1906.
Hempel, J., *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, Handbuch der Literatur-Wissenschaft XXII, Potsdam 1934.
–, *Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung*, NGG 1 ph.-hist. Kl. 1961, nr. 10.
Hengel, M., *Die Zeloten*, AGSU 1, Leiden 1961.
–, *Die Synagogeninschrift von Stobi*: ZNW 57 (1966) 145-183.
–, *Nachfolge und Charisma*, BZNW 34, 1968.
Hengel, R. e M., *Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken*, in *Medicus Viator*, Festschrift f. R. Siebeck, Tübingen 1959, 331-361.
Herrmann, S., *Isis in Byblos*: ZÄS 82 (1958) 48-55.
–, *Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes*: ThLZ 86 (1961) 413-424.
Herter, H., *Hellenisches und Hellenentum. Das neue Bild der Antike*, a c. di H. Berve, Leipzig 1942, I, 334-355.
Hertzberg, H.W., *Palästinische Bezüge im Buche Kohelet*: ZDPV 73 (1957) 113-124.
–, *Der Prediger*, KAT XVII,4, Gütersloh 1963.
Herz, J., *Grossgrundbesitz in Palästina im Zeitalter Jesu*: PJB 24 (1928) 98-113.
Herzfeld, L., *Geschichte des Volkes Israel* I-III, Nordhausen 1855-57.
Hill, D.K., *The Animal Fountain of 'Arâq el-Emîr*: BASOR 171 (1963) 45-55.
Hölscher, G., *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit*, QFAGG fasc. 5, 1903.
–, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen 1922.
–, *Zur jüdischen Namenskunde*, in *«Vom Alten Testament»*, K. Marti zum 70. Geburtstag gewidmet: BZAW 41 (1925) 148-157.
–, *Drei Erdkarten, Ein Beitrag zur Erderkenntnis des hebräischen Altertums*, SAH ph.-hist. Kl. 34 (1944/48), 3. Abhandlung (ed. 1949).
–, *Das Buch Hiob*, HAT I,17, Tübingen ²1952.
Hölscher, U., *Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie*: Hermes 81 (1953) 257-277; 385-418.
Holleaux, M., *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, III. *Lagides et Séleucides*, Paris 1942.
Holtzmann, O., *Das Ende des jüd. Staatswesens und die Entstehung des Christentums*, in B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* II, Berlin 1888.
Hommel, H., *Vergils «messianisches» Gedicht*: Theologia Viatorum 2 (1950) 182-212.
Hopfner, Th., *Orient und griechische Philosophie*: BhAO 4 (1925) 7 ss.
–, *Plutarch über Isis und Osiris* I e II, Prag 1940 s.
Humbert, P., *Recherches sur les sources Égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Mémoires de l'Université de Neuchâtel 7, 1929.

Humbert, P., *Le Modernisme de Job*, in *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*: SVT 3 (1955) 150-161.
Hunzinger, C.H., *Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milḥamā aus Höhle 4 von Qumrān*: ZAW 69 (1957) 131-151.
–, *Aus der Arbeit an den unveröffentlichten Texten von Qumrān*: ThLZ 85 (1960) 151/52.
Jackson, J.F., - Lake, K., *The Beginnings of Christianity* I,1-5, London 1920-1930.
Jacob, E., *L'histoire d'Israël vue par Ben Sira*, Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert, Paris 1957, 288-295.
Jaeger, W., *Diokles von Karystos*, Berlin 1938.
–, *Greeks and Jews*: JR 18 (1938) 127-143 = *Scripta Minora* 1960, II, 169-183.
–, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.
–, *Aristoteles*, Berlin ²1955.
Jansen, H.L., *Die Henochgestalt*, Skrifter utgitt av det norske Videnskaps-akademi i Oslo 1939.
–, *Die Politik Antiochos' des IV.*, Skrifter utgitt av det norske Videnskaps-akademi i Oslo 1943.
Jastrow, M., *The Book of Job*, Philadelphia-London 1920.
Jaubert, A., *La Date de la Cène*, Paris 1957.
–, *Jésus et le Calendrier de Qumrân*: NTS 7 (1960/61) 1-22.
–, *La Notion d'Alliance dans le Judaïsme*, Patristica Sorbonensia 6, Paris 1963.
Jellicoe, S., *Aristeas, Philo and the Septuagint Vorlage:* JThS 12 (1961) 261-271.
Jeremias, G., *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, SUNT 2, Göttingen 1963.
Jeremias, J., *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen ³1962.
Iliffe, J.H., *Pre-Hellenistic Greek Pottery in Palestine*: QDAP 2 (1933) 15-26, tavv. V-IX.
–, *A Tell Fār'a Tomb Group reconsidered*: QDAP 4 (1934) 182-186, tavv. LXXXIX-XCI.
–, *A Hoard of Bronzes from Askalon*: QDAP 5 (1935) 61-68, tavv. XXIX-XXXIV.
Johns, C.N., *Excavations at 'Atlīṯ (1930/31)*: QDAP 2 (1933) 41-104.
Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, I. *Die mythologische Gnosis*, FRLANT 51, Göttingen ²1954.
Jones, A.H.M., *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1937.
–, *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford 1940.
Jonge, M. De, - Woude, A.S. v. D., *11Q Melchizedek and the New Testament*: NTS 12 (1965/66) 301-326.
Jouguet, P., *Les Lagides et les indigènes Égyptiens*: RBPH 2 (1923) 419-445.
–, *L'impérialisme Macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Évolution de l'Humanité nr. 15, Paris 1926.

Jouguet, P., *L'histoire politique et la papyrologie*: MBPAR 19 (1934) 62-101.
Irby, C.L., - Mangels, J., *Travels in Egypt and Nubia, Syria and the Holy Land including a Journey round the Dead Sea and through the Country East of the Jordan*, London ²1852.
Irwin, W.A., *Job and Prometheus*: JR 30 (1950) 90-108.
–, *Where shall Wisdom be Found?*: JBL 80 (1961) 133-142.
Jüthner, J., *Hellenen und Barbaren*, Das Erbe der Alten N.F. 8, 1923.
Juster, J., *Les Juifs dans l'empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale* I e II, Paris 1914.
Kaerst, J., *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung*, Leipzig 1903.
–, *Geschichte des Hellenismus* I ³1927; II ²1926, Berlin.
Käsemann, E., *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1964.
Kahle, P.E., *Die Kairoer Genisa*, Berlin 1962.
Kahrstedt, U., *Syrische Territorien in hellenistischer Zeit*, AGG N.F. ph.-hist. Kl. vol. XIX, 2, Berlin 1926.
Kaiser, O., *Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach*: ZThK 55 (1958) 51-63.
Kallen, H.M., *The Book of Job as a Greek Tragedy*, rist. New York 1959.
Kaminka, A., *Les rapports entre le rabbinisme et la philosophie stoïcienne*: REJ 82 (1926) 233-252.
Kamlah, E., *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, WUNT 7, Tübingen 1964.
Kaplan, J., *Exploration Archéologique de Tel-Aviv - Jaffa*: RB 62 (1955) 92-9.
Katz, P., *The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria*: ZNW 47 (1956) 191-217.
Keil, J., - Premerstein, A. v., *Bericht über eine zweite Reise in Lydien*, DAW ph.-hist. Kl. 54,2, 1911.
Keller, R., *De Aristobulo Judaeo*, diss. datt., Bonn 1948.
Kerényi, K., *Das persische Milliennium im Mahābharata, bei der Sibylle und Vergil*: Klio 29 (1936) 1-35.
–, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Darmstadt ²1962.
Kerschensteiner, J., *Platon und der Orient*, Stuttgart 1945.
Kiechle, F., *Antiochos IV*: Geschichte in Wissenschaft u. Unterricht 14 (1963) 159-170.
Kiefer, A., *Aretalogische Studien*, diss., Freiburg 1929.
Kienitz, F.K., *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jh. vor der Zeitwende*, Berlin 1953.
Kiessling, E., *Der Hellenismus in der deutschen Forschung 1938-1948*, Wiesbaden 1956.
Kincaid, C.A., *A Persian Prince - Antiochus Epiphanes*, Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry, London 1933, 209-219.
Kittel, G., *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, BWANT 3,1, Stuttgart 1926.

Kittel, G., *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh 1931.
–, *Das kleinasiatische Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit*: ThLZ 69 (1944) 9-20.
Kittel, R., *Geschichte des Volkes Israel* III,2, Stuttgart 1929.
Klausner, J., *Historijah šäl habbajit haššenī* I-IV, Jerusalem ⁴1954.
–, *The Messianic Idea in Israel*, tr. di W.F. Stinespring dalla 3ª ediz. ebr., New York 1955.
Klein, S., *Die Barajta der vierundzwanzig Priesterabteilungen*, diss., Heidelberg, Kirchhain 1909.
–, rec. P. Kahle, *Masoreten des Westens*: MGWJ 73 (1929) 69-73.
–, *Notes on the History of Large Estates in Palestine*: BJPES 3 (1936) 110-116 (ebr.).
Kleinert, P., *Sind im Buche Kohelet aüsserhebräische Einflüsse anzuerkennen?*: ThStKr 56 (1883) 761-782.
–, *Zur religions- und kulturgeschichtlichen Stellung des Buches Koheleth*: ThStKr 82 (1909) 493-529.
Kleingünther, A., ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ, Phil. Suppl 26,1, 1933.
Knox, W.L., *The Divine Wisdom*: JThS 38 (1937) 230-237.
–, *Pharisaism and Hellenism*, in *Judaism and Christianity*, II. *The Contact of Pharisaism with other Cultures*, London 1937, 61-114.
–, *St. Paul and the Church of Gentiles*, Cambridge 1939.
Koch, K., *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?*: ZThK 52 (1955) 1-42.
–, *Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel*: HZ 193 (1961) 1-32.
Koffmahn, E., *Rechtsstellung und hierarchische Struktur des* jḥd *von Qumran*: Bibl 42 (1961) 433-442.
–, *Die staatsrechtliche Stellung der essenischen Vereinigungen*: Bibl 44 (1963) 46-61.
Kolbe, W., *Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte*, BWAT N.F. 10, Stuttgart 1926.
Koole, J.L., *Die Bibel des Ben Sira*: OTS 14 (1965) 374-396.
Kortenbeutel, H., *Der ägyptische Süd- und Osthandel in der Politik der Ptolemäer und römischen Kaiser*, diss., Berlin 1931.
–, ΓΥΜΝΑΣΙΟΝ *und* ΒΟΥΛΗ: APF 12 (1937) 44-53.
Kraeling, C.H., ed., *Gerasa, City of the Decapolis*, New Haven 1938.
Kraeling, E.G., *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven 1953.
Kraus, F.R., *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, MVÄG 40 (1935)/2.
Kraus, H.J., *Psalmen* I e II, BKAT 15, Neukirchen 1960.
Krauss, S., *Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum* I e II, Berlin 1898-99.
–, *Antiochia*: REJ 45 (1902) 27-49.
–, *Talmudische Archäologie* I-III, Leipzig 1910-12.
Kreissig, H., *Der Makkabäeraufstand, zur Frage seiner sozialökonomischen Zusammenhänge und Wirkungen*: Studii Clasice 4 (1962) 143-175.

Kroeber, R., *Der Prediger*, Schriften und Quellen der Alten Welt 13, Berlin 1963.
Kroll, W., *Bolos und Demokritos*: Hermes 69 (1934) 228-232.
Kromayer, J., - Veith, G., *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, HAW IV,3,2, München ³1928.
Kümmel, W.G., *Heilsgeschehen und Geschichte, Gesammelte Aufsätze 1933-1964*, Marburger theologische Studien 3, 1965.
Kuhl, C., *Neuere Literarkritik des Buches Hiob*: ThR 21 (1953) 163-205. 257-317.
Kuhn, H.W., *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, SUNT 4, 1966.
Kuhn, K., Πειρασμός-ἁμαρτία-σάρξ *im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen*: ZThK 49 (1952) 200-222.
–, *Die in Palästina gefundenen Texte und das Neue Testament*: ZThK 47 (1950) 192-211.
–, *Die Sektenschrift und die iranische Religion*: ZThK 49 (1952) 296-316.
–, *Zum heutigen Stand der Qumranforschung*: ThLZ 85 (1960) 649-658.
–, *Zum essenischen Kalender*: ZNW 52 (1961) 65-73.
Kukahn, E., *Anthropoide Sarkophage in Beyrouth*, Berlin 1955.
Kuschke, A., *Arm und reich im Alten Testament, mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit*: ZAW 57 (1939) 31-57.
Kutsch, E., *Der Kalender des Jubiläenbuches und das Alte und das Neue Testament*: VT 11 (1961) 39-47.
Lack, R., *Les Origines de Elyon*: CBQ 24 (1962) 44-64.
Lagrange, M.J., *Deux Hypogées Macédo-Sidoniens à Beit-Djebrîn (Palestine)*: CRAI 1902, 497-505.
–, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, Paris 1931.
Lambrechts, P., - Noyen, P., *Recherches sur le culte d'Atargatis dans le monde grec*: NClio 6 (1954) 258-277.
Lamer, H., *Der Kalypso-Graffito in Marissa*: ZDPV 54 (1931) 59-67.
Lanczkowski, G., *Die Entstehung des antiken Synkretismus*: Saeculum 6 (1955) 227-243.
–, *Altägyptischer Prophetismus*, Ägyptologische Abhandlungen 4, 1960.
Landau, Y.H., *A Stamped Jar Handle from Jaffa*: 'Atiqot 2 (1959) 186-187.
Langen, D., *Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland. Schriftenreihe zur Theorie und Praxis der Psychotherapie* III, Stuttgart 1963.
Lapp, P.W., *Palestinian Ceramic Chronology*, ASOR, Publications of the Jerusalem School, Archaeology, vol. III, 1961.
–, *Soundings at 'Araq el-Emir (Jordan)*: BASOR 165 (1962) 16-34.
–, *The 1961 Excavations at 'Araq el-Emir*: ADAJ VI/VII (1962) 80-89.
–, *The Second and Third Campaigns at 'Arâq el-Emîr*: BASOR 171 (1963) 8-39.
–, *Ptolemaic stamped Handles from Judah*: BASOR 172 (1963) 22-35.
–, *Tell el-Fûl*: BA 28 (1965) 2-10

Laqueur, R., *Hellenismus*, Schriften der hessischen Hochschulen, Universität Giessen, fasc. 1, 1924.
Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, HAW v,4, München 1960.
Lauha, A., *Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet*: SVT 3 (1955) 183-191.
Launey, M., *Recherches sur les armées hellénistiques*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 169, voll. I e II, Paris 1949-50.
Leaney, A.R.C., *The Rule of Qumran and its Meaning*, London 1966.
Lebram, J.C.H., *Der Aufbau der Areopagrede*: ZNW 55 (1964) 221-243.
–, *Die Weltreiche in der jüdischen Apokalyptik. Bemerkungen zu Tob. 14, 4-7*: ZAW 76 (1964) 328-331.
–, *Nachbiblische Weisheitstraditionen*: VT 15 (1965) 167-237.
Leeuwen, C. v., *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, Assen 1955.
Lehmann, M.R., *Ben Sira and the Qumran Literature*: RQ 3 (1961/62) 103-116.
Leider, E., *Der Handel von Alexandria*, diss., Hamburg 1935.
Leipoldt, J., - Grundmann, W. (a c. di), *Umwelt des Urchristentums*, I. *Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*, Berlin 1965.
Leon, H.J., *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960.
Lesquier, J., *Les institutions militaires de l'Égypte sous les Lagides*, Paris 1911.
Lévi, I(sraël), *L'Ecclésiastique* I, Paris 1898; II, Paris 1901, Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses 10,1,2.
Lévy, I(sidore), *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Bibl. de l'école des hautes études. Sciences hist. et phil. 250, Paris 1927.
–, *Notes d'Histoire hellénistique sur le second Livre des Maccabées*, Mélanges H. Grégoire = AIPHOS 10 (1950) 681-699.
–, *Les deux Livres des Maccabées et le Livre Hébraïque des Hasmonéens*: Semitica 5 (1955) 15-36.
Levy, L., *Das Buch Qoheleth, Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus*, Leipzig 1912.
Lewis, D.M., *The first Greek Jew*: Journal of Semitic Studies 2 (1957) 264-266.
Lewy, H., *Aristotle and the Jewish Sage according to Clearchus of Soli*: HThR 31 (1938) 205-235.
Liagre-Böhl, F.M. Th. de, *Opera minora*, Groningen 1953.
Licht, J., *Legs as signs of Election*: Tarbiz 35 (1965) 18-26 (ebr.).
Lieberman, S., *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942.
–, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950.
Lietzmann, H., *Geschichte der Alten Kirche* I, Berlin ^{3}1953.
Lifshitz, B., *L'Hellénisation des Juifs de Palestine*: RB 72 (1965) 520-538.
Lindblom, C.J., *Die Jesaja-Apokalypse, Jes. 24-27*, LUÅ N.F. Avd. 1, 34, nr. 3, 1938.
–, *Job and Prometheus*, Dragma Martino P. Nilsson 1939, 280-287.

Löw, I., *Die Flora der Juden*, Alexander Kohut Memorial Foundation IV, vol. 1,1, Wien-Leipzig 1926.
Loewe, R., *The Earliest Biblical Allusion to coined Money*: PEQ 87 (1955) 141-150.
Loretz, O., *Qoheleth und der Alte Orient*, Freiburg 1964.
Lueder, A., *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, diss., Göttingen 1940.
Lueken, W., *Michael*, Göttingen 1898.
Maass, F., *Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung*: ZThK 52 (1955) 129-161.
Macalister, R.A.S., *The Excavation of Gezer* I-III, London 1912.
–, *A Century of Excavation in Palestine*, London 1925.
–, *Excavations on the Hill of Ophel, Jerusalem 1923-25*, PEFA IV, 1926.
Macurdy, G.H., *Platonic Orphism in the Testament of Abraham*: JBL 61 (1942) 213-226.
Mach, R., *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, Leiden 1957.
Maisler, B. (v. anche B. Mazar), *The house of Tobias* (ebr.): Tarbiz 12 (1940/41) 109-123.
–, *The Excavations at Tell Qasîle*: IEJ 1 (1950/51) 61-76. 194-218.
Maisler, B., et al., *The Excavations at Beth Yeraḥ (Khirbet el Kerak) 1944-46*: IEJ 2 (1952) 165-173. 218-229.
Mansoor, M., *The Thanksgiving Hymns, Studies on the Texts of the Desert of Judah* III, Leiden 1961.
Mantel, H., *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge, Mass. 1961.
Marcus, R., *Divine Names and Attributes in Hellenistic Jewish Literature*: PAAJR 1931/32 (1932) 43-120.
–, *Jewish and Greek Elements in the Septuagint*, Louis Ginzberg Jubilee Volume I, New York 1945, 227-245.
–, *Dositheus, Priest and Levite*: JBL 64 (1945) 269-271.
–, *On Biblical Hypostases of Wisdom*: HUCA 23,1 (1950/51) 157-171.
Marmorstein, A., *Les Épicuriens dans la littérature talmudique*: REJ 54 (1907) 181-193.
Marrou, H.I., *Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum*, tr. di C. Beumann, Freiburg-München 1957.
May, H.G., *Prometheus and Job*: AThR 34 (1952) 240-246.
–, *Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament imagery*: JBL 82 (1963) 1-14.
Mayer, Rudolf, *Die biblische Vorstellung vom Weltbrand*: Bonner Orient. Studien n.s. 4, 1956.
Mazar, B. (v. anche Maisler, B.), *The Tobiads*: IEJ 7 (1957) 137-145. 229-238.
– et al., *'Ein-Gedi, Archaeological Excavations 1961/62*, Jerusalem 1963.
Mazar, B., - Dunayevsky, I., *En-Gedi, Third Season of Excavations*: IEJ 14 (1964) 121-130.

Mazar, B., - Dothan, T., - Dunayevsky, I., *En-Gedi, The First and Second Seasons of Excavations*: 'Atiqot 5 (1966) 1-100.
McCown, C.C., *Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature*: HThR 18 (1925) 357-411.
–, *Tell en-Naṣbeh*, 1. *Archaeological and Historical Results*, Berkeley - New Haven 1947.
Meinecke, F., *Johann Gustav Droysen*: HZ 141 (1930) 249-287.
–, *Staat und Persönlichkeit*, Berlin 1933.
Merkelbach, R., *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin 1962.
Mewald, J., *Das Weltbürgertum in der Antike*: Die Antike 2 (1926) 177-189.
Meyer, E., *Die Entstehung des Judenthums*, Halle 1896.
–, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, 1. *Eine eschatologische Prophetie*: SAB 1915, 287-304.
–, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II, Stuttgart [4-5]1925.
–, *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien*, Kunst und Altertum 5, Berlin 1925.
Meyer, M.A., *History of the City of Gaza*, Columbia University Oriental Studies V, 1907.
Meyer, R., *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*, BWANT IV, 22, 1937.
–, rec. L. Finkelstein, *The Pharisees*, voll. I e II, 1938: OLZ 44 (1941) 70-72.
–, *Das Gebet des Nabonid*, BAL 107,3, 1962.
–, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*: BAL 110,2 (1965) 7-88.
Michaelis, D., *Das Buch Jesus Sirach als typischer Ausdruck für das Gottesverhältnis des nachalttestamentlichen Menschen*: ThLZ 83 (1958) spec. 602-608.
Michaud, H., *Un Mythe Zervanite dans un des Manuscrits de Qumran*: VT 5 (1955) 137-147.
Michel, O., *Der Brief an die Römer*, KEKNT, Göttingen [12]1963.
Milik, J.T., *Le travail d'édition des manuscrits du Désert de Juda*: SVT 4 (1957) 17-26.
–, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957.
–, rec. P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline mit anschliessenden Textvarianten zur Sektenregel*: RB 67 (1960) 410-416.
Mitteis, L., - Wilcken, U., *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* I-II, Leipzig-Berlin 1912 (rist. Darmstadt 1963).
Mitten, D.G., *A New Look at Ancient Sardis*: BA 29 (1966) 38-68.
Mittwoch, A., *Tribute and Land- Tax in Seleucid Judaea*: Bibl 36 (1955) 352-361.
Mölleken, W., *Geschichtsklitterung im 1. Makkabäerbuch (Wann wurde Alkimus Hoherpriester?)*: ZAW 65 (1953) 205-228.
Mørkholm, O., *Eulaios and Lenaios*: Classica et Mediaevalia 22 (1961) 32-43.

Molin, G., *Hat die Sekte von Khirbet Qumrân Beziehungen zu Ägypten?*: ThLZ 78 (1953) 653-656.
–, *Qumrân-Apokalyptik-Essenismus*: Saeculum 6 (1955) 244-281.
Momigliano, A., *I Tobiadi nella preistoria del moto maccabaico*: Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino 67 (1931/32) 165-200.
Mommsen, Th., *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899.
–, *Mamilius Sura, Aemilius Sura*: RheinMus 16 (1861) 282-284.
Montefiore, C.G., rec. H.M. Kallen: HThR 12 (1919) 219-224.
Montgomery, J.A., *The Samaritans*, Philadelphia 1907.
–, *The Highest, Heaven, Aeon, Time ecc. in Semitic Religion*: HThR 31 (1938) 143-150.
–, rec. E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*: JBL 59 (1940) 308-9.
Moore, G.F., *Intermediaries in Jewish Theology*: HThR 15 (1922) 41-61.
–, *«Simeon the Righteous»*, in *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York 1927, 348-364.
–, *Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus*: HThR 22 (1929) 371-389.
–, *Judaism*, voll. I-III, Cambridge, Mass. $^{7\,(4)}$1954.
Moreau, J., *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939.
Morenz, S., *Das Tier mit den vier Hörnern*: ZAW 63 (1951) 151-154.
–, *Ägyptische Religion*, Die Religionen der Menschheit 8, 1960.
Morenz S., - Müller, D., *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*, AAL 52,1, 1960.
Morris, N., *The Jewish School from the earliest times to the year 500 of the present era*, London 1937.
Moulton, W., *An Inscribed Tomb at Beit Jibrin*: AJA 19 (1915) 63-70.
Mühl, M., *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Erbe der Alten 14, 1928.
Muilenburg, J., *A Qoheleth Scroll from Qumran*: BASOR 135 (1954) 20-28.
Myers, J.M., *Some Considerations bearing on the Date of Joel*: ZAW 74 (1962) 177-195.
Naveh, J., *The Excavations at Meṣad Ḥashavyahu*: IEJ 12 (1962) 89-113.
Negbi, O., *A Contribution of Mineralogy and Palaeontology to an Archaeological Study of Terracottas*: IEJ 14 (1964) 187-189.
–, *A Deposit of Terracottas and Statuettes from Tel Ṣippor*: 'Atiqot 6 (1966).
Nestle, E., *Der Greuel der Verwüstung*: ZAW 4 (1884) 248.
Neugebauer, O., *The exact Sciences in Antiquity*, Providence ^{2}1957.
Neugebauer, O. - Hoesen, H.B. van, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959.
Neusner, J., *A Life of Rabban Yohanan b. Zakkai*, Studia Post-Biblica 6, Leiden 1962.
–, *A History of the Jews in Babylonia* I, Studia Post-Biblica 9, Leiden 1965.
Niese, B., *Kritik der beiden Makkabäerbucher nebst Beiträgen zur Geschichte der Makkabäischen Erhebung*: Hermes 35 (1900) 268-307. 453-527.

Niese, B., *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten* I-III, rist. 1893-1903, Darmstadt 1963.
Nilsson, M.P., *Die hellenistische Schule*, München 1955.
–, *Opuscula selecta* III, 1960, Skrifter utg. Svenska inst. Athen II, 3.
–, *Geschichte der Griechischen Religion* I e II, HAW V,2,1.2., München² 1955 e 1961.
–, *The High God and the Mediator*: HThR 56 (1963) 101-120.
Nissen, A., *Tora u. Geschichte im Spätjudentum*: NovTest 9 (1967) 241-277.
Nock, A.D., *Conversion*, London 1933.
–, *A Vision of Mandulis Aion*: HThR 27 (1934) 53-104.
–, *Roman Army and Religious Year*: HThR 45 (1952) 187-252.
Nock, A.D., - Skeat, T.S., - Roberts, C., *The Gild of Zeus Hypsistos*: HThR 29 (1936) 39-88.
Nöldeke, Th., *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, Kiel 1869.
Nötscher, F., *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, BBB 10, 1956.
–, *Vom Alten zum Neuen Testament, Gesammelte Aufsätze*, BBB 17, 1962.
Norden, E., *Agnostos Theos*, Leipzig 1913 (rist. Darmstadt 1956).
–, *Jahve und Moses in hellenistischer Theologie*, Festgabe f. A. v. Harnack, Tübingen 1921, 292-301.
–, *Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen*: AAB, Kl. f. Sprachen 1954, nr. 1.
–, *Die Geburt des Kindes*, ¹1924, Darmstadt ³1958.
Noth, M., *Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen*: ZAW 48 (1930) 1-23.
–, *Geschichte Israels*, Göttingen ²1954.
–, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München ²1960.
O'Callaghan, R., *An Approach to Some Religious Problems of Karatepe*: Archiv Orientálni 18,1/2 (1950) 354-365.
O'Dell, J., *The Religious Background of the Psalms of Solomon*: RQ 3 (1961/1962) 241-257.
Oesterley, W.O.E., *A History of Israel* II, Oxford rist. 1951.
Olavarri, E., *Sondages à 'Arô'er sur l'Arnon*: RB 72 (1965) 77-94.
Olmstead, A.T., *Intertestamental Studies*: JAOS 56 (1936) 242-257.
Orlinsky, H.M., rec. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, 1951: Crozer Quarterly 29 (1952) 201-5.
Osswald, E., *Zum Problem der vaticinia ex eventu*: ZAW 75 (1963) 27-44.
Otto, W., *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I e II, Leipzig 1905-1908.
–, *Beiträge zur Seleukidengeschichte des 3. Jahrhunderts v.Chr.*, AAM 34,1, 1928.
–, *Zur Geschichte der Zeit des 6. Ptolemäers*, AAM N.F. 11, 1934.
Otto, W., - Bengtson, H., *Zur Geschichte des Niederganges des Ptolemäerreiches*, AAM N.F. 17, 1938.

Pack, R.A., *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, Ann Arbor 1952.
Parke, H.W., *Greek mercenary soldiers. From the earliest times to the battle of Ipsus*, Oxford 1933.
Parsons, E.A., *The Alexandrian Library*, Amsterdam 1952.
Pascher, J., Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 17,3 s., Paderborn 1931.
Pautrel, R., *Ben Sira et le Stoïcisme*: RSR 51 (1963) 535-549.
Pedersen, J., *Scepticisme israélite*: RHPR 10 (1930) 317-370.
Pedley, K.G., *The Library at Qumran*: RQ 2 (1959/60) 21-41.
Perdrizet, P., *Le fragment de Satyros sur les Dèmes d'Alexandrie*: Annales de la Fac. des Lettres de Bordeaux, 4[e] sér., Revue des Études Anciennes 12 (1910) 217-247.
–, *Syriaca*: RevArch 35 (1899) 34-53.
Peremans, W., *Ptolémée II Philadelphe et les indigènes égyptiens*: RBPH 12 (1933) 1005-1022.
–, *Vreemdelinge en Egyptenaaren in Vroeg – Ptolemaeisch Egypte*: Recueil des travaux publiés par les Membres des Conférences d'Histoire et de Philologie, 2[e] série, 43[e] fasc., Louvain 1937.
Peters, J.P., - Thiersch, H., *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa*, London 1905.
Peters, N., *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 25, Münster 1913.
–, *Das Buch Job*, Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 21, Münster 1928.
Petrie, Flinders, et al., *Beth-Pelet*, London 1, 1930; II, 1932, British School of Archaeology in Egypt.
Pfeifer, G., *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, Arbeiten z. Theol. 1,31, Stuttgart 1967.
Pfeiffer, R.H., *Introduction to the Old Testament*, New York 1948.
–, *History of New Testament Times*, New York 1949.
–, *Hebrew and Greek Sense of Tragedy*, The Joshua Bloch Memorial Volume, New York 1960, 54-64.
Pfister, F., *Alexander d. Gr. in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion f. Altertumswissenschaft 3, 1956.
Pirot, L., *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Roma 1913.
Pirenne, J., *Les institutions du peuple hébreu* v: RIDA 1 (1954) 195-255.
Places, E. des, *Platon et le ciel de Syrie*: MUSJ 37 (1960/61) 201-205 (Mélanges R. Mouterde).
Plassart, A., *Exploration archéologique de Délos*, 11. *Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe*, Paris 1928.
Plöger, O., *Hyrkan im Ostjordanland*: ZDPV 71 (1955) 70-81.
–, *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen 1959.

Plöger, O., *Das Buch Daniel*, KAT 18, Gütersloh 1965.
Ploeg, J. v. d., *Le rouleau de la guerre*, Studies on the Texts-of the Desert of Judah, vol. II, Leiden 1959.
Pohlenz, M., *Stoa und Semitismus*: NJbWJ 2 (1926) 257-269.
–, *Paulus und die Stoa*: ZNW 42 (1949) 69-104.
–, *Die Stoa* I e II, Göttingen ³1964.
Porteous, N.W., *Das Danielbuch*, ATD 23, Göttingen 1962.
Préaux, C., *Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides*: ChrEg 11 (1936) 522-552.
–, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles 1939.
–, *Les Grecs en Égypte d'après les archives de Zénon*, Bruxelles 1947.
Quinn, J.D., *Alcaeus 48 (B 16) and the Fall of Ascalon*: BASOR 164 (1961) 19-20.
Quispel, G., *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*: Eranos-Jb. 22 (1953) 195-234.
–, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*: EvTh 14 (1954) 474-484.
Rad, G. v., *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, BWANT 54, Stuttgart 1930.
–, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*: ThB 8 (1958) 272-280 = SVT 1 (1953) 120-127.
–, *Theologie des Alten Testaments* I e II, München⁴ 1962 e 1965.
Radermacher, L., Κοινή, SAW ph.-hist. Kl. 224,5, 1947.
Rahmani, L.Y., - Avigad, N., - Benoit, P., *The Tomb of Jason* (ebr.): 'Atiqot 4 (1964) 1-40.
Rankin, O.S., *The Origins of the Festival of Hanukkah*, Edinburgh 1930.
–, *Israel's Wisdom Literature. Its Bearing on Theology and the History of Religion*, Edinburgh 1954 (rist.).
Ranston, H., *Ecclesiastes and Early Greek Wisdom Literature*, London 1925.
Redpath, H.A., *Mythological Terms in the LXX*: AJTh 9 (1905) 34-45.
Reicke, Bo, *Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?*: NTS 1 (1954/55) 137-141.
–, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Sammlung Töpelmann 2ª s., vol. II, Berlin 1965.
Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie*, München 1926.
–, *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, Orient und Antike 6, 1928.
Reisner, G.A., - Fisher, C.S., et al., *Harvard Excavations at Samaria 1908 to 1910* I, Cambridge, Mass. 1924.
Reitzenstein, R., *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, Strassburg 1901.
–, *Poimandres*, Leipzig 1904.
–, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse*, SAH ph.-hist. Kl. 1919, nr. 12.
–, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, rist. ³1927, Darmstadt 1956.
–, *Hellenistische Wundererzählungen*, rist. 1906, Darmstadt 1963.
Reitzenstein, R., - Schaeder, H.H., *Studien zum antiken Synkretismus*, rist. 1926, Darmstadt 1965.

Reuter, F., *Beiträge zur Beurteilung des Königs Antiochos Epiphanes*, diss., Münster 1938.
Ricciotti, G., *Geschichte Israels* II, tr. K. Faschian, Wien 1955.
Richter, H., *Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob*: ZAW 70 (1958) 1-20.
Riesenfeld, H., *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintinsgs*, UUÅ 1948, nr. 11.
Ringgren, H., *Word and Wisdom*, Lund 1947.
–, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963.
Robert, L., *Un Corpus des Inscriptions Juives*, rec. J.B. Frey, CIJ I e II: REJ 101 (1937) 73-86; Hellenica 3 (1946) 90-108.
–, *Études anatoliennes*: Études Orientales V, 1937.
Roberts, C.H., *Literature and Society in the Papyri*: MusHelv 10 (1953) 264-279.
Robinson, Th.H., - Horst, F., *Die Zwölf Kleinen Propheten*, HAT I,14, Tübingen ³1964.
Rössler, D., *Gesetz und Geschichte*, WMANT 3, Neukirchen ²1962.
Rohde, E., *Psyche* I-II in un tomo, rist. ²1898, Darmstadt 1961.
Rohde, R., *Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*: RheinMus 26 (1871) 554-576.
Ron, Z., *Agricultural Terraces in the Judean Mountains*: IEJ 16 (1966) 33-49 e 111-122.
Roos, E., *De incubationis ritu per ludibrium apud Aristophanem detorto*: Opuscula Atheniensia III, Lund 1960, 55-98.
Roscher, W.H., *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, St. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums VI,3.4, 1913.
Rosén, H.B., *Palestinian* KOINH *in Rabbinic Illustration*: JSSt 8 (1963) 56-72.
Rosenthal, L.A., *Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester und Daniel verglichen*: ZAW 15 (1895) 278-284.
–, *Nochmals der Vergleich Ester, Joseph-Daniel*: ZAW 17 (1897) 125-128.
Rosler, M., in *'Eškolot (*ΣΧΟΛΙΑ*)*, Commentationes de Antiquitate Classica, edd. M. Schwabe - I. Gutman, Jerusalem 1 (1954), 33-48.
Rost, L., *Gruppenbildungen im AT*: ThLZ 80 (1955) 1-8.
Rostovtzeff (Rostowzew), M., *Geschichte der Steuerpacht in der römischen Kaiserzeit bis Diokletian*: Phil. Suppl 9 (1904) 331-512.
–, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates*, APF fasc. 1, 1910.
–, *A Large Estate in Egypt in the third Century B.C.*, Madison 1922.
–, *Caravan Cities*, Oxford 1932.
–, ΠΡΟΓΟΝΟΙ: JHS 55 (1935) 56-66.
–, *Dura-Europos and its Art*, Oxford 1938.
–, *Le Gad de Doura et Seleucus Nicator*, Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud, vol. 1, Paris 1939, 281-295.
–, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der Hellenistischen Welt*, tr. G. e E. Bayer, voll. I-III, Darmstadt 1955 s. (HW)

Roussel, P., *Délos, colonie athénienne*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 111, Paris 1916.
Rowe, A., *The topography and history of Beth-Shan*, Publications of the Palestine section of the Museum of the University of Pennsylvania, vol. 1, Philadelphia 1930.
Rowley, H.H., *The Relevance of Apocalyptic*, rist. ²1947, London ³1950.
–, *Menelaus and the Abomination of Desolation*, Studia Orientalia J. Pedersen, Kopenhagen 1953, 303-315.
–, *The 390 Years of the Zadokite Work*, Mélanges Bibliques André Robert, Paris 1957, 341-353.
–, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, London 1957.
Rudberg, G., *Forschungen zu Poseidonios*, Skrifter utgifna af K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i. Uppsala, 20,3, Uppsala 1918.
Rudolph, W., *Esra und Nehemia*, HAT 1,20, Tübingen 1949.
–, *Chronikbücher*, HAT 1,21, Tübingen 1955.
–, *Jeremia*, HAT 1,12, Tübingen ²1958.
–, *Vom Buch Kohelet*, Münster 1959.
–, *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied*, KAT XVII,1-2, Gütersloh 1962.
Rüger, H.P., *Das Tyrusorakel Ez. 27*, diss. datt., Tübingen 1961.
–, *Text und Textform im hebr. Sirach, Untersuchungen zur Textgeschichte u. Textkritik der hebräischen Sirachfragmente*, BZAW 112, Berlin 1970.
Rühl, F., *Justus von Tiberias*: RheinMus 71 (1916) 289-308.
Ruhl, L., *De Mortuorum iudicio*: RGVV 11,2 (1903) 33-105.
Rundgren, F., *«'appiryol» Tragsessel, Sänfte*: ZAW 74 (1962) 70-72.
Russell, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964.
Sachs, A., *A Classification of the Babylonian Horoscopes*: JCSt 2 (1948) 271-290.
–, *Babylonian Horoscopes*: JCSt 6 (1952) 49-75.
Safrai, S., *Teaching of Pietists in Mishnaic Literature*: JJSt 16 (1965) 15-33.
Sauvaget, J., *Le Plan antique de Damas*: Syria 26 (1949) 314-358.
Savignac, J. de, *La Sagesse en Proverbes VIII, 22-31*: VT 12 (1962) 211-215.
Schalit, A., *The Date and Place of the Story about the Three Bodyguards of the King in the Apocryphal Book of Ezra*: BJPES 13 (1946/47) 119-128.
–, *The Letter of Antiochus III to Zeuxis regarding the Establishment of Jewish Military Colonies in Phrygia and Lydia*: JQR 50 (1959/60) 289-318.
–, *Die frühchristliche Überlieferung über die Herkunft der Familie des Herodes*: ASTI 1 (1962) 109-160.
Schaller, B., *Hekataios von Abdera über die Juden, Zur Frage der Echtheit und der Datierung*: ZNW 54 (1963) 15-31.
Schaumberger, J., *Die neue Seleukiden-Liste BM35603 und die makkabäische Chronologie*: Bibl 36 (1955) 423-435.
Schencke, W., *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation*: Vidensskapselkapets Skrifter II Hist.-Fil.-Kl. 1912 nr. 6, Kristiania 1913.

Schlatter, A., *Die B^{e}ne parisim bei Daniel 11, 14*: ZAW 14 (1894) 145-151.
–, *Das neugefundene hebräische Stück des Sirach. Der Glossator des griechischen Sirach*, BFCTh 1,5/6, 1897.
–, *Wie sprach Josephus von Gott?*, BFCTh 14,1, 1910.
–, *Die hebräischen Namen bei Josephus*, BFCTh 17,3, 1913.
–, *Geschichte Israels von Alexander d.Gr. bis Hadrian*, Stuttgart ^{3}1925.
–, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart ^{4}1927.
–, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*: BFCTh 2^{a} s. 26, Gütersloh 1932.
Schlesinger, K., *Die Gesetzeslehrer*, Berlin 1936.
Schlumberger, D., *L'argent grec dans l'empire achéménide*, Paris 1953.
Schmid, W., - Stählin O. (Christ, W. v.), *Geschichte der Griechischen Literatur*, HAW VII,2, vol. 1, München ^{6}1920.
Schmidt, N., *The Message of the Poets = The Message of the Bible* VII, New York 1907.
Schmitt, H.H., *Untersuchungen zur Geschichte Antiochos' d. Grossen und seiner Zeit*, Historia Einzelschriften, fasc. 6, Wiesbaden 1964.
Schnabel, P., *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig-Berlin 1923.
Schnebel, M., *Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten*, 1. *Der Betrieb der Landwirtschaft*, MBPAR 7, 1925.
Schneider, C., *Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte*: ARW 36 (1939) 300-347.
–, rec. M. Hadas, *Hellenistic Culture*, 1959: Gnomon 33 (1961) 306-308.
–, *Zur Problematik des Hellenistischen in den Qumrantexten*, in *Qumranprobleme*, ed. H. Bardtke (v. anche S. Segert), Berlin 1963, 299-314.
Schoeps, H.J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949.
–, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950.
–, *Das gnostische Judentum in den Dead Sea Scrolls*: ZRGG 6 (1954) 276-9.
–, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübingen 1956.
–, *Paulus*, Tübingen 1959.
Schottroff, W., *Horonaim, Nimrim, Luhith und der Westrand des Landes Ataroth*: ZDPV 82 (1966) 162-208.
Schubart, W., *Bemerkungen zum Stile hellenistischer Königsbriefe*: APF 6 (1920) 324-347.
–, *Die Griechen in Ägypten*, BhAO 10, 1927.
–, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri*: APF 12 (1936) 1-26.
–, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, AO 35,2, 1937.
–, *Verfassung und Verwaltung des Ptolemäerreichs*, AO 35,4, 1937.
Schubert, K., *Der Sektenkanon von En Feshcha und die Anfänge der jüdischen Gnosis*: ThLZ 78 (1953) 495-506.
–, *Einige Beobachtungen zum Verständnis des Logosbegriffs im frührabbinischen Schrifttum*: Judaica 9 (1953) 65-80.

Schubert, K., *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, Freiburg-Wien 1955.
–, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, München-Basel 1958.
–, *Das Problem der Auferstehungshoffnung in den Qumrantexten und in der frührabbinischen Literatur*: WZKM 56 (1960) 154-167.
–, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit*: BZ N.F. 6 (1962) 177-214.
–, rec. M. Hengel, *Die Zeloten*: WZKM 58 (1962) 258-260.
Schürer, E., *Die Juden im bosphoranischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον ebendaselbst*, SAB 1897, I, 200-225.
–, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III, Leipzig $^{3-4}$1901-1909.
Schulz, S., *Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft* (3.): ThR 26 (1960) 301-334.
Schunck, K.D., *Die Quellen des I und II Makkabäerbuches*, Halle 1954.
–, *Drei Seleukiden im Buche Kohelet?*: VT 9 (1959) 192-201.
Schur, W., *Zur Vorgeschichte des Ptolemäerreiches*: Klio 20 (1925/26) 270-302.
Schwabacher, W., *Geldumlauf und Münzprägung in Syrien im 6. und 5. Jahrhundert v.Chr.*: Opuscula Archeologica 6, Lund 1950, 139-149.
Schwabl, H., *Die griechischen Theogonien u. der Orient*, in *Éléments Orientaux dans la Religion Grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958, Paris 1960.
Schwarz, A., *Die Schatzkammer des Tempels in Jerusalem*: MGWJ 63 (1919) 227-252.
Scott, R.B.Y., *Wisdom in Creation: the 'āmôn of Proverbs VIII 30*: VT 10 (1960) 213-223.
Seeligmann, I.L., *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden 1948.
Segal, M.H., *The Qumran War Scroll and the date of its composition*: ScrHieros 4 (1958) 138-143.
Segert, S., *Die Sprachenfrage in der Qumrangemeinschaft*, in *Qumranprobleme*, Vorträge des Leipziger Symposions über Qumranprobleme v. 9.-14.10.1961, a c. di H. Bardtke, Dt. Ak. d. Wiss. in Berlin, Schriften der Sektion Altertumskunde 2, Berlin 1963, 315-339.
Seidensticker, Ph., *Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche*: Studii Biblici Franciscani, Liber Annuus 9 (1958-1959).
Seider, R., *Beiträge zur ptolemäischen Verwaltungsgeschichte*, diss., Heidelberg 1938.
Sellers, O.R., *The Citadel of Beth-Zur*, Philadelphia 1933.
Sellers, O.R., - Albright, W.F., *The first Campaign of Excavation at Beth-Zur*: BASOR 43 (1931) 2-13.
Sellin, E., *Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament*, Leipzig 1905.
–, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes* II, Leipzig 1932.

Sellin, E., - Fohrer, G., *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg [10]1965.
Seyrig, H., *La Triade Héliopolitaine et les Temples de Baalbek*: Syria 10 (1929) 314-356.
–, *A propos de culte de Zeus à Séleucie*: Syria 20 (1939) 296-301.
–, *Aradus et sa périée sous les rois Séleucides*: Syria 28 (1951) 206-220.
–, *Note sur les Cultes de Scythopolis à l'époque romaine*: Syria 39 (1962) 207-211.
–, *Une idole bétylique*: Syria 40 (1963) 17-19.
–, *Alexandre le Grand, fondateur de Gérasa*: Syria 42 (1965) 25-28.
Shotwell, W.A., *The Problem of the Syrian Akra*: BASOR 176 (1964) 10-19.
Siebeneck, R.T., *May their bones return to Life! – Sirach's Praise of the Fathers*: CBQ 21 (1959) 411-428.
Simon, M., *Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*: RHPR 26 (1946) 1-31. 105-145.
–, *Verus Israel*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 166, Paris 1948 e «Post-Scriptum», Paris 1964.
Sinclair, L.A., *An archaeological Study of Gibeah (Tell el-fûl)*: AASOR 34/35 (1954-56), New Haven 1960, 1-52.
Sint, J.A., *Pseudonymität im Altertum*, Commentationes Aenipontanae XV, Innsbruck 1960.
Sjöberg, E., *Der Menschensohn im Äthiopischen Henochbuch*, Skrifter Lund 41, 1946.
Sisti, A., *Riflessi dell'epoca premaccabaica nell'Ecclesiastico*: RivBibl 12 (1964) 215-256.
Skeat, T.C., *Notes on Ptolemaic chronology*: JEA 46 (1960) 91-94 e JEA 47 (1961) 107-112.
Skehan, P.W., *The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament*: BA 28 (1965) 87-100.
Slotki, J.J., *The Origin of the Book of Job*: ExpT 39 (1927/28) 131-134.
Smend, R., *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1906.
–, *Griechisch-Syrisch-Hebräischer Index z. W. d. J. S.*, Berlin 1907.
Smith, Morton, *The Image of God, Notes on the Hellenization of Judaism with especial reference to Goodenough's work on Jewish Symbols*: BJRL 40 (1957/58) 473-512.
–, *The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism*: NTS 7 (1960/61) 347-360.
–, in *Fischer Weltgeschichte*, v. *Griechen und Perser*, ed. H. Bengtson, 356-370; VI. *Der Hellenismus*, ed. P. Grimal, 254-270, Frankfurt 1965.
Sokolowski, F., *Encore sur le décret dionysiaque de Ptolémée Philopator*: JJurPap 3 (1949) 137-152.
Sourdel, D., *Les Cultes du Hauran à l'époque Romaine*, Bibliothèque Archéologique et historique 53, Paris 1952.
Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes* I e II, München [82]1959.
Sperber, D., *A Note on a Coin of Antigonus Mattathias*: JQR 54 (1963/64) 250-257.

Spiro, A., *Samaritans, Tobiads and Judahites*: PAAJR 20 (1951) 279-355.
Squarciapino, F.M., *The Synagogue at Ostia*: Archaeology 16 (1963) 194-203.
Starcky, J., *The Nabateans, A Historical Sketch*: BA 18 (1955) 84-106.
Stein, E., *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia*, BZAW 51, Giessen 1929.
Stern, M., *The Death of Onias III*: Zion 25 (1960) 1-16.
–, *Notes on the Story of Joseph the Tobiad* (ebr.): Tarbiz 32 (1962) 35-47.
Sticker, B., *Weltzeitalter und astronomische Perioden*: Saeculum 4 (1953) 241-249.
Stiehl, R., *Das Buch Esther*: WZKM 53 (1957) 4-22.
Stier, H.E., *Roms Aufstieg zur Weltmacht und die griechische Welt*, Arbeitsgem. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, Köln-Opladen 1957.
Story, C.I.K., *The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature*: JBL 64 (1945) 319-337.
Strobel, A., *Der Termin des Todes Jesu*: ZNW 51 (1960) 69-101.
–, *Zur kalendarisch-chronologischen Einordnung der Qumrān-Essener*: ThLZ 86 (1961) 179-184.
–, *Zur Funktionsfähigkeit des essenischen Kalenders*: RQ 3 (1961/62) 395-412.
–, *Der 22. Tag des XI Monats im essenischen Jahr*: RQ 3 (1961/62) 539-543.
Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, FRLANT 87, Göttingen 1965.
Sukenik, E.L., *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Schweich Lectures 1930, London 1934.
–, *Paralipomena Palaestinensia*: JPOS 14 (1934) 178-184.
–, *More about the oldest Coins of Judaea*: JPOS 15 (1935) 341-343.
Susemihl, F., *Geschichte der Griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit* I e II, Leipzig 1891/92.
Swain, J.W., *The Theory of the four monarchies*: ClassPhil 35 (1940) 1-21.
Swart, W., *De invloed van den griekschen Geest op de boeken Sprewken, Prediker, Job*, diss., Groningen 1908.
Świderek, A., *La société grecque en Égypte en III siècle av. n. è. d'après les Archives de Zenon*: JJurPap 9/10 (1955/56) 365-400.
Taeger, F., Charisma, *Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, voll. I e II, Stuttgart 1957 e 1960.
Täubler, E., *Staat und Umwelt, Palästina in der hellenistisch-römischen Zeit*: Tyche, Historische Studien, Leipzig-Berlin 1926, 116-136.
–, *Jerusalem 201 to 199 B.C.E. On the history of a Messianic Movement*: JQR 37 (1946/47) 1-30. 125-137. 249-263.
Tarn, W.W., *Ptolemy II and Arabia*: JEA 15 (1929) 9-25.
–, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge 1938 (²1951).
–, *Alexander the Great* I-II, Cambridge 1948.
–, *Hellenistic Civilization*, 3ª ed. riv. dall'autore e G.T. Griffith, London 1959.

Tcherikover (Tscherikower), V., *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Gr. bis auf die Römerzeit*: Phil. Suppl 19,1 (1927) 1-216.
–, *Palestine under the Ptolemies*: Mizraim 4-5 (1937) 7-90.
–, *Jewish Apologetic Literature Reconsidered*: Eos 48 (1956) 169-193 = Symbolae R. Taubenschlag dedicatae III, 1957.
–, *The Ideology of the Letter of Aristeas*: HThR 51 (1958) 59-85.
–, *The Third Book of Maccabees as a Historical Source of Augustus' Time*: ScrHieros 7 (1961) 1-26.
–, *Hellenistic Civilization and the Jews*, tr. di S. Applebaum, Philadelphia-Jerusalem ²1961.
–, *Was Jerusalem a Polis?*: IEJ 14 (1964) 61-78.
Testuz, M., *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Genève-Paris 1960.
Théocharis, A., *La sagesse dans le Judaïsme palestinien de l'insurrection Maccabéenne à la fin du I^er siècle*, diss. datt., Strasbourg 1963.
Thiersch, H., *Ein hellenistischer Kolossalkopf aus Beisan*: NGG ph.-hist. Kl. 1932, 52-76.
Thompson, H.A., *Syrian wheat in hellenistic Egypt*: APF 9 (1930) 207-213.
Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science* I, London 1923.
Tondriau, J., *Tatouage, Lierre et Syncrétismes*: Aeg 30 (1950) 57-66.
–, *Le décret dionysiaque de Philopator*: Aeg 26/27 (1946/47) 84-95.
Toombs, L.E., - Wright, G.E., *The third campaign at Balâṭah (Shechem)*: BASOR 161 (1961) 11-54.
Torrey, C.C., *Die Briefe 2. Makk. 1, 1-2, 18*: ZAW 20 (1900) 225-242.
–, *The letters prefixed to second Maccabees*: JAOS 60 (1940) 119-150.
Tournay, R., rec. O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, 1959: RB 68 (1961) 444-445.
Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 1961.
Treu, M., *Die neue «orphische» Unterweltsbeschreibung und Vergil*: Hermes 82 (1954) 24-51.
Tufnell, O., *Lachish III, The Iron Age*, Oxford 1953.
Ueberweg, F. - Praechter, K., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I. *Die Philosophie des Altertums*, 12ª rist., Tübingen ¹³1953.
Ullendorff, E., *The Greek letters of the Copper Scroll*: VT 11 (1961) 227-228.
Usener, H., *Götternamen*, Frankfurt ³1948.
Vaux, R. de, *Les Sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient*, in *Von Ugarit nach Qumran... O. Eissfeldt... dargebracht*, a c. di J. Hempel - L. Rost, BZAW 77, Berlin 1958, 250-265.
–, *Une hachette Essénienne*: VT 9 (1959) 399-407.
–, *Fouilles de Feshkha*: RB 66 (1959) 225-255.
–, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, Schweich Lectures 1959, London 1961.
–, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* I e II, tr. L. Hollerbach, Freiburg 1960 e 1962.

Vermès, G., *The Etymology of «Essenes»*: RQ 2 (1959/60) 427-443.
Viereck, P., *Philadelphia, Die Gründung einer hellenistischen Militärkolonie in Ägypten*, Morgenland (BhAO) 16, 1928.
Vincent, A., *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris 1937.
Vincent, L.H., *La Palestine dans les papyrus Ptolémaïques de Gerza*: RB (1920) 161-202.
–, *La Date des Épigraphes d''Araq el Emir*: JPOS 3 (1923) 55-68.
–, *Acra*: RB 43 (1934) 205-236.
–, *Jérusalem de l'Ancien Testament, Recherches d'Archéologie et d'Histoire* I-III, Paris 1954-56.
Visser, E., *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien*, Archeologisch-historische Bijdragen 5, Amsterdam 1938.
Vogelstein, H., *History of Jews in Rome*, Philadelphia 1940.
Vogt, E., *«Mysteria» in textibus Qumrān*: Bibl 37 (1956) 247-257.
–, *Kalenderfragmente aus Qumran*: Bibl 39 (1958) 72-77.
Vogt, J., *Sklaverei u. Humanität*, Historia Einzelschriften 8, 1965.
Volkmann, H., *Der Herrscherkult der Ptolemäer in phönik. Inschriften und sein Beitrag zur Hellenisierung von Kypros*: Historia 5 (1956) 448-455.
Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen ^{2}1934.
Vosté, J.M., *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II^{e} Concile de Constantinople*: RB 38 (1929) 382-395. 542-554.
Wacholder, B., *Nicolaus of Damascus*, Berkeley and Los Angeles 1962.
–, *Pseudo-Eupolemus' Two Greek Fragments on the Life of Abraham*: HUCA 34 (1963) 83-113.
Waerden, B.L. v., *Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*: Hermes 80 (1952) 129-155.
–, *History of the Zodiac*: AfO 16 (1952-53) 216-230.
Wagner, M., *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen*, (BZAW) 96, Berlin 1966.
Wagner, S., *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, BZAW 79, Berlin 1960.
Walbank, F.W., *A historical Commentary on Polybius* I, Oxford 1957.
Walcot, P., *Hesiod and the didactic literature of the Near East*: REG 75 (1962) 13-36.
Walter, N., *Der Thoraausleger Aristobulos*, TU 86, 1964.
–, *Zu Pseudo-Eupolemus*: Klio 43/45 (1965) 282-290.
Watzinger, C., *Denkmäler Palästinas* I e II, Leipzig 1933/1935.
Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II. *Das antike Judentum*, Tübingen 1921.
Weippert, M., *Archäologischer Jahresbericht*: ZDPV 79 (1963) 164-179 e 80 (1964) 150-193.
Weiser, A., *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* I, ATD 24, 1949 (^{4}1963).
Weiss, H.-F., *Zur Frage der historischen Voraussetzungen der Begegnung von Antike und Christentum*: Klio 43-45 (1965) 307-328.

Weiss, H.-F., *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, TU 97, 1966.
Weizsäcker, C.-F. v., *Die Tragweite der Wissenschaft*, 1. *Schöpfung und Weltentstehung*, Stuttgart 1966.
Welles, C.B., *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven 1934.
–, *Ptolemaic Administration in Egypt*: JJurPap 3 (1949) 21-47.
–, *The Hellenism of Dura-Europos*: Aeg 39 (1959) 23-28.
Wellhausen, J., *Über den geschichtlichen Wert des 2. Makkabäerbuches*: NGG 1905, 117-163.
–, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Leipzig [8]1921.
Wellmann, M., *Die ΦΥΣΙΚΑ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, AAB nr. 7, 1928.
–, *Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos*: Phil. Suppl 27 (1934) fasc. 2.
Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur. Die urchristlichen Literaturformen*, HNT 1,2.3, Tübingen [2-3]1912.
Wenschkewitz, H., *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe*: Angelos 4 (1932) 70-230.
Wernberg-Møller, P., *The Manual of Discipline*, Studies on the Texts of the Desert of Judah, vol. 1, Leiden 1957.
–, *A Reconsideration of the two Spirits in the Rule of the Community*: RQ 3 (1961/62) 413-441.
Westermann, W.L., *The Ptolemies and the Welfare of their Subjects*: AmHist Rev 4 (1937/38) 270-287.
–, *Enslaved persons who are free, Rainer-Papyrus, Inv. 24552*: AJPh 59 (1938) 1-30.
–, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955.
Whybray, R.N., *Wisdom in Proverbs*, London 1965.
Widengren, G., *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, UUÅ 1948, nr. 10.
–, *Quelques rapports entre Juifs et Iraniens a l'époque des Parthes*, Congress Volume 1956: SVT 4 (1957) 197-240.
–, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in Parthischer Zeit*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, fasc. 70, Köln-Opladen 1960.
–, *Die Religionen Irans*, in *Die Religionen der Menschheit* XIV, Stuttgart 1965.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v., *Griechische Verskunst*, Berlin 1921.
–, *Der Glaube der Hellenen* I e II, 3ª ediz. riv., Darmstadt 1959.
–, *Platon*, Berlin [5]1959.
Wilcken, U., *Urkundenreferat*: APF 6 (1920) 369; APF 7 (1924) su P. Edg., 292-295; APF 8 (1927) su PCZ I e II, 275-285; APF 10 (1932) su PCZ IV, 238-241; APF 12 (1937) 221-223; APF 14 (1941) 151-180.
Wilckens, U., *Weisheit und Torheit*, BHTh 26, Tübingen 1959.

Wilhelm, A., *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde* v, SAW 214, 4, 1932.
–, *Zu den Judenerlassen des Ptolemaios Philadelphos*: APF 14 (1941) 30-35.
Will, É., *Les premières Années du règne d'Antiochos III*: REG 75 (1962) 71-129.
Willrich, H., *Juden und Griechen vor der Makkabäischen Erhebung*, Göttingen 1895.
–, *Judaica*, Göttingen 1900.
–, *Zur Geschichte der Tobiaden*: APF 7 (1924) 61-64.
–, *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur*, FRLANT N.F. 21, Göttingen 1924.
Wilson, R.McL., *Simon, Dositheos and the Dead Sea Scrolls*: ZRGG 9 (1957) 21-30.
–, *The Gnostic Problem*, London ²1964.
Windisch, H., *Die Orakel des Hystaspes*, Verhandelingen der kon. Akad. v. Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde NR XXVIII, nr. 3, 1929.
Winter, P., rec. L. Finkelstein, *The Pharisees*, ³1962: RQ 4 (1963/64) 592-594.
Wlosok, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, AAH ph.-hist. Kl. 1960, fasc. 2.
Wolf, M.J., *Sibyllen und Sibyllinen*: Arch. f. Kulturgeschichte 24 (1934) 312-325.
Wolff, H.W., *Psalm 1*: EvTh 9 (1949-50) 385-394.
Wolfson, H.A., *Philo* I e II, Cambridge, Mass. ²1948.
Wright, G.E., *The first Campaign at Tell Balâṭah (Shechem)*: BASOR 144 (1956) 9-20.
–, *The second Campaign at Tell Balâṭah (Shechem)*: BASOR 148 (1957) 11-28.
–, *The Samaritans at Shechem*: HThR 55 (1962) 357-366.
–, *Shechem, The Biography of a Biblical City*, London - New York 1964.
Yadin, Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, tr. Batya e Chaim Rabin, London 1962.
–, *The Excavation of Masada - 1963/64, Preliminary Report*: IEJ 15 (1965) 1-120.
Zaehner, R.C., *Zurvan*, Oxford 1955.
Zambelli, M., *L'ascesa al trono di Antioco IV Epifane di Siria*: Rivista di Filologia e di Istruzione Classica 38 (1960) 363-389.
Zeitlin, S., *The Tobias Family and the Ḥasmonaeans*: PAAJR 4 (1932/33) 169-223.
–, rec. E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*: JQR 31 (1940/41) 199-204.
–, *The First Book of Maccabees*, New York 1950.
–, *The Second Book of Maccabees*, New York 1954.
–, *The Rise and Fall of the Judaean State*, I. *332-37 B.C.E.*, Philadelphia 1964.

Zeller, E., *Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, Vorträge und Abhandlungen* I, Berlin ²1875, 1-29.
–, *Über den Ursprung der Schrift von derWelt*, in *Kleine Schriften* I, Berlin 1910, 328-347.
–, *Die Philosophie der Griechen* II e III, Leipzig ³⁻⁶1879-1923 (PhGr).
Ziebarth, E., *Das griechische Vereinswesen*, Preisschriften der Fürstlich Jablonowski'schen Gesellschaft 34, 1896.
Zimmerli, W., *Die Weisheit des Predigers Salomo*, Aus der Welt der Religion, fasc. 11, Berlin 1936.
–, *Das Buch des Predigers Salomo*, ATD 16,1, 1962.
Zimmermann, F., *The Story of the three Guardsmen*: JQR 54 (1963/64) 179-200.
Zobel, M., *Gottes Gesalbter*, Berlin 1938.
Zucker, F., Γυμνασίαρχος κώμης: Aeg 11 (1931) 485-96.
–, *Doppelinschrift spätptolemäischer Zeit aus der Garnison von Hermopolis Magna*: AAB 1937, nr. 6, 1938.
Zucker, H., *Studien zur jüdischen Selbstverwaltung im Altertum*, Berlin 1936.
Zuntz, G., *Greek Words in the Talmud*: JSSt 1 (1956) 129-140.

Aggiunta bibliografica

Allegro, J.M. (a c. di), DJD(J) v, *Qumrân Cave 4, I (4Q 158-186)*, con la collaborazione di A.A. Anderson, Oxford 1968.

Aly, W., *Strabon von Amaseia*, Strabonis Geographica, vol. 4, Bonn 1957.

Amélineau, E., *Les traités gnostiques d'Oxford* II: RHR 21 (1890) 261-294.

Applebaum, S., *Jewish Status at Cyrene in the Roman Period*: La parola del passato 19 (1964) 291-303.

Baldry, H.C., *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1966.

Berchem, D. van, *Sanctuaires d'Hercule-Melqart, Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en méditerranée*: Syria 44 (1967) 73-109. 307-338.

Bergman, J., *Ich bin Isis*, Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3, 1968.

Bertram, G., ὕψιστος, ThWb VIII, 613-619.

Betz, H.D., *Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik*: ZThK 63 (1966) 391-409.

Beyschlag, K., *Zur Simon-Magus-Frage*: ZThK 68 (1971) 395-426.

Bickerman, E., *Four Strange Books of the Bible*, New York 1967.

Bingen, J., *Grecs et Égyptiens d'après PSI 502*, in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, American Studies in Papyrology 7, Toronto 1970, 35-40.

Braun, R., *Kohelet und sein Verhältnis zur literarischen Bildung und Populärphilosophie*, theol. diss., Erlangen 1971, ed. 1973 in BZAW 130.

Bruns, J.E., *The Davidic Dynasty in Post-Exilic Palestine*: Scripture 7 (1955) 2-5.

Bunge, J.G., *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, phil. diss., Bonn 1971.

Cardauns, B., *Juden und Spartaner, Zur hellenistisch-jüdischen Literatur*: Hermes 95 (1967) 317-324.

Collart, P., *Aspects du culte de Baalshemên à Palmyre*, in Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski, Warzawa 1966, 325-337.

Delcor, M., *Repas cultuels esséniens et thérapeutes, thiases et ḥaburoth*: RQ 6 (1967/69) 401-425.

Denis, A.-M., *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970.

Feldman, L.H., *Abraham the Greek Philosopher*: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 59 (1968) 145-156.

Fitzmyer, J.A., *The Aramaic «Elect of God» Text from Qumran Cave IV*: CBQ 27 (1965) 348-372.
Gager, J.G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, JBL-Monograph Series 16, 1972.
Gressmann, H., *Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion* II: ZKG 41 (1922) 154-180.
Gundel, W., e H.G., *Astrologumena*: Sudhoffs Archiv, suppl. 6, 1966.
Hadot, P., *Fürstenspiegel*, RAC VIII (1970) 555-632.
Heinemann, I., *Antisemitismus*, PW Suppl. 5 (1931) 3-43.
Hengel, M., *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*, in *Tradition und Glaube*, Festgabe für K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 157-184.
Kippenberg, H.G., *Garizim and Synagoge*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 30, Berlin - New York 1971.
Koenen, L., *Die Prophezeiungen des «Töpfers»*: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 2 (1968) 178-209.
–, *The Prophecies of a Potter: A Prophecy of World Renewal becomes an Apocalypse*, in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, American Studies in Papyrology 7, Toronto 1970, 249-254.
Krämer, H.J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon u. Plotin*, Amsterdam ²1967.
Lenger, M.-Th., *Ordonnances divines et* prostagmata *dans l'empire des Ptolémées*, in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, American Studies in Papyrology 7, Toronto 1970, 255-261.
Lentzen-Deis, F., *Das Motiv der «Himmelsöffnung» in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments*: Biblica 50 (1969) 301-327.
Lévy, I., *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Genève-Paris 1965.
Limbeck, M., *Die Ordnung des Heils*, Düsseldorf 1971.
Longo, V., *Aretalogie nel mondo Greco*, 1. *Epigrafi e Papiri*, Genova 1969.
Luck, G., *Der Akademiker Antiochos*: Noctes Romanae 7, 1953.
Lührmann, D., *Ein Weisheitspsalm aus Qumran (11Q Ps[a] XVIII)*: ZAW 80 (1968) 87-98.
Lumpe, A., *Exemplum*, RAC VI (1966) 1229-57.
Maier, G., *Mensch und freier Wille, Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*, WUNT 12, Tübingen 1971.
Masson, O., *Quelques noms sémitiques en transcription grecque à Délos et à Rhénée*, in Hommages A. Dupont-Sommer, Paris 1971, 61-73.
Meyers, E.M., *Jewish Ossuaries, Reburial and Rebirth*: Biblica et Orientalia 24, Roma 1971.
Milik, J.T., *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân*: HThR 64 (1971) 333-378.
–, *4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène*: RB 79 (1972) 77-97.
Mittmann, S., *Zenon im Ostjordanland*, in *Archäologie und Altes Testament*, Festschrift für Kurt Galling, Tübingen 1970, 199-210.

Mørkholm, O., *Antiochus IV of Syria*, Classica et Mediaevalia, Dissertationes VIII, København 1966.
–, *The Seleucid mint at Antiochia on the Persian Gulf*: The American Numismatic Society, Museum Notes 16 (1970) 31-44.
Müller, H.-P., *Mantische Weisheit und Apokalyptik*, in *Congress Volume Uppsala 1971*: SVT 22 (1972) 268-293.
Neusner, J., *Note on Barukh Ben Neriah*: Numen 12 (1965) 66-69.
–, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* I-III, Leiden 1971.
Nock, A.D., *Essays on Religion and the Ancient World* I e II, Oxford 1972.
Osten-Sacken, P. v. d., *Gott und Belial*, SUNT 6, Göttingen 1969.
Ploeg, J.P.M. v. d., *Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11Q PsAp[a])*, in *Tradition und Glaube*, Festgabe K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 128-139.
Plöger, O., *Die Feldzüge der Seleukiden gegen den Makkabäer Judas*, Aus der Spätzeit des Alten Testaments, Studien, Göttingen 1971, 134-164.
Préaux, C., *De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique. Traduire ou ne pas traduire*: Chronique d'Égypte 42 (1967) 369-383.
Purvis, J.D., *Ben Sira' and the Foolish People of Shechem*: JNES 24 (1965) 88-94.
Rider, G. Le, *Suse sous les Séleucides et les Parthes. Les trouvailles monétaires et l'histoire de la ville*, Paris 1965.
Robert, L., *Encore une Inscription Grecque de l'Iran*: CRAI (1967) 281-296.
–, *De Delphes à l'Oxus. Inscriptions Grecques nouvelles de la Bactriane*: CRAI (1968) 416-457.
–, *Reliefs votifs et cultes d'Anatolie*: Anatolia 3 (1958) 103-136.
–, *Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon*: CRAI (1968) 568-599.
Rudolph, K., *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*: Kairos 9 (1967) 105-122.
Samuel, A.E., *Ptolemaic Chronology*, MBPAR 43, München 1962.
–, *The Greek Element in the Ptolemaic Bureaucracy*, in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, American Studies in Papyrology 7, Toronto 1970, 443-453.
Sandvoss, E., *Asebie und Atheismus im klassischen Zeitalter der griechischen Polis*: Saeculum 19 (1968) 312-329.
Schalit, A., *König Herodes, Studia Judaica* IV, Berlin 1969.
Schmitthenner, W., *Über eine Formveränderung der Monarchie seit Alexander d. Gr.*: Saeculum 19 (1968) 31-46.
Schwartz, J., *Die Rolle Alexandrias bei der Verarbeitung orientalischen Gedankenguts*: Zeitschrift f. Papyrologie und Epigraphik 1 (1967) 197-217.
Sevenster, J.N., *Do You Know Greek?*, Leiden 1968.
Speyer, W., *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, HAW 1,2, München 1971.
–, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Hypomnemata 24, Göttingen 1970.

Stamm, J.J., *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*: ThR 23 (1955/56) 1-68.
Starcky, J., *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân*: RB 70 (1963) 481-505.
Stegemann, H., *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, theol. diss., Bonn 1971.
Stern, M., rec. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1969: Kirjath Sepher 46 (1970/71) 94-99.
Strohm, H., *Studien zur Schrift von der Welt*: MusHelv 9 (1952) 137-175.
Strugnell, J., *Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan»*: RQ 7 (1969/71) 163-276.
Teixidor, J., *Bulletin d'épigraphie sémitique*: Syria 45 (1968) 353-389.
Thesleff, H., *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*: Acta Academiae Aboensis, Humaniora XXIV, 3, Åbo 1961.
Thissen, H.-J., *Studien zum Raphiadekret*, Beiträge zur klassischen Philologie 23, Meisenheim am Glan 1966.
Uebel, F., *Die Kleruchen Ägyptens*, AAB 1968, 3.
Vidman, L., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, RGVV 28, Berlin 1969.
Vogt, J., *Kleomenes von Naukratis – Herr von Ägypten*: Chiron 1 (1971) 153-157.
Wacholder, B., *Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles*: HThR 61 (1968) 451-481.
Wächter, L., *Der Einfluss platonischen Denkens auf rabbinische Schöpfungsspekulationen*: ZRGG 14 (1962) 36-56.
Walzer, R., *Galen on Jews and Christians*, London 1949.
Weinberg, S.S., *Tel Anafa*: IEJ 19 (1969) 250-252.
–, *Tel Anafa: The Hellenistic Town*: IEJ 21 (1971) 86-109.
Welles, C.B., *The Role of the Egyptians under the First Ptolemies*, in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, American Studies in Papyrology 7, Toronto 1970, 505-510.
West, M.L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.
Will, É., *Histoire politique du monde hellénistique* I e II, Nancy 1966 s.
Wünsche, A., *Aus Israels Lehrhallen*, Leipzig 1907-1909 (rist. in 2 voll., Hildesheim 1967).

Indice analitico

Abaris, taumaturgo greco, 431
'Abbā b. Kahănā, r. (inizio IV sec. d.C.), 320
Abbaios, padre di Zenodoro, 142
Abdaios di Gerasa, 109
Abdalonimo (332 re di Sidone), 90
'Abd'aštart-Aphrodisios, ascalonita, 142
'Abd'osir-Dionysios, tirio a Malta, 142
'Abdšemeš-Heliodoros, nome fenicio, 142
'Abdtanit-Artemidoros, nome fenicio, 142
Abihaj, ricco mercante giudeo, 90
Abila (Abella = *'ābel haššiṭṭîm*), 33, 48, 102, 601
'Abîn, r. (300 d.C. ca.), 350
Abramo
  nell'Anonimo Samaritano, 192, 195 s., 198 s., 224, 437, 490, 599, 608, 616
  Dio di A., 219, 617
  figli di Ketura, 162, 164
  inventore della scienza, 201, 274, 616
  inventore della seminatrice, 117
  maestro di astrologia, 188, 195, 198 s., 205 s., 490
  mediatore di rivelazione, 419, 497
  parentela con spartani (e altri popoli) attraverso A., 161 s., 460, 616
  re a Damasco, 199, 616
  viaggi, 199, 203, 616
  nell'*Apocrifo della Genesi*, 491
  nel Siracide, 311, 617
'Abṭaljôn (maestro fariseo, I sec. a.C.), 178
Acab, 602
Accademia, *v.* platonismo, scetticismo
achea, lega, 379
Achior, ammonita, 625
Adamo, 195, 199, 375, 386, 388, 401, 409, 420, 422, 496
  gloria di A. nel Siracide, 307, 454
  a Qumran, 455
  speculazione su A., 307, 375, 388, 409, 455
  Testamento di Adamo, 517
Ade, *cf.* inferi, 261, 533
Adiabene, casa reale di, 360, 626
Adonai, 532
Adone, 537
Adora, 102, 530
Adriano, imperatore, 602, 624
Adullam, 116
Aelia Capitolina, 624
Africa, 165, 199
Africa settentrionale, 609
Afrodite Urania, 530
Agabos, profeta, 492
Agamennone (Eschilo), 291
Agatarchide di Cnido (II sec. a.C.), 79, 531, 619
Agathos Daimon (Knephis), 382, 430
Agatocle (tiranno di Siracusa, 361-289 a. C.), 210
Agenore, primo re di Sidone, padre di Cadmo, 161
aggada, palestinese, 195, 205, 331
agiografia, 564
Agostino, 528, 533
agricoltura, *cf.* demanio, amministrazione dei terreni demaniali; grano; vino, 57, 94, 125
agricoltura, ideale dell', 91, 131, 287
Agrippa I, 78, 129, 492, 562
Agrippa II, 170, 214
'Aḥēr ('Elîsā' b. 'Abûjā), 84, 423
Aḥiqar, *Romanzo di*, 81, 230, 237, 240, 317, 330, 422, 438, 545
Ahriman-Ades, 397
Ahura Mazda, 607, cf. 397
Akko Tolemaide (Ake), 33, 47, 59, 66, 95, 102, 107, 108, 111, 136, 160, 566, 584, 586
  principale centro amministrativo, 59, 107
  cambio di nome, 47, 59
  coniazioni, 95, 580

[Akko Tolemaide]
Eracle, culto di, 530
filosofi, 189, 612
ginnasio, 158
greci in età persiana, 43, 86
iscrizioni religiose, 136, 531, 584
Iside, culto di, 325
polis, 66
Akra di Gerusalemme, 460, 461, 527, 573 ss., 579, 587 ss., 592-595, 603-605, 621 ss.
guarnigione, 458, 573, 575 s., 621
Alceo (poeta di Lesbo, VII/VI sec. a.C.), 43
alchimia, 495, 497
Alcimo, Alkimos (sommo sacerdote, † 159 a.C.), 147, 176 s., 217, 225, 457, 459, 570, 590-592
Alessandria, 40, 50, 62, 93, 108, 123, 127 s., 137 s., 150, 153 ss., 181, 382, 500
I. rapporti con il giudaismo, 50, 53, 127, 154 s., 158, 169, 197, 206, 218 s., 243, 285, 331, 339 ss., 342 ss., 352, 495, 500, 510 s., 515, 548 s., 615, 619
II. formazione e cultura, 99, 108, 150, 156, 191, 354, 355, 375, 438, 471, 494, 505, 555
III. filosofia e religione, 214, 223, 336, 347, 484 s., 632
Alessandro Bala († 145 a.C.), 460, 591, 593
Alessandro Janneo (103-76 a.C.), 139, 147, 170, 185, 225, 516, 562, 623
Alessandro Magno (356-323 a.C.), 23, 25, 44-46, 49, 95, 98, 228, 383, 583
difesa da parte di Eratostene, 148
ktistēs della colonia macedone di Gerasa, 46
ktistēs della colonia macedone di Samaria, 44, 575
mercenari giudei, 49
reddito, 78
Tiro, conquista di, 210
Tiro, giochi di, 164
Alessandro Poliistore (inizio I sec. a.C.), 157, 158, 168, 192, 194, 200, 202, 239, 531
Alessandro, figlio di Andronico (soldato giudeo in Egitto, ca. 260 a.C.), 50, 144
Alessandro, figlio di Doroteo, ambasciatore giudeo, 146
Alicarnasso, 63, 108
alimentari, prescrizioni, *cf.* maiali, sacrificio di, 209, 368, 548
Allat, 604
alleanza, *cf.* resto, santo; apocalittica, 622
esseni, 459, 501, 622
rabbi, 622
rottura, 130, 587 ss.
Siracide, 281, 617
allegoresi, *cf.* esegesi, 338 ss., 505, 628
Al-Mina, 86
altare, 601 ss., 610, 618, 621
«Altissimo» (designazione di Dio), *cf.* ὕψιστος, 532, 536, 537, 601, 607 ss., 627
ambascerie, giudaiche, 138, 146, 164, 200, 211, 535, 551, 594
Amman, 606
Ammanitide, 40, 49, 60, 64, 104, 119, 129, 569
colonia militare sotto Tobia, 49, 103 s., 119, 544
fuga di Giasone, 560, 572
possedimenti dei Tobiadi, 40, 312, 544 s., 554 ss., 572, 620
provincia di Salomone in Eupolemo, 203
amministrative, unità, eparchia, 61
iparchia, 59 ss.
nomos (νομός), 56, 60, 79
satrapia, 61
toparchia, 56
amministrazione, 55-76, 132, 134
Ammo(n)ios, fratello di Apollophanes a Marisa, 142 s.
Ammone (dio egizio), 143, 430, 532
Ammonios, figlio di Zabbaios, 143
ammoniti, 203, 625
amorei, 305
Amos, 212
Amram, padre di Mosè, 419
'Amrit, Ma'bed di, 555
Anania, figlio di, soldato giudeo, 137, 545
Ananos, figlio di Ananos (sommo sacerdote giudeo, † 67 a.C.), 179
Ananos, ipparco a Marisa, 110
Anassagora, 532, 540
Anassimandro, 229, 487, 522
'Anatbethel, divinità a Elefantina, 317
'Anatjahu, divinità a Elefantina, 317
Andrea, apostolo, 226
Andreas Lucuas (pseudomessia in Cirenaica, 114-117 d.C.), 517
Andromaco, educatore del principe sotto Erode, 170

Andromaco, stratego di Tolemeo IV, 59
Andromeda, figura mitica di Joppe, 160
Andronico (capo della rivolta servile a Pergamo dopo il 133 a.C.), 384
Andronico (sovrintendente in Samaria, 167 a.C.), 598
Andronico, ministro di Antioco IV, 570
Anfiarao, 430
angelo, *cf.* esseni; Enoc, tradizione di; vigilanti, 193, 198, 209, 212, 318, 356, 404, 408, 411, 415, 417 s., 434 ss., 447, 454, 465, 468, 473 ss., 493, 497, 513, 634
caduta (*Gen.* 6), 388, 391 s., 396, 413, angeli dei popoli, 386 ss., 392, 411 428
angelologia, *v.* angelo
anima del mondo, 324, 333 s., 345, 611
anima, *cf.* antropologia; viaggi celesti, 263, 307, 395, 403 s., 406 ss., 413, 418 s., 430 ss., 439, 440, 478, 505
anno del mondo, 393 ss., 474 s.
Anonimo Samaritano, 192-199, 205 s., 213, 220 ss., 224, 242, 340, 378, 418, 490, 541, 598 s., 607, 616 ss., 631
Antedone, 47
Anteo, lotta con Eracle, 164
Antibio, stoico di Ascalona, 188
Anticristo, 623, 624
Antigone, schiava giudea a Delfi, 107, 145
Antigono di Socho, motto, 271 s.
catena della tradizione, 177
critica alla dottrina della retribuzione, 297
torà di Simone il Giusto, 146
Antigono Monoftalmo († 301 a.C.), 29, 46, 78, 96
Antigono, asmoneo, 492
Antigono, figlio di Tolemeo, 147
Antimenide, fratello di Alceo, 43
antiocheni, ad Cydnum, 566
a Gerusalemme, 164, 166, 566
di Hippos, 566
ad Pyramum, 566
a Tolemaide, 566
Antiochia sull'Oronte, 375, 579, 597
comunità cristiana primitiva, 226, 636
ginnasio, 154 s., 158
Onia III ad A., 39, 281, 553, 563
scuola di filosofia, 187
sinagoga e comunità giudaica, 558, 586
Antiochia, *polis* a Gerusalemme, 73, 160, 362, 564, 567, 569, 573, 580
«Antiochia sul Crisoroa» (= Gerasa), 583
Antioco I (281-261 a.C.), 51, 379, 584
Antioco II (261-247 a.C.), 51
Antioco III (242-187 a.C.), 32-38, 52, 63, 71, 72, 76, 97, 110, 118, 127, 136, 146, 203, 457, 546, 554
cleruchi giudei in Frigia, insediamento di, 52, 536, 573
coniazioni, 110
culto del sovrano, 312, 584
editto a favore dei giudei, 37, 72, 76, 146, 172, 211, 280, 551 ss., 565 s., 587
Filippo V di Macedonia, lega con, 35
Gerusalemme, conquista di, 35 ss., 277
Panion, vittoria di, 36, 551
Rafia, sconfitta di (217 a.C.), 34
Roma, sconfitta contro, 38, 377, 552
templi, saccheggi di, 38, 571
Antioco il Cigno (filosofo di Ascalona, 130-68 a.C. ca.), 188 s., 421, 441, 533
Antioco IV Epifane (175-164 a.C.), 22, 39 s., 77, 110 s., 128, 146, 169, 171, 457, 459, 519, 542, 560, 568, 583
ascesa al trono (175 a.C.), 222, 281, 553 s., 560, 563
coniazioni, 110, 567, 579 s.
culto del sovrano, 580 ss., 584 s., 600
in Egitto, 40, 382, 588
epicureo, 187
fondazioni di città, 159, 164, 567
e Gerusalemme, 567, 571 s.
modello dell'antisemitismo antico, 624
morte, 208, 216, 363
origine, 586
persecuzione in Giudea (persecuzione religiosa), 22, 197, 243, 365, 464, 536, 568, 574, 579, 593, 600, 613, 621, 623
«politica ellenizzatrice», presunta, 564, 586
«politica religiosa», 578-581, 584 s., 595 s., 597 ss., 604, 620
saccheggio del tempio a Gerusalemme, 40, 558, 571, 620
titolo, 581
Zeus Olimpio, predilezione per?, 579-586
nell'*Oracolo del vasaio*, 382
Antioco V Eupatore (164-162 a.C.), 457, 588, 592 s.
Antioco VII Sidete (159-129 a.C.), 203, 457, 530, 575, 624

[Antioco VII Sidete]
culto del sovrano, 584
diritto di coniazione all'*ethnos* giudaico, 580
Gerusalemme, assedio di (135/134 a.C.), 462
Antioco, figlio di Seleuco IV († 170 a.C.), 570
Antipatris, 64
Antipatro di Sidone (compositore di epigrammi, 170-100 a.C. ca.), 184-186, 405, 611
Antipatro di Tiro, stoico, 189
Antipatro, figlio di Giasone, ambasciatore giudeo, 146
Antipatro, padre di Erode, 562
antisemitismo, 519, 525, 612, 614, 624
Antistene (peripatetico, primo terzo del II sec. a.C.), 384 s., 439
Antonino Pio, 360, 626
Antonio Diogene (romanziere anteriore al II sec. d.C.), 503
antropologia, apocalittica, 467
esseni, 443 ss., 446 ss., 456, 473, 505 s., 512 s.
hasidim, 407 ss., 415
rabbi, 356 ss.
Qohelet, 249 ss., 256
Siracide, 290 ss., 300 s., 306 s.
antropomorfismi, 338 ss.
Anu, dio celeste babilonese, 606
«anziani», 71 s., 73
Apamea, 190, 384; pace di A. tra Antioco III e Roma, 38, 162, 536, 552 s.
Apelle, funzionario tolemaico, 103
Apione (antisemita, I metà del I sec. d.C.), 153, 530, 624
Apione di Gadara, iscrizione sepolcrale di, 182
Apocalisse della visione degli animali, 362, 370, 386, 391
Apocalisse delle dieci settimane, 346 s., 362, 371 s., 389, 391, 395 s., 428
apocalissi, 239, 363 ss., 443, 632
apocalittica, 53 s., 83 ss., 123, 134, 380 s., 384 s., 390 s., 392 s., 395 s., 398 s., 421, 433, 440 s., 467 s., 490, 502, 511 s., 516, 519, 622 s.
cristiana, 421
esseni, 466 s.
[apocalittica]
hasidim e a., 129, 132, 364
paralleli, 183 s., 374 s., 382 s., 511
termine, 422, 428 s.
Anonimo Samaritano e a., 198, 205
Daniele, 578 s.
Qohelet, 269
Siracide, 295, 312 s.
Apoll(odoros?) (doppio nome giudaico, 238/237 a.C.), 145
Apollo, citaredo, 580
Apollo, 86, 143, 161, 186, 210, 385, 530, 563, 580, 582 ss.
gare di lotta a Sidone in onore di A., 159
su monete, 580
presso i Seleucidi, 582 ss.
Apollo-Amiclo (a Cipro) = Mikal, 389
Apollodoros, figlio di Zabbaios, 143
Apollofane, figlio di Abdyzomuno (sidonio, 200 a.C.), 159
Apollofane, figlio di Sesmaios, arconte del *politeuma* sidonio a Marisa, 110, 142
Apollonia («Arsuf»), 47
Apollonio di Tiro, stoico, 189
Apollonio di Tolemaide, stoico, 189
Apollonio Molone (I sec. a.C.), 519, 530, 531, 543, 614
Apollonio, «misarca» (*1 Macc.* 1,29 ss.), 573, 576, 589, 595
Apollonio, *dioikētēs* di Tolemeo II, 31, 56, 60, 63, 68, 75, 94, 101-105, 107, 111 s., 125, 137, 142, 545
assegnazione in feudo di terra regia, 63
controllo sui templi, 68
destituzione, 75 s.
possesso demaniale, 31, 94
ufficio, 56 s.
vigneto in Galilea, 101, 111
Apollonio, figlio di Traseo, stratego, 553
Apollonio, storico di Ascalona, 188
Apollonopoli Magna (Edfu), 537
apologisti, cristiani, 541
giudei, 157 s., 285, 341
apostasia dal giudaismo, *v.* assimilazione; rinnegati
apostasia, apostati, 84, 166, 310 s., 403, 411, 526 s., 562, 579, 587 s., 589, 590 ss., 601, 612 ss., 626, 628
Apuleio, 437, 489

'Aqîbā, r., 351, 353, 354, 423, 446, 562
aquila, animale simbolico, 557, 558 s., 601
Aquila, traduttore, 220
arabi (= nabatei), 24, 46 s., 49 ss., 58, 69, 104, 109, 114, 119, 136, 349, 400, 530, 554
  appoggio ad Antioco III, 33
  bitume nel Mar Morto, raccolta di, 114
  circoncisione, 596
  Pitagora presso gli a., 503
Arabia *felix*, 30, 91, 96, 106, 110, 113, 424
Arabia meridionale (*v. anche* Arabia *felix*), 110
Arabia, 199, 203, 605
'Arad (Tell), 43, 47
Arado, 41, 141, 158, 601, 608
'Araq el Emir, 191, 544, 546, 554 s., 559
Arato (stoico, 315-240 a.C.), 339, 340, 528, 539
arbitrio, libero, 256, 268, 291 ss., 306, 442, 471 ss.
Archelao, figlio di Erode, 78, 492, 623
Archita di Taranto (390 a.C. ca.), 117
architettura (tecnica dell'), 46 s., 117 s., 141, 191, 203 s., 462, 465, 554 ss.
Areo I (re di Sparta, † 265 a.C.), 162
Areopago, discorso dell', 527 s.
Areta I (re nabateo circa 170 a.C.), 97
Areta III Filelleno (re nabateo, 87-62 a.C. ca.), 97, 170
aretalogia, 81, 236, 237 s., 324 ss.
Aretusa, 47
Argo, 159, 161
Arioch di Kptwk, re (*Apocrifo della Genesi*), 195
Aristea, leggenda di, 220 s., 335
Aristea, *Lettera di* (*cf.* indice dei passi), 79 s., 105, 138, 147, 154, 157, 202, 214, 235, 338, 339, 348, 354, 538, 540, 548, 599, 613
Aristea, storico giudeo, 157
Aristeia, nome di Marisa, 143
Aristobulo (filosofo giudeo, 170 a.C. ca.), 157, 168, 196, 255, 274 s., 285, 306, 318, 334 ss., 471, 481, 502, 510, 539 s., 632
  apologia, 214, 337
  dottrina dell'ispirazione, 339 ss., 467
  dottrina della sapienza e della creazione, 341 ss., 350, 353, 456, 515
  metodo esegetico, 338, 358 s.
  Orfeo in A., 502, 534
  peripatetikos, 336
Aristobulo I (J'hûdâ-) (104/103 a.C.), 147, 170, 225
Aristobulo II († 49 a.C.), 169
aristocrazia, greca, 34, 152, 260 s.
  giudaica, 64, 72 s., 83 s., 92, 109, 119 s., 121 ss., 124 s., 129 ss., 163 s., 169, 197, 240 ss., 261, 269, 286 ss., 291, 310 s., 520, 543 s., 563 ss., 606 s., 611 s., 615, 620
Aristofane, 308, 316, 404, 543
Aristone, fratello di Zenone, 103
Aristosseno di Taranto (IV sec. a.C.), 503, 524
Aristotele (Ps.) (*De mundo*), 483, 532
Aristotele, 138, 148, 229, 266, 305, 336, 394, 470, 482, 522, 523
Armenia, armeni, 195, 605
'Arô'er, 112
aromi, commercio e monopolio di stato, *cf.* balsamo, coltivazione del, 94 ss., 103, 112, 114, 142
Aronne, 173 ss., 280, 285, 370
Arpakshad, nipote di Noè, 497
Arsace VII Filelleno, re dei parti, 170
Arsinoe (in Palestina), 47
Arsinoe (nel Fayyum), iscrizione sinagogale, 500
Arsinoe, sorella di Tolemeo IV Filopatore, 34 s.
Artapano («romanziere» giudeo, II sec. a.C.), 52, 157, 165, 196 s., 201, 205, 236, 340, 438, 490, 524, 534, 541, 616 ss.
Artaserse II Mnemone (404-358 a.C.), 141, 376
Artaserse III Ocho (358-338 a.C.), 44, 55
Artemide, 531, 563, 571
Artemidoro di Ascalona, storico, 188
Artemidoro, *Onirocritica*, 492
artigianato greco, *cf.* tecnica; vetro; terre-cotte, 88 ss.
  artigiani, 567
Ascalona, 43, 66, 75, 89, 109, 188, 222, 325, 530
Ascensio Isaiae, 370
ascesi, 435, 506
Asclepiade, morti richiamati in vita da, 403
Asclepio, 429, 433 s., 438 s.
Asdod (Azotos), 67, 111, 115
Asia Minore, microasiatici, 35, 49, 51, 60, 63, 86, 170, 310, 379, 535-536, 577, 608, 609, 627
  diaspora in A.M., 52, 542, 609

Asmonei, *cf.* Maccabei, 66, 75, 83, 114, 118, 139, 147, 169 s., 204, 210, 217, 223 ss., 313, 460, 462, 515, 526, 536, 562, 622, 624, 633, 635
Assalonne, casa di, 463
assemblea popolare, 121
assimilazione (all'ambiente ellenistico), *cf.* apostasia, 149, 165 s., 171, 242, 365
Assioco (pseudoplatonico), 432, 440
Assiria, 43, 199, 376, 387
= Siria, 185, 202
associazionismo, 149 ss., 499 ss., 633
Assumptio Mosis, 215, 370
Astarte, 317, 320, 325
di Ascalona, 530
= Iside, 325
Asteria-Astoret, 110, 194
Astibares di Media, re, 202
astrale, religione, *cf.* astrologia; sole, 188, 412, 424, 474 ss.
astrologia (astronomia), 187, 193, 195, 198, 375, 380, 390, 393 s., 397, 404, 412 s., 424, 433, 436, 438 ss., 484 ss., 496 ss.
Atabyrion sul Tabor, 33, 530, 602
Atargatis, 531 = Iside, 325
ateismo, 298
Atena, 316, 387, 604
Atene, ateniesi, 86, 98, 103, 109, 131, 137, 148, 151, 159, 188, 191, 210, 263, 524, 563, 589
«Atene di Siria» = Gadara, 185
ateniesi a Dor in Palestina, 86, 232
ceramica, esportazione di, 87, 91
tempio di Zeus, 582
Atlante, fratello di Prometeo, titano, 193, 418, 490
'Aṭliṭ, 44, 86, 87, 90, 111
atomismo, 187
Attalo III (138-133 a.C.), 536
Attica, 265, 387
attica, lega marittima, 86
Augusto, imperatore, 71, 153, 384, 582
autonomia, 37
Avesta, 403
Azaria, preghiera di, 370
Azazel, angelo, 392, 413
Azio, 24

Ba'al, del Carmelo, 530, 602
del Casio, 583
del Tabor, 530
tirio, 602, 607 s., 616
Ba'al-Šāmēm, 527, 556, 601, 605, 611, 618
Ahura Mazda e B.Š., 607
Elio, 605
Iupiter summus exsuperantissimus, 606
Sion, dio di, 609, 621
unione con Dusares, 610
Zeus Olimpio, 204, 272, 583, 603, 605 s.
Baalbek, 32, 583
Babas e Babatas, figli di Kosnatanos, nomi a Marisa, 143
babilonese (*v. anche* caldeo), 117, 245, 375, 414, 496
astrale, religione (astrologia), 190, 229, 394, 397, 412, 424, 433, 482-486, 487, 497
cicli del mondo, dottrina dei, 393 s., 395, 474 s.
diaspora giudaica, 52, 536, 586
esilio, 390
influsso sulla sapienza, 314
sull'apocalittica, 374, 412, 414, 475
sull'essenismo, 485 s., 504 s.
mitologia greca e b., 192, 406
scienza e magia, 172, 195 s., 394 s., 416, 424, 427, 433, 486, 497 s.
Babilonia (Babele), 159, 193 s., 208, 370, 376, 432, 564
Baccanali, 611
Bacchide, generale seleucide, 177, 457, 591,
balsamo, coltivazione di, 64, 112 ss. 592
Bambyke, culto di Iside, 325
Banno (Ios., *vit.* 11), 370
Bannājā, r. (200 d.C. ca.), 354
«barbari», 45, 48, 99, 148, 213, 527, 613, 619
Bar Kochba, 134, 220, 399, 428, 562, 624
Barnaba (Giuseppe), levita, 226
Baruc, identificazione con Zarathustra, 470
Baruc, scritti di, 235, 349, 420, 517
bat qôl, *v.* celeste, voce
Batanea, cf. Hauran, 32
battesimale, movimento, 507, 627
Battriana, 135, 581
Bat-Yam, 87
Bel, 38, 83, 193 s.
Crono, 496
tempio nell'Elimaide, 571
a Palmira, 556
Bel, gigante nell'Anonimo, 194
Belial, spirito di ingiustizia, 447, 463, 474, 476

Ben 'Azzai (Šim'ôn) (verso il 110 d.C.), 423
Ben Sira, *v.* Siracide
Ben Zômā (intorno al 110 d.C.), 423
Benḥodeš-Noumenios, nome, 142
Beqa', 32, 47
Berenike (Cirenaica), 50, 500, 567
Berenike, nome di Marisa, 143
Berito, 102, 325, 531
Berosso (cronografo, III sec. a.C.), 156, 192 s., 195, 496, 541, 616
Berosso (Ps.), 394
Bet Anat (Galilea), 38, 62, 96, 101 s., 126
  appalto delle imposte, 62
  vigneto di Apollonio, 101 s., 107
Bet Shearim, 111, 226, 356
Bet Zur, 47, 91, 111, 115-118, 461
  cittadella, 47, 111
  conquista da parte di Simone, 594
  luogo di rifugio per gli ellenisti, 593
  rinvenimenti di monete, 111
Betel, 118
betilo, 325, 601, 602
biblioteche, 71, 240, 471
Biblo, 70, 601, 608
Bileam, come «filosofo», 359
  identificazione con Zarathustra, 470
Bilgā, famiglia sacerdotale, 167, 568 s., 576, 593
Bione di Boristene, 183
bitume, raccolta di (nel Mar Morto), 113 ss.
Boethos, alessandrino, nominato da Erode sommo sacerdote a Gerusalemme, 272
  famiglia, 225
Boeto di Sidone (aristotelico, metà I sec. a. C.), 189
Boeto di Sidone (stoico, 180 a.C. ca.), 188, 307, 618
Bolo di Mendes (Ps. Democrito, 200 a.C. ca.), 99, 440, 493, 495, 497, 502
Boreion, «tempio» giudaico, 51
borghesia, 131, 267 ss., 278 s., 286; piccola b., 129
bosforano, regno, 47, 542, 627
bramini, 522, 523
brocca a manico (di Rodi e Cos), 111
Bubasti, città santa di Iside, 326
Buplago, comandante di cavalleria a Magnesia, 385
burocratica, prassi, 545
burocrazia, 56 ss., 60 s.
Cabria (stratego ateniese, † 357 a.C.), 92
Cadmo, fondatore di Tebe, 161, 162
  antenato degli spartani, 520
Calani, 523, 524
caldeo (*v. anche* babilonese; Sibilla, caldea), 195, 230, 433, 489, 497 s., 528
  Pitagora presso i caldei, 503
calendario, 390, 395 s., 475, 480 ss., 610 s.
Caligola, 624
Calinda, provincia tolemaica, 60, 66
Callicrate, ammiraglio di Tolemeo II, 103
Calliope, 186
Cam, figlio di Noè, 194
cananeo, 196 s., 349, 476
  = mercante, 91
  = fenicio, 598
Candaule (in Erodoto), 237
Caracalla, 583
carestia, 128
Caria, 48 s., 59, 108
Carmelo, 530, 602
Carneade (scettico, 213-128 a.C. ca.), 489
«carne e sangue», 293
carovaniero, traffico, 91, 96, 102 s., 119
Cartagine, cartaginese, 210, 377, 605
casa d'insegnamento, giudaica, *cf.* sinagoga, 174, 180, 278
Casio (monte presso Seleucia), 583, 602
Cassandra, 440
Castore di Rodi (I sec. a.C.), 194
Catone il Giovane, 189
Cauno (in Caria), 48, 108, 567
Cecilio di Calacte (retore, fine I sec. a.C.), 529
Celesiria, 29-42, 66, 523, 553, 563, 586
celeste, voce, 436 s.
celesti, libri e tavole, 408, 412 s., 419
Celso, 489, 532, 543
Censorino (III sec. d.C.), 394
ceramica, greca in Palestina, 87
Cercida di Megalopoli (290-220 a.C. ca., uomo politico e poeta), 260 s., 264
Ceres (Demetra), 534
Cesare, 154, 636
Cesarea (*v. anche* Torre di Stratone), 351, 582
Chaldaei, 485, 535
Chanaan, figlio di Cam, «padre dei fenici», 194
Cheremone (sacerdote egiziano e stoico, I sec. d.C.), 434, 507, 519

«chiesa», comunità essena come, 453
chiesa, Padri della, 341, 541
Chio, 101
Chorazim, 174
«Chronos», 266
Chrysorrhoas, presso Damasco, 116
Chum, «capostipite degli etiopi», 194
Cicerone, 149, 188, 190, 328, 431, 483, 531, 536
cielo, Dio del, *cf.* «Altissimo» e ὕψιστος, 188, 521 s., 525 ss., 542 s., 577, 585, 606 ss., 617 s., 621
cielo, nell'essenismo, 455
  designazione di Dio, 272, 521 s., 542 s., 607
cielo, viaggio in, *cf.* anima, 183, 418, 430 s., 436 s.
Cilicia, cilici, 51, 405, 603, 627
cinico, 272
Cipride, 316
ciprioti, 577
Cipro, 40, 43, 60, 78, 85 s., 95, 102, 107, 137, 389, 517, 584, 603
circoncisione, «superstizione» (Posidonio), 526
  annullamento (epispasmo), 165, 311, 566, 590
  divieto, 595 s., 624, 626
  missionarismo giudaico, 625 s.
  Paolo, 626
  presso egiziani, arabi e siriaci, 533, 596
Cirenaica, cf. Cirene, 50 s., 133, 206, 517
  tumulti suscitati da attese messianiche, 517
Cirene, *cf.* Cirenaica, 29, 50, 154, 162
Ciro, 387
città, fenicie, 58, 65 s., 580, 612, 618
città, fondazioni di, *cf.* cittadinanza, Gerusalemme, κτίστης, 30, 46, 66, 82, 564
città, nomi di, 47 s.
cittadinanza, diaspora, 153 ss.
  Gerusalemme, 166, 565, 573, 620
civilizzatore, eroe, *cf.* «primo inventore», 196, 418
Cizio, 190
Claro, oracolo di, 533, 537
Claudio (imperatore), 155, 438
Claudio Iolao, notizia sul nome della Giudea, 162
Cleante, dottrina solare, 483
  inno a Zeus, 304, 328, 471
Clearco di Soli (prima metà III sec. a.C.), 138, 336, 495, 523 s.
Clemente Alessandrino, 320, 336, 431
Clemente Romano, 432, 480
Clemente, Tito Flavio, 543
Cleodemo Malco (mitografo giudeo, II sec. a.C.), 157, 162, 164, 165, 616
Cleomene, luogotenente di Alessandro Magno in Egitto, 55
Cleopatra I (figlia di Antioco III, † 176 a. C.), 38 ss., 377, 581
Cleopatra Thea, moglie di Antioco VII, 584
Cleopatra VII, 113
cleruchia (-e), *v.* colonie militari
Cocito, fiume infernale, 406
Colofone, 103
colonie militari, 45-49, 58, 63 ss., 104, 160
  giudaiche, 51 s., 137, 144 ss., 162, 458, 536, 545, 561, 573, 577, 608
  seleucidi, 573 ss., 579, 588, 592 s., 607, 621
  tolemaiche, 544, 545, 547, 551, 555 s., 559 ss., 576 s., 620
Colossi, 627
Commagene, 24, 202
commedia, greca, 126, 131, 259 s., 308
commercio, colonie di, *cf.* Marisa; Sichem; Rabbat-Ammon, 90, 109 s., 133, 142 ss., 197
commercio, divieti di, 127 s., 552
commercio, relazioni della Palestina, 94 s., 103, 117, 127 s., 132 s.
  Arabia, 35, 96
  commercio di transito, 108, 127
  Egeo, 85 ss., 108 s.
  Egitto, 97
  Rodi, 112
commercio, strade ed empori, 30, 101, 108, 109 s.
comunione dei beni, 127, 504
conceria, 116
conoscenza, *cf.* esseni; gnosi; sapienza, 307, 327 s., 343 s., 345, 466 ss.
contratti (greci), 126, 135, 137
«conversione», 370 ss., 401, 418, 442, 453, 461, 464, 513
conviviali, usanze, 130
Cornelio Labeone, 533
corona, beni della, *v.* re, terra del
corte, storie di, 79 ss., 123, 219, 378, 549

Cos, 87, 105, 109, 111, 131, 185, 191, 583
cosmo, *cf.* creazione; torà, ontologia della, 343, 345 s., 349 ss., 353 s., 357 ss., 532, 619, 632
cosmopolitismo, *cf.* universalismo, 185 s., 307, 401, 612 s., 616
creazione (fede nella), 157, 213, 314-360, 390, 399 s., 444 s., 454, 471, 532
  Aristobulo, 340 ss.
  bramini, 522
  creatio ex nihilo, 213, 322
  monoteismo greco, 471
  Platone (*Timeo*), 333 s., 340
  sapienza, 314 s., 321 ss., 332 ss., 351, 478-479
  Siracide, 298 ss., 306 s., 510
creazione, mediatore della, 314, 322 s., 332 s., 351 s., 445, 510
creazione, ontologia della, 456
Creso, in Erodoto, 237
Creta, 60, 602
Crimea, 530, 603
Crisippo di Soli, Cilicia (III sec. a.C.), 189 s., 293, 303, 306, 472, 478, 489
cristianesimo, 21, 23, 346, 348, 531, 543, 617, 622 s., 629 s., 636 s.
cristologia, 331, 352, 636
Cronache, 121, 215, 372, 400
Crono (-Saturno), 193 s., 386 s., 537, 601
  e Jahvé, 537
cronologia, Demetrio, 156
  Eupolemo, 201
  Giuseppe, 546, 555, 559 s.
  Maccabei, libri dei, 207 ss.
Ctesia, medico personale di Artaserse II, 192, 202
  schema delle monarchie universali, 376, 377
culti, *cf.* sovrano, culto del
  Apollo, 530, 583 s.
  Atargatis-Astarte, 531
  Demetra, 596
  Dioniso, 153 s., 530, 536, 610 s., 619
  Eracle, 530
  giudaico-sincretistici, 534 s., 542, 576, 608 s., 627
  interpretatio Graeca di c. palestinesi, 530 s., 598 ss., 605 s.
  Iside, 325 s., 542
  montani, 602 s.
[culti]
  privati, 577
  Sabazios, 535 s.
  Serapide, 585
  siriaci, 559
  triade divina, 604
  Zeus Koryphaios, 583
  Zeus Olimpio, 582 ss., 604, 606, 610 s.
culto, riforma del, 576-591, 595 ss., 598-612, 620 s.

Dafne, 563, 570, 577, 582, 585
Damascio, 470
Damasco, 32, 47, 109, 116, 118, 463
  Abramo, re a Damasco, 199
  ginnasio, 158
  impianto urbanistico ippodameo, 118
  leggenda di fondazione da parte di Dioniso, 530
  prima e terza guerra siriaca (linea di confine), 32, 547
danai, provenienza dall'Egitto, 162
Danao, antenato degli spartani, 520
Daniele, Apocrifo di, 381, 386
Daniele, *cf.* Daniele, libro di; racconti di sapiente a Babilonia, 491
  e Zarathustra, 470
  nel racconto di Susanna, 237
Daniele, libro di, 80, 145, 211, 239, 243, 313, 363, 368 s., 372 s., 373-381, 389, 420 s., 426, 435, 473, 476 s., 524, 548, 576, 578, 603 s., 621
  apocalittica, 372, 385 s., 393, 449, 511, 518
  hasidim, 363, 368 s., 416, 417
  risurrezione, 404
  rivelazione, forme di, 416 s.
  storia, interpretazione della, 378, 427
  vaticinia ex eventu, 380 s.
Daniele, racconti di, 80 s.
Dardano, mago giudeo, 495
darìci, 88
Dario I, 78, 262
David (re), 175, 202, 320, 486
  «sapiente», «scriba», 173, 284 s., 422 s.
  autore di salmi, 274
  nel Siracide, 285, 310, 372
David, città di (a Gerusalemme), 573
dea madre, 317, 321, 325, 334
Dea Syria, 106, 325, 384, 531
debiti, remissione dei, 121, 141

debiti, schiavitù per, 121, 134
Delfi, 107, 145, 161 s., 385
Delo, 86, 108, 159, 174, 432, 530, 609
demanio, amministrazione dei terreni demaniali, 57, 61-64, 93 ss., 112, 114, 125 s.
Demetra, 596
Demetria, figlia di Filone, nome di Marisa, 143
Demetria, nipote di Apollophanes, *archon* di Marisa, 142
Demetrio Falereo (IV-III sec. a.C.), 157
Demetrio I Soter (162-150 a.C.), 71, 77, 187, 558, 593
Demetrio II Nicatore (145-140 e 129-125 a.C.), 582, 593, 597 s., 621
Demetrio Poliorcete, figlio di Antigono (337-283 a.C.), 30, 96, 142, 562
Demetrio, cronografo giudeo di Alessandria (220 a.C.), 145, 156, 200, 241
Demetrios, figlio di Meerbaal, di Marisa, 143
demiurgo, 333, 394
Democrito (Ps.) (*v. anche* Bolo di Mendes), 230, 432, 440, 493
Democrito, 522
  su Atena, 316
  teoria atomistica, 187
  viaggio in Egitto, 432
demoni, *v.* angelo
demotico, Cronaca demotica, 381 s., 505
  libro della sapienza, 267
  libro dei sogni, 492
  lingua, 136
  testo funerario, 262
denaro, *cf.* monete, ecc., 97 s., 110 s., 125 ss., 134
Denderah, raffigurazione dello zodiaco, 487
deserto, ideale del, 465
destino (fede nel), *cf.* morte, destino di; *Tyche*; astrologia, 484 s., 490 s.
  illuminismo ellenistico, 126, 265 s., 508 s.
  papiro Insinger, 267
  Qohelet, 126, 254 ss., 268
  Qumran, 472 s.
  Stoa, 472
determinismo, 373 s., 381, 385 s., 388 s., 393 ss., 397 s., 400 s., 445 s., 471 ss., 479 s., 489
Deutero-Isaia, 372
deuteronomico, centralismo del culto, 558, 596
  tradizione su Salomone, 273 s.
diadochi, 25, 29 s., 45, 54, 85, 92 s., 106, 132
Diana, 571
diaspora, giudea, *cf.* Egitto; Alessandria; giudei, 50, 132 ss., 139, 145, 153 ss., 171, 197, 211, 217 ss., 277, 346, 357, 359, 369, 375, 384, 388, 414, 507, 527, 535 s., 541, 543, 558, 585, 609, 622, 625 ss., 633 ss.
  Asia Minore, 52
  Babilonia, 51
  Cipro, 517
  Cirenaica, 132 s., 206, 517
  Egeo, 109
  Egitto, 52, 109, 517, 627
diatriba, 183, 244
Dicearco (peripatetico, IV/III sec. a.C.), 527
Difilo (commedia nuova), 266, 412
Dike, 413, 431
diluvio universale, leggenda del, 193
Dio, idea di, giudaica, *cf.* teocrasia, 521 s., 525 ss., 530 ss., 541 s.
  Aristobulo, 338 ss., 345
  in Ecateo, 521
  illuminismo ellenistico, 264 ss.
  interpretatio Graeca, 530
  iscrizioni di Redesîeh, 537
  in Posidonio, 525 ss.
  Qohelet, 252, 255 ss., 268
  riformatori a Gerusalemme, 272, 293 ss., 543, 599 ss., 620
  Siracide, 297 s., 304 ss., 538
  Stoa, 304 ss.
  Strabone, 526 s.
  Varrone, 527 s.
Dio, nome di, 319, 495, 528, 530, 532 ss., 537 s., 539 s., 541 ss., 598 ss., 605, 607 ss., 610
Dio, presenza di, 364, 398
Dio, signoria (regno) di, 391, 635 s.
Diocleziano, riforma dell'amministrazione, 58
Diodoro Siculo, 116, 412
Diodoto di Sidone, filosofo, 189
Diodoto, figlio di Neophthalmos, iscrizione votiva di Akko-Tolemaide, 531
Diogene di Babilonia (240-152 a.C. ca.), 22, 188
Diogene di Tolemaide, stoico, 189
Diogene Laerzio, 183
Dione (in Transgiordania), 46
Dione Crisostomo, 506

Dionigi di Alicarnasso (seconda metà I sec. a.C.), 377
Dionisia, sacerdotessa di Iside da Megalopoli, iscrizione sepolcrale, 405
Dionisio di Sidone (vincitore nel pancrazio 142 a.C.), 159
Dioniso, culto, 34, 530, 583, 604, 610 s., 619
misteri, 153, 196
teocrasia: Iao-Dioniso, 533, 536, 611, 619
Dionisodoro, ispettore dell'ufficio di contabilità del dieceta Apollonio, 103
Dios (storico fenicio, II sec. a.C.), 583, 606
Dioscoride di Tiro (pugile, 180 a.C.), 160
Diotimo di Sidone (vincitore nella corsa col carro, 200 a.C. ca.), 159
Diotimo, figlio di Abdubastio (lottatore, 200 a.C. ca.), 159
diritto, fondamento del, 422, 499 ss., 520, 565 s., 572 ss.
Dis (*v. anche* Zeus), 538 s.
Domitilla, Flavia, 543
Domiziano, 626
donna straniera, 130, 315 s., 320
Dor, 33, 66, 86 s., 115, 232, 325
Dorotea, schiava giudea a Delfi, 107, 145
Doroteo, grammatico di Ascalona, 188
Dositeo samaritano, 627
Dositeo, figlio di Drimilo, apostata giudeo alto funzionario sotto Tolemeo III e IV, 84, 160
Dositheos, nome giudaico in Egitto, 144
sacerdote di Gerusalemme, 147, 218
ufficiale della cavalleria maccabaica, 146 s., 561
nella *Lettera di Aristea*, 147
Dotan, 118
dracma, 87 s.
dualismo, *cf.* Belial; esseni; spiriti, 391 ss., 398, 443 ss., 450, 455, 463, 464, 466, 468 ss., 488, 497 s., 503, 512 s.
Dura Europos, 46, 582 s., 606
Dusares, dio nabateo, 530, 610

Ebrei, lettera agli, 516
Ebron, 602
Ecate, 440
Ecateo (Ps.), storico giudeo, 157, 242, 335, 521
Ecateo di Abdera (intorno al 300 a.C.)
descrizione dell'Egitto, 196, 201
[Ecateo di Abdera]
su Mosè e i giudei, 53, 124, 161, 162, 503, 520-522, 528 s., 612
partigiano di Tolemeo I, 55
religiosità dei giudei, 304, 527, 532, 539, 542, 609, 619
Ecateo di Mileto, 216
ecclesiologia, 455 s., 505
eclettismo, 189, 336, 345
economia della Palestina, struttura dell', 76 ss., 96 ss., 119 ss., 132 s.
edilizia, *v.* architettura
editto, *v.* Antioco III; Antioco IV; Demetrio II
edomiti, 67
edonisti, cirenaici, 244
efebia (a Gerusalemme), 163 ss., 223, 565, 567, 590
Efeso, 263, 316
Efesto, 438
Egeo, 85, 98, 139, 274, 608
brocca a manico, 111
centri culturali, 191
mercenari dall'E., 43
scambio economico-culturale con Fenicia e Palestina, 108 s., 132, 229
vino dall'E., 101, 111
Egesippo, 627
Egitto, *cf.* Alessandria, 24, 30, 34, 42 ss., 50, 52 s., 55 ss., 80, 83, 93 s., 97 ss., 105, 194, 196
I. rapporti con i giudei (*cf.* IV; diaspora)
Abramo, 195, 616
antisemitismo, 543
circoncisione, 533, 596
colonie militari, 46, 50 ss., 145, 576
cultura, 205
esodo dei giudei, 162, 201, 520
esseni, 505
Giasone, sommo sacerdote, 560, 571 s.
iscrizioni delle sinagoghe, 83, 174
Maccabei, 211
Qohelet, 244 s.
Siracide, 277
templi, 172
II. storia, 34 ss., 43 s., 100, 381 s., 517, 588
III. formazione e cultura, 24, 135 s., 149 s., 262, 340, 481, 496
IV. filosofia e religione
alchimia, 497
apocalittica, 379, 381, 382 s., 385

[Egitto, IV]
astrologia, 380, 487
creazione, racconti della, 321
culti in Palestina, 325
destino, fede nel, 267
filosofi greci, 230, 502
ipostasi, 317
maat, 317
magia, 432, 494
Mosè, 525
orfismo, 534
«profeti», 434
sacerdoti, 432, 434, 438, 568
sapienza, 432 ss., 498
sogno, interpretazione del, 492
templi, 68, 434, 596
viaggio celeste, motivo del, 440
zoolatria, 197, 539
v. politica, economia, società
economia, 93 ss., 107 s., 113
esportazione, 107
poleis greche, 500
schiavitù, 104
stato tolemaico, 79, 93
sviluppo demografico, 118
Ein Feshka, insediamento degli esseni, 116-117
ekpyrosis, 394 s., 410, 413, 435, 483
'El, 537
'El'āzār b. Ṣādôq, r. (100 d.C. ca.), 351
'El'āzār di Môdā'îm, r. (80-135 d.C. ca.), 198, 396
Elana, porto, 203
elchesaiti, 627
Eldad e Modad (*Apocalisse*), 517
Eleazar, figlio di Boethos, 170
Eleazaro, martirio di (*2 Macc.* 6,18 ss.), 596
Elefantina, colonia militare giudaica, 50, 72, 317, 545, 557 ss., 607
elemosina, 120
Eleusi (Grecia), 265
Eleusi (presso Alessandria), 40
Eleutheros, fiume, confine Tolemei-Seleucidi, 32
'Elî'ezer b. Hyrkanos, r. (100 d.C. ca.), 354
Elia, 193, 499, 517, 602
lettera leggendaria (*2 Cron.* 21), 235
nel Siracide, 285, 313
Elian(os) Eisr(aelites), iscrizione, 536
Elihu, 233
Elimaide, 571
Eliodoro (III sec. d.C.), *Etiopiche*, 186
Eliodoro, ministro di Seleuco IV, 39, 238, 280, 553, 563
Eliopoli (Egitto), 195 s., 198
Eliopoli-Baalbek, 530, 602, 604
Eliphas, re dei temaniti, 199
Eliseo, 238, 285, 499
'Eljākîm-Alkimos, sommo sacerdote, *v.* Alcimo
Eljon-Hypsistos, 601, 607 ss.
'Eljāšib, sacerdote al tempo di Neemia, 544
El-Kronos, 476
Ellanico (storico, V sec. a.C.), 161
ellenismo, *cf.* ellenistico, spirito del tempo
concetto, 22 ss.
delimitazione cronologica, 24 s.
ellenistica, arte, *cf.* tombali, pitture; 'Araq el Emir, 88 ss., 191
ellenistica, civiltà, *cf.* greci, 132 ss., 519, 559, 564 s., 607, 618, 631 s.
ellenistico, spirito del tempo
rabbi, 358 s.
Qohelet, 126, 247 s., 251, 258
Siracide, 291 ss.
Emilio Sura, annalista romano, 377
Empedocle, 430
Empedotimo (in Eraclide Pontico), 431
enciclopedico, pensiero, apocalittica, 380, 424, 426
esseni, 498, 506
sapienza, 324
Enea di Gaza (V sec. d.C.), 403
'Engedi ('Ein-Gedi), 47, 64, 71, 87, 111, 112 ss., 114, 116
piantagioni di balsamo, 64, 71, 112 ss.
Enmeduranki, antico re babilonese, 417
Ennio, annalista romano, 377
Enoc, tradizione di, 390, 395 s., 417 s., 424, 440, 490
Enoc
Ermes-Thot, 437 s.
inventore dell'astrologia e civilizzatore, 193, 195 s., 198, 224, 333, 490
libri celesti, 412, 419
metatron, 410
predicatore di penitenza (*1 Hen.* 91-104), 370, 418
profeta, 422, 440, 497
prototipo del pio sapiente, 417

[Enoc]
viaggi in cielo e agli inferi, 405 ss., 418 s., 423, 424, 436
nel Siracide, 285, 418
Enoc, Primo libro di, cf. indice dei passi, 362 s., 372 s., 408 s.
Apocalisse dei simboli di animali, 386
Libro astrologico, 488
Libro delle parabole, 363, 370, 373, 418 s.
Enoc, Secondo libro di, 488, 517
Enomao di Gadara (filosofo cinico, II sec. d.C.), 181, 359
eone, 257, 266, 391
Epicuro, epicurei, 187, 189, 190, 244, 294, 297, 359
epifania, *cf.* celeste, viaggio; sogno; visioni, 429, 437
Epifanio di Salamina, 194
epispasmo, *v.* circoncisione
epistolografia, 202, 217 s., 235
Epistula Ieremiae, 235
Er, panfilo, nella *Repubblica* di Platone, 385, 403
Eracle, 153 s., 159, 199, 204
ambasceria di giudei a Tiro per sacrificio, 164, 566, 577
al bivio, 292, 320
dio protettore del ginnasio, 164
lotta contro Anteo, 164
= Melkart, dio tirio, 110, 164, 530
«padre di Melchisedeq», 194
Eraclea, iscrizione sepolcrale, 405
Eracleide, capitano (papiri di Zenone), 108
Eraclide Pontico (platonico, 390-310 a.C.), 410, 431
Eraclidi, 162
Eraclito di Tiro, scettico, 189
Eraclito, 157, 244, 305, 393, 413
Eratostene (275-194 a.C.), 148, 410, 427, 436, 487, 613
Eritreo, Mare, 203, 424
Erma, apocalittico, 421
Ermippo (peripatetico e biografo, seconda metà III sec. a.C.), 285, 471, 502, 525
Erode Antipa, 225, 575
Erode I, 78, 113, 139, 144, 214, 217, 225, 492, 515, 562, 623
educazione, 170
famiglia, 144
fondazione di ginnasi, 158
[Erode I]
insediamento di cavalieri giudei nella Traconitide, 561, 573
e Nicola di Damasco, 214, 532
osservanza della legge, 546
tempio di Augusto a Cesarea, 582
Erodoto, 161, 196, 216, 237, 308, 376, 469, 503, 603
Esaù, 180, 199, 386
Esbonitis, unità amministrativa, 60
escatologia, *cf. ekpyrosis*; giudizio; fine vicina, attesa della; anima; retribuzione
cristianesimo, 630, 636 s.
giudaismo, 390, 403 s., 623, 625, 635
Iran, 396 s.
rabbi, 360
Siracide, 294 ss., 313
Eschilo, 157, 231, 262, 291, 308, 392
esegesi, *cf.* allegoresi
Aristobulo, 338 ss.
esseni, 463, 491, 505
ispirazione, 421, 515
pesher, metodo del, 215
rabbi, 355, 358 s.
scribi, 178 s.
Siracide, 284
esercito, assemblea dell', 45
Esiodo, 192-194, 229, 244, 248, 344, 392, 431, 477 s., 527, 541, 614
età del mondo, 376, 378, 395
esorcismi, 494
esportazione (dalla Palestina), 107 s., 111, 115
Esra, 42, 122, 174, 421, 543
Esra, Apocalisse di, 517
esseni
I. generalità, 80, 140, 165, 176, 212, 240, 284, 293, 300, 311, 348, 353, 369, 633
nome, 361 s.
II. storia, organizzazione
comunione dei beni, 504
forma associativa, 498 ss.
insediamento (Ein Feshka), 116 s.
Maestro di Giustizia, *v. s.v.*
origine, 362 ss., 457, 512
separatezza, 401, 453, 465
«terziari», 498
III. rapporti con altri gruppi
farisei, 446 s., 463, 514
filosofi greci, 472, 506 s.

[esseni, III]
gnostici, 466 ss., 518
hasidim, 363 s., 462, 468, 512, 516 s., 518, 622, 633
Maccabei, 367 s.
pitagorici, 493, 501 ss.
sacerdoti, 390
sadducei, 463
Stoa, 472
IV. teologia
Adamo, 388
alleanza, 459, 501, 622
angeli, 318, 404, 447, 454 s., 468, 473 ss., 513
antropologia, 306, 415, 444 s., 448 ss., 456, 505 s.
apocalittica, 380, 465, 466
astrologia (astronomia), 380, 383, 479 s., 485 ss., 498, 505 s., 513, 618
calendario, 390, 395 s., 475, 480 ss., 611
«conoscenza», «sapienza», 428 s., 450 ss., 466 s., 498, 513
«conversione», 371, 453, 513
creazione, 483
deserto, ideale del, 465
dualismo, 305, 443 s., 447, 453, 455 s., 463, 466, 468 s., 503, 512
due spiriti, 318, 392, 447 s., 474, 512
ecclesiologia, 455 s., 505 s.
ekpyrosis, 413, 454
elezione, 622
enciclopedia, 498, 506
escatologia, 408, 409, 411, 501
«essere e accadere», 444
ispirazione, 467 s., 513, 515
legge, 364 s., 425, 453 s., 464, 513
magia e mantica, 275, 491 ss., 495, 498, 513
Michele, 388, 447, 473
«mistero», 417, 452, 466
peccati, remissione dei, 453
predestinazione, 445 s., 455, 463, 468
profezia, 424, 491
razionalismo, 466 s., 489 s., 515
redenzione, 366, 455, 513
resto, santo, 453, 461, 501, 512
risurrezione, 404, 408-410
rivelazione, 347
sabato, 346, 368
[esseni, IV]
«saggi», 372
santità, ideale di, 349 s., 453
sole, 480, 483 s., 503
storico, quadro, 448 ss.
«verità», 451
V. scritti (*cf. Genesi, Apocrifo della*; *Enoc, Primo libro di*; *Giubilei, Libro dei*; *Testamenti dei XII patriarchi*): 230 s., 443, 465
astrologici, frammenti, 485, 490
biblioteca, 465
commentari, 381, 443, 450, 456, 459
Damasco, Documento di, 362, 363, 364, 370, 450, 456, 459, 498, 516
Daniele, frammenti di, 363, 376, 386
Enoc, frammenti di, 363, 411
inni, 450, 454, 456, 458, 463, 471, 481, 483
lingua, 465
liturgie, 370
Melchisedeq, frammento di, 388
oroscopi, 447, 486 s., 513
pseudepigrafia, 420 s.
Qohelet, frammenti di, 444, 450
Regola della comunità, 180, 443 ss., 450, 456, 488
Rotolo dei salmi, 365 s., 422
Rotolo della guerra, 54, 387 s., 443, 447, 454, 456, 465, 476
Rotolo di Isaia, 373
Settanta, frammenti dei, 528
Siracide, frammento del, 444, 450
Testamento di Levi, 390, 419, 427
testi settari, 443
estasi, *cf.* visioni; oracolo, 384, 423, 430, 439
Ester, 81-83, 147, 218 s., 235, 625
ethnos dei giudei, 67 s., 166, 563-567, 574, 580, 595, 600, 626
etica, *cf.* legge
Qohelet, 257
Siracide, 306
Etiopia, etiopi, 52, 194, 199
Eubio, stoico di Ascalona, 188
Eudemo di Rodi (seconda metà IV sec. a. C.), 393, 469
Eudosso di Cnido (IV sec. a.C.), 469, 482,
Eufrate, territorio al di là dell'E., 123 487
Eulaios, tutore di Tolemeo VI, 40
Eumene II di Pergamo († 160/159 a.C.), 563

Eumene, segretario di Alessandro Magno, 562
Euno, re degli schiavi in Sicilia (136 a.C. ca.), 106, 384
Eupolemo, figlio di Giovanni, storiografo giudeo, 146, 158, 164, 169, 192, 196, 200-206, 210, 211, 213 s., 218, 220, 224 s., 235, 239, 241, 285, 340, 462, 607, 616
Euripide, 151, 231, 236, 259, 260, 262, 263-265, 298, 307, 308, 316, 412
Europa, 160
Eusebio di Cesarea, 192, 194
Eva, 541
evemerismo (Evemero), 194 s., 424, 541
exitus clarorum virorum, 212 s.
Ezechia, «sommo sacerdote», condotto in Egitto da Tolemeo I, 69, 122
Ezechia, re, nel Siracide, 310, 372
  guarigione ad opera di Isaia, 238
Ezechia, sommo sacerdote, 69, 122, 335, 521
Ezechiele (= Zarathustra), 470
Ezechiele tragico, 157, 165, 221, 232, 344
Ezechiele, apocalittico, 372, 423
  nel Siracide, 285
Ezechiele, Apocrifo di, 410

farisei, 36, 167, 173, 175, 210 s., 243, 293, 311, 356, 358, 359, 364, 369, 424, 450, 462 s., 514, 518, 629, 633, 635
  I. teologia
    escatologia, 517 s.
    esorcismo, 495
    halaka, 480
    risurrezione, 410
    sabato, 368
  II. relazioni con altri gruppi
    esseni, 410, 446 s., 455, 514
    hasidim, 348, 363 s., 462, 516 s., 622
    Maccabei, 367
    sadducei, 463, 514
    scribi e dotti, 358, 390
Fayyum, 31, 51, 79, 94, 105, 500
Fedra, leggenda di, 236
fellah, condizioni dei, 100, 591
fenice, 395
Fenicia, fenici, fenicio, *cf.* commercio, colonie di; cananeo; Sidone; Tiro, 67, 78, 91, 95, 101 s., 131, 164 s., 235, 553, 598
  I. commercio e industria
    commercio di schiavi, 106 ss.
[Fenicia, I]
    estrazione della porpora, 115
    terrecotte, 89
  II. ellenizzazione, 24, 66, 86 ss., 131, 133, 137, 141 ss., 584
    filosofi di Fenicia, 186 ss., 612
    gare nei ginnasi, 159 s.
    primo inventore, 160 s., 187, 201, 340
    scuola fenicia di poeti, 184
  III. e i giudei, 90 s., 106 s., 122, 160 s., 164 s., 205
    Anonimo Samaritano, 196 s.
    apocalittica, 377, 380, 389, 477
    Eupolemo, 201, 235
    Qohelet, 270
    riforma del culto a Gerusalemme, 605-612, 621
  IV. come mediatrice culturale, 86 ss., 159 ss., 196 s., 229, 230, 270, 375
  V. importanza politica, 30 s., 40 s., 58 s., 66, 100 ss., 202, 572
    coscienza nazionale, 137, 580
  VI. religione, 596, 601 ss., 605 ss.
    angeli, speculazione sugli, 476, 477
    Ba'al-Šāmēm (Zeus), 204, 527, 601, 602 s., 605 ss., 611, 621
    Eracle-Melkart, 109 s., 164
    Iside-Astarte, 325
    Rešeph-Mikal, 389
Ferecide di Siro (dopo il 600 a.C.), 230
Ferone, cieco, in Erodoto, 237
feste, abolizione (Antioco IV), 595
  calendario, 480 s., 611
  consacrazione del tempio, 618
  Dioniso, 604, 610 s.
  hanukkah, 482, 610, 618
feudalesimo, *cf.* proprietà fondiaria, 110, 544 s.
Fidia, 582
Filadelfia (in Transgiordania), *v.* Rabbat Ammon
Filadelfia (nel Fayyum), 94, 99, 101, 150, 159
Filarco (storico, III sec. a.C.), 276
Filippo II di Macedonia (382-336 a.C.), 24
Filippo V di Macedonia († 179 a.C.), 35, 38, 377
Filippo, discepolo di Gesù, 226
Filippo, ufficiale militare seleucide, 572, 574

Filocle, figlio di Apollodoro (Rešephiatan), ultimo re di Sidone, 142
Filocrate, figlio di Filocrate, di Sidone, 187
Filodemo, epicureo di Gadara (100-40/35 a.C. ca.), 132, 183, 186 s., 190, 233, 534, 539
Filone di Alessandria, 154, 158, 188, 205, 243, 306, 316, 317, 318, 319, 334, 338, 341, 468, 502, 506, 527, 529, 562, 628 s., 635
  astri come esseri divini, 482 s.
  creazione, dottrina platonizzante, 352
  dualismo, influenza del, 469, 517 s.
  eikon e *typos*, dottrina, 358
  escatologico, momento, 517
  ispirazione, teoria dell', 339 s., 453
  legge, interpretazione della, 358, 615, 628, 633
  logos, dottrina, 343 s., 351 s., 483
  luce «noetica», 341
  misterica, terminologia, 414
  «pitagorico», 336
  «sapienza», tratti mitologici e personali, 346, 351
  sette, numero, 342, 343
  «viaggi celesti», 436
Filone di Biblo (Erennio) (64-141 d.C.), 188, 193, 266, 387, 477, 522, 583, 601, 605
Filone di Larissa, scettico, 189
Filone il Vecchio, poeta giudeo, 157, 165, 221
Filonide (epicureo di Laodicea, 200-130 a. C. ca.), 187
filosofi
  designazione dei giudei in Aristobulo, 337 ss.
  greci in Palestina, 182 ss., 186 ss., 223
  Aristea, 338, 613
  Clearco di Soli, 523 s.
  Ecateo, 519 s.
  Ermippo, 525
  Megastene, 522
  Posidonio, 525 ss.
  Teofrasto, 521 s.
filosofia, 55 s., 157, 214, 234, 244 s., 302 ss., 328, 331 s., 348, 356, 444 s., 467 s., 471, 502 s., 510 s., 521 ss., 527 s., 534, 632
Filoteria, 33, 47, 66, 111, 118
finalismo (del mondo), 298 ss., 303 s., 306 s.
finanze, amministrazione delle, 56 s., 59
fine vicina, attesa della, *cf.* escatologia, 398 ss., 420, 428, 442, 449, 455, 461, 465, 501, 516 s.
fiscale, gettito (della Giudea), 76 ss., 118
fiscali, sgravi, 37, 76 s.
fiscus Iudaicus, 626
Flavia Neapolis, colonia romana = Sichem, 607
Flegonte di Tralle (II sec. d.C.), 385
Focilide (Ps.), 348
follia, 314, 315 s., 320 s.
fonti
  di Giasone di Cirene, 211 s.
  di Giuseppe, *cf.* Nicola di Damasco, 547, 560, 569, 572, 588, 589, 616
  dei libri dei Maccabei, 207 ss.
  del romanzo dei Tobiadi, 547 s.
  di Tacito, 614
forestierismi, greci, 88, 118, 139 ss.
fortificazioni in Palestina, 32, 45, 46 s.
Frigia, 52, 162, 536, 573, 577, 584
frumento, *v.* grano
funeraria, poesia (*cf.* indice dei passi), 98
funerarie, costruzioni, 139, 142 ss., 263
funzionari e ufficiali militari, 48, 56 s., 60 s., 66, 83 s., 133

gabellieri, 134
Gabinio (governatore romano in Siria, 57-55 a.C.), 66
Gabriele, angelo, 416, 473
Gadara, 33, 46 s., 48, 107
  centro culturale, 182-186, 222, 612
Galaditis (Galadene), 60, 202
galati, 51
Galeno, 409 s.
Galilea (galilei), 33, 60, 63, 67, 101, 107, 202, 203, 226, 575, 598
Gamlî'el II, r., 359
Garizim, 44, 195, 197, 205 s., 240, 557, 598 s., 608, 624
Gaulanitis, 60
Gaza, 33, 35, 44, 48, 62, 66 s., 96, 102, 106-108, 136, 142, 325, 530, 566
  epigramma funerario di due ufficiali tolemaici, 48, 97 s., 136, 181 s., 261 s.
(G)ephron, 33
Gemello, educatore del principe presso Erode, 170

Genesi, Apocrifo della, 215, 363
Genezaret, Lago di, 112, 113, 115 s.
Gerasa, 46, 116, 325, 583
Geremia, 201 s., 211, 212, 235
Gerico, 64, 67, 71, 102, 112 ss., 116, 598
gerousia (a Gerusalemme), 37, 71 ss., 132, 273, 280, 283, 566, 567, 570
Gerra (gerrei), 96, 109
Gerusalemme, 22, 33 s., 37, 39 ss., 46, 49, 53, 58, 68 s., 72 ss., 82, 90 s., 102, 106, 122 s., 127 ss., 133 s., 138 s., 144, 146 s., 523 s.
I. storia e statisti
babilonesi, 202
cittadella, 49, 164, 573
costituzione, 73
distruzione, 378, 391, 410
guerra siriaca, quinta, 35 ss., 551
polis, 73, 138, 166, 223, 500, 564 ss., 620
romani, 626
truppe di occupazione, 577
Antioco III, 33, 127, 277
Antioco IV, 40, 461, 567, 572 s.
Antioco VII, 462
Apollonio, 573
Giasone, 40, 560
Pompeo, 218, 614
Scopas, 35 s., 550 s.
Seleuco IV, 39 s., 288, 310, 551
Tobiadi, 544
Tolemei, 48 s., 257 s., 550
Tolemeo I, 54, 106
Tolemeo III, 547
Tolemeo IV, 34
II. religione e culti
culti domestici, 577
culto, riforma del, 595 ss.
ellenismo, 22, 42, 138, 144, 161, 170, 171 ss., 224 s., 246, 362, 401 s., 418, 458 s., 464, 526, 543, 559, 564 s., 569, 580, 620, 628 ss.
filelleni, 199, 204, 458 s., 460, 482, 490
giudeocristiani, 636
Paolo, 226
Qohelet, 270
santuario, 71, 123, 172, 206, 210, 224
sinagoghe, 180
teocrasia, 543
Atena, 604
Iside-Astarte, 325 s.
[Gerusalemme]
III. cultura
bilinguismo, 224 s.
ceramica attica, 91
ginnasio, 158, 160, 163-169, 223, 277, 406, 426, 500, 566, 620
iscrizioni greche, 139, 263
scuola primaria, 179
scuole di sapienza, 172, 279, 424, 615
IV. società, popolazione
aristocrazia, 134, 223, 459, 509, 564 s., 612, 615, 620
commercio fenicio, 90
diaspora, 21 s., 41, 53, 139, 217, 515
mercato, contrasto per l'ispettorato sul, 69 s., 127, 553
«Gerusalemme» (in senso storico-religioso)
antipode di Roma, 626
celeste, 455
escatologica, 407
«fondazione di Mosè», 526
luogo della sapienza, 326
Gesù (figlio di Gamaliele, sommo sacerdote, 63-65 d.C. ca.), 179
Gesù, figlio di Anania, 439
Gesù di Nazaret, 629, 636
Gezer, 111, 115, 118, 136, 182 s., 575
Giacobbe, 180, 329, 386
Giambulo (III sec. a.C.?), romanzo di viaggio di, 236, 424, 527
Giasone (80 a.C. ca.; tomba di Giasone a Gerusalemme), 139, 263, 462
Giasone (Jēšûa'), sommo sacerdote, figlio di Simone il Giusto, 40, 73, 77, 146, 225, 460, 463, 500, 550, 563
azioni e sorte, 560, 569
capo del partito degli ellenisti, 147
colpo di mano contro Gerusalemme, 40, 560, 571
contrasto con il fratello Onia III, 552, 560
destituzione, 568, 620
ginnasio ed efebia a Gerusalemme, 160
morte a Sparta, 161 s.
programma di riforma ellenistica, 73, 161, 163-168, 207 s., 211, 223, 458, 567, 612
Giasone di Cirene, storico giudeo, 22, 146, 157, 206-214, 216 s., 224, 226, 297, 368, 403, 563, 589

Giasone nella *Lettera di Aristea*, 147
Giasone, figlio di Eleazar, ambasciatore a Roma, 213
Gige, re di Lidia, 237
Gilgamesh, *Epopea di*, 262, 406
ginnasio, 98, 131, 149 ss., 277
Babilonia, 159, 564
Gerusalemme, 158 ss., 163 ss., 223, 565 ss., 620
Siria e Palestina, 158 s.
Giobbe, 199, 228, 231, 233, 240, 242, 256, 264, 272, 296, 314 s., 322 s., 449, 476, 508
gioia di vivere, *cf.* libertinismo, 130 s., 257 s., 261 s., 268 s., 272
Giona, libro di, 228, 238, 240
Gionata (sommo sacerdote, 152-143 a.C.), 52, 207, 210, 457, 459 s., 465, 512, 593, 623
ambasceria a Roma, 162
ambasceria a Sparta, 73, 146
assunzione dell'ufficio, 210, 362, 457, 460, 591
«giudice» a Machmas, 457, 460
uccisione da parte di Trifone (143 a.C.), 462
Giordano, valle del, 115 s.
terra del re nella, 64, 115 s.
Giosia, 43, 202, 310, 372
Giosuè nel Siracide, 284, 285
Giovanni Battista, 370, 371
Giovanni di Efeso, 421
Giovanni Ircano (sommo sacerdote, 134-104 a.C.), 75, 144, 179, 462, 580, 623, 625
distruzione di Samaria (108 a.C.), 325
movimento farisaico da G.I., 348, 463
nome, 147
truppe ausiliarie di giudei per Antioco VII, 52
Giovanni Lido, 528, 537, 619
Giovanni Marco (*Atti*), 225
Giovanni, della stirpe sacerdotale di Haqqôṣ, 146, 211
Giove, *v.* Iupiter
Giovenale, satirico, 542
Giubilei, *Libro dei*, *cf.* esseni, 199, 215, 363, 364, 369, 390, 409, 427, 450, 459 ss., 465, 481, 617
Giuda Barsabba, 225
Giuda Maccabeo, 77, 138, 146, 207, 209, 224, 369, 380, 561 s.
archivio del tempio, 218
[Giuda Maccabeo]
capo degli hasidim, 211, 368
morte (160 a.C.), 209, 211, 362, 386, 403, 457, 591
nell'*Apocalisse dei simboli di animali*, 387
sacerdozio, 210
successi militari, 591
Giuda, esseno, 492
«giudaismo ellenistico», 224 ss., 633
Giudea (Iudaia), *cf.* Jehud, 37, 44, 52 s., 60, 67 s., 71, 74, 76 ss., 87 s., 91 s., 102, 116, 118, 120 s., 158, 523 s., 549, 558, 591, 593, 623
al tempo di Antioco IV, 585 s., 620, 626-627
derivazione del nome, 162
relazione con Gerusalemme, 128 s.
situazione linguistica, 137
«stato-tempio», 67 s., 74, 132, 241
tasse, 76 s.
terra del re in G., 71, 77
unità amministrativa con Samaria, 597 s.
giudei, *cf.* Egitto, diaspora
Antiochia, 586
Babilonia, 586
Berenike, 50, 500, 567
cleruchia di Tobia, 560 s.
Elefantina, 317
Roma, 534
Siria, 586
giudei, come *ethnos*, 67 s., 74 s., 166, 565, 574, 595, 600, 613, 626
come «filosofi», 337 s., 519 ss., 539, 613, 619, 632
Giuditta, 235 ss., 238 s., 625
giudizio di Dio, *cf.* escatologia; giustizia di Dio; retribuzione, 396, 402-415, 418, 428
sugli angeli, 388, 391 s.
sui giudei, 388
sui popoli, 365, 373
Giuliano Apostata, 609
Giuseppe e Asenet, 236
Giuseppe, 158, 168, 170, 176, 178, 180, 196, 205, 214, 226 s., 236, 243, 275, 285, 293, 294, 357 s., 408, 446 s., 455, 462, 473, 491, 494, 501 s., 506, 517, 521, 540 s., 543, 544, 551, 554 s., 557 s., 559, 562, 569, 588, 629
come fariseo, 357
Romanzo dei Tobiadi in G., 191, 546 s.
storiografia «sacerdotale», 214

Giuseppe, racconto di, 79, 82, 492, 541
in Artapano, 236
Giuseppe, tobiade, 34, 57, 70, 75-78, 80, 123, 126, 128 s., 133, 137 s., 562, 613
ad Alessandria, 127, 548 s.
appaltatore delle imposte per la Celesiria, 34, 57, 75, 78, 128, 133, 225, 546 s., 620
contro Onia II, 70, 74 s., 549
educazione, 137
perdita dell'incarico, 550
rapida ascesa, 133
nel *Romanzo dei Tobiadi*, 80, 547 s.
residenza a Gerusalemme, 129
tipo di uomo d'affari ellenistico, 125 s., 549 s.
giustizia di Dio, *cf.* teodicea
dimostrabilità, 302 s.
negazione, 253, 259 ss., 268, 298 ss.
principio d'ordine del mondo, 450
Giusto di Tiberiade, storico giudeo, 214, 226
Glaukias, ispettore del dieceta Apollonio, 101
gnomica greca, 244, 273, 308
gnosi, 334, 350, 400, 466 ss., 494, 507, 516, 628
Gobria, mago, 432
Graeculi, 130, 612
Granio Liciniano (II sec. d.C.), 579, 582
grano (coltivazione, esportazione e importazione), 78, 87, 97, 102, 107, 128
greca, educazione, 135, 148-172, 223, 303
Asmonei, 169 ss.
divieto, 169
ellenisti a Gerusalemme, 167 ss., 612
Lettera di Aristea, 138
Palestina e Fenicia, 181-191, 223 s.
Tobiadi, 137 s.
greci, greco
I. religione, pensiero, concezione del mondo, 433 s., 445, 482 s., 515 s., 541 s., 630
anno del mondo, 393, 395 s.
antropologia, 407
circoncisione, 546
creazione, 305
credenza popolare, 477 s.
Dio, idea di, 429, 433, 538
filosofia popolare, 293, 332, 508, 632
fisiognomica, 486
illuminismo, 258 s., 261, 294, 298, 509, 614 s., 621, 632
[greci, greco, I]
ipostatizzazioni, 317
mitologia, 153, 165, 192, 221, 338, 392, 406, 412, 428
monoteismo, 471, 532
razionalismo, 441, 512
risurrezione, 403, 410
«sapere», 426
sapienza, 286, 356, 422, 426, 498, 505
taumaturghi, 431
zodiaco, 487
II. cultura ed educazione
associazioni, 499 s., 633
astrali, leggende, 437
filosofiche, scuole, 177 s., 359
funeraria, poesia, 261 s.
ginnasio, 149 ss.
gnomica, poesia, 273, 307 s.
lingua, 92, 222, 224 s., 226 s., 242, 356, 433 s., 508, 612
metrica, 332
misure, 92
oracoli, raccolte di, 383
paideia, ideale della, 505
sepolcrali, iscrizioni, 405
sibillina, letteratura, 383
teatro, 564
traduzioni, 332, 434
III. irradiazioni e relazioni spirituali
Aristobulo, 335, 347 s., 502, 510
Babilonia, 564
Egitto, *cf. s.v.*, 340, 434
esseni, 452
fenici, v. *s.v.*, 340
Giubilei, 424
Qohelet, 244 s., 247 s.
rabbi, 357 s., 472
sapienza, 316
IV. società, economia, 51 s., 105 s., 229, 261, 499 s., 632 s.
Grecia, 23, 30, 86, 97, 106 s., 261, 273
grecismi, *v. anche* forestierismi, 228
in Qohelet, 245, 247, 250, 254
«grecopalestinesi», giudei, 225 s.
guerra civile, giudaica, *cf.* rivolte, 527, 592, 613
guerra, Rotolo della (Qumran), *v.* esseni: v. scritti
guerra santa, 53 s., 132, 209, 312 s., 387 s., 411 s.

habdala, preghiera, 302
Hadad, 531, 583
Haggai, figlio di Diaphoros, 144
halaka, 217, 355, 364
Haman, 218 s., 235
Hammat presso Tiberiade, 174
Ḥănînā b. Dôsā, r. (guaritore, 100 d.C. ca.), 423
Hanna, schiava presso Apollonio, 105
hanukkah, festa di, 482, 610, 618
Haran, 606
hasidim, 36, 175 ss., 209, 211, 271, 313, 348, 362 ss., 370 s., 387, 419, 435, 442, 454 s., 457, 459, 508, 511 s., 552, 572, 590, 620
I. storia
organizzazione, 500
rivolta, 574
sviluppo successivo (esseni e farisei), 363 s., 462, 468, 512, 516, 518, 622, 632 s.
II. teologia
angelologia, 473, 506, 513
anima, dottrina dell', 407
apocalittica, 356, 359, 380, 390 s., 398, 402, 410, 421, 423 s., 426 s., 428, 442 s., 449, 466 s., 476, 488, 509, 511 s., 514 s., 518, 632
escatologia, 461, 516 s.
«gnosi», 498
penitenziale, movimento, 368 ss., 401, 459, 511
povertà, ideale di, 504
rivelazioni, 415, 467
sapienza, 402, 414, 418, 426 s., 442, 466, 489 s.
sogni, interpretazione dei, 492
storia, visione della, 371 s., 506, 511
Hathor, identificazione con Iside, 325
Hatra, nord-ovest di Assur, 606, 608
Hauran, 102-104, 116, 325, 606
Ḥefzibah (presso Scitopoli), iscrizione di, 136
Helios, 109, 413, 437, 601
Ba'al-Šāmēm, 583, 605
dio celeste siriaco, 483
Iao, 533
Heraklea, giudea in Egitto, 144
Hermes (*v. anche* Thot), 153 s., 159, 194, 405, 436 s., 493
dio protettore del ginnasio, 164
[Hermes]
Trismegisto, iniziatore della sapienza astrologica, 383, 436, 488
viaggi celesti, 436
= Ḥămôr, 198
= Mosè, 201
= Thot, 197, 201, 275, 388, 436 ss., 485, 496
Hermetica, 316, 375, 433 s., 436 ss., 529
Heti, figlio di Duauf, scriba, 175 s.
Hillel il Vecchio e casa di Hillel, 141, 154, 171, 177 s., 180, 220, 357, 359, 480, 498, 562
scuola, 271
hilleliti, 514
Hinnom, valle di (luogo del giudizio), 407
Hippos (Susitha), 46, 561, 566
Hiram, re, 167, 202, 204, 235, 274, 606, 616
Ḥônî, disegnatore di cerchi (prima metà I sec. a.C.), 423
Hôša'jā di Cesarea, r., contemporaneo di Origene, 351
Hyksos, 541
Hypsistari, *cf.* «Altissimo», 627

Iamnia, *v.* Jabne
Iao, 528, 533, 541 s., 611
Iao Sabaot, 535
e Dioniso, 536
Ida (monte a Creta), 602
idolatria, *cf.* apostasia, politeismo, 130, 539, 612
Idumea, idumei, 30, 51, 58-60, 67, 143 s., 203, 312, 530
Ierapoli, 571
Ierone di Laodicea (fenicio, 184 a.C.), 159
Ieronimo di Cardia (364-260 a.C. ca.), 96, 112, 114
Ificrate, comandante militare ateniese ad Ake (Akko), 43
Igiea, 430
illuminismo, 614 s., 621, 632
classe sacerdotale, 390
Grecia, 259 ss., 264 ss.
Qohelet, 258
Siracide, 288 ss., 331
imago Dei, 307, 335, 341, 358
immagini (divieto di), 521, 525 s., 528 s., 531, 554 ss., 579 ss., 600 s., 603, 619, 624
immortalità, *cf.* anima, 263 s., 402-415, 432, 505, 635

impero universale, modello dell', 92, 375-379, 400 ss.
impurità rituale, 112, 127 s.
Imuthes-Asclepio, 434
incenso, *v.* aromi
incubazione sacra, 526
India, 92, 393, 424, 522, 523
  anno del mondo, 394
  apocalittico, motivo, 374
  bramini, 433, 435, 522, 524
Indiano, Oceano, *cf.* Eritreo, Mare, 527
individualismo, *cf.* universalismo, 174, 248 ss., 267, 401, 415, 429
inferi, 183 s., 405 ss., 413 s., 418, 430 ss.
inni, Siracide, 277 s., 298 ss.
  Cleante, 304, 471
  esseni, 452 ss., 471
  sapienza, 314 ss.
integrazione di popoli, 46, 48 s.
Ionia, 86, 111
  città ioniche, 153
  filosofi naturalisti ionici, 322
Iperborei, 431
ipostasi, *cf.* legge; creazione, mediatore della; torà, ontologia della; sapienza, 314 ss., 323, 633 s.
Ipparco di Samo (astronomo, II sec. a.C.), 427
ippodameo, impianto urbanistico, 117
Ippolito di Euripide, 236
Ippoloco, ufficiale tolemaico al tempo di Antioco III, 33
Ipso, battaglia di, 29
Iran, iranico, *cf.* persiano
  antropologia, 375
  apocalittica, 374, 383, 390, 398
  conflagrazione universale, 394, 413
  dualismo, 392, 394, 469, 503
  escatologia, 391, 396 s., 403 s.
  età del mondo, dottrina delle, 376, 378, 391, 395, 469
  nazionalismo, 42
  risurrezione, 403
  rivelazione, 435
  sapienza, 432 s.
  viaggio celeste, 440
Ircano II (sommo sacerdote, † 30 a.C.), 169
Ircano, tobiade, figlio di Giuseppe, 40 ss., 80, 138, 146, 225, 546, 550
  comando supremo della cleruchia in Transgiordania, 547, 554 ss., 559
[Ircano]
  distruzione della sua signoria, 40, 560, 572
  edificio monumentale a 'Araq el Emir, 191, 554, 559 s., 601
  educazione greca, 138, 559
  fonda un tempio in Transgiordania, 42, 557 s., 620
  missione in Egitto, 547
  morte, 554, 560
  e Onia III, 281, 553, 559 s.
  personalità, 562
  pretese messianiche (?), 555, 561
Irene, nome di Marisa, 143
irrigazione, artificiale, 79, 114, 116 ss., 128
Isacco, 386, 388
Isaia, 212
  guarigione di Ezechia, 238
  nel Siracide, 285
iscrizioni, Egitto, 537, 609
  'Araq el Emir, 544, 557
  Asia Minore, 536, 627
  Biblo, 608
  Bosforo, 609
  Cilicia, 405
  Delo, 530
  Fenicia, 606, 608
  Gaza, 181
  Gerusalemme, 139, 180, 225, 252
  Hatra, 606, 608
  Joppe, 584
  Lidia, 535 s.
  Marisa, 142 s., 584
  Palestina, 136
  Redesîeh, 537
  Roma, 356, 609
  Samaria, 582
  Scitopoli, 579, 582, 610
  Sidone, 181
  Tolemaide, 530 s., 584
  Transgiordania, 544, 557
Iseo, maestro di Demostene, 86
Ishtar, 317
Iside (Isis), 197, 317, 324-327, 405, 429, 437
  l'anima del mondo (Plutarco), 334
  aretalogie, 324, 326, 327
  Astarte, 326
  culto, 542, 577
  espulsione dei giudei, 382
  a Gerusalemme, 325 s.

[Iside]
identificazione di Eva con I., 541
«luce degli uomini», 341
signora del destino, 267
nella *Cronaca demotica*, 381
nell'*Oracolo del vasaio*, 382
Isidoro (inni a Iside, I sec. a.C.), 324
Isocrate, 148
isolamento (dei giudei dai popoli), cf. assimilazione, 82 s., 122, 133, 161, 311, 347, 465, 529 s., 612 ss., 619, 624
ispirazione, 421, 434 s., 438 s., 452, 505
apocalittica, 421 s., 434
Aristobulo, 339 s.
esseni, 467
rabbi, 353, 437
Siracide, 284
«Israele» (in senso teologico), *cf.* alleanza; legge; resto; sapienza; elezione, 307, 324, 386, 426, 442
disubbidienza, 391
glorificazione, 312, 329 s.
liberazione, 373
sapienza, 330, 349
storia, 329, 616
umanità, 301
Istaspe, oracolo di, 383, 395, 397, 417, 435, 440
iturei, 203, 625
Iupiter (Giove), 412, 435, 528, 533
Capitolino, 579, 584, 624
summus exsuperantissimus (*v. anche* Iupiter Sabazios), 606
Iupiter (Giove) Sabazios, 535

Ja'bēs, 172
Jabne (= Iamnia), 72, 109, 360, 514
Jahvé, 176, 322, 365 ss., 373, 602
e 'Anatjahu a Elefantina, 317
corte, 475
giustizia di J., 298
relazione con Zeus, 540
rinuncia al nome di Dio, 250, 319
J. Sabaot, 54, 91
nel Siracide, 295, 303, 310, 313
timore di fronte a J., fondamento della sapienza, 320, 323
Jahvista, 614
Janne e Jambre, 432, 517
Jeḥīmilk, iscrizione di, 606
Jeddus, anziano giudeo di un villaggio nei papiri di Zenone, 61, 119
Jᵉhôšua' b. Gamlā, r., 179
Jᵉhôšua' b. Lewî, r. (inizio III sec. d.C.), 355, 561
Jᵉhôšua' b. Pᵉraḥjā (130 a.C. ca.), 128, 177, 179, 352
Jehud (nome della provincia), 67, 69, 70 s., 88
Jehud, moneta (-e) di, 69, 88, 559
Jᵉhûdā b. 'Il'aî, r. (150 d.C. ca.), 351
Jᵉhûdā b. Ṭabai (fondazione di una scuola ad Alessandria, inizio I sec. a.C.), 352
Jesebiah, ufficiale giudeo, 50
Jišmā''ēl, r. († 135 d.C.), 354
Jôḥānān b. Zakkai, r. (1-80 d.C. ca.), 167, 498, 562
Jôḥānān, r. (III sec. d.C.), 437
Joazar, figlio di Boethos, 170
Johanna, schiava presso Apollonio, 105
Jonatan (ricco mercante giudeo, prima del 310 a.C.), 90
Jônātān b. 'Uzzî'ēl, scolaro di Hillel, 220
traduzione dei Profeti, 434
Joppe (Jaffa), 34, 64, 66, 70, 87, 95, 105, 115, 118, 136, 575
iscrizione in onore di Tolemeo IV Filopatore, 34, 136, 584
leggenda di Andromeda, 160, 161
Jôsê b. Jô'ezer, maestro al tempo dei Maccabei, 127, 176 s., 212
Jôsê b. Jôḥānān, maestro al tempo dei Maccabei, 127

Kallikrates, figlio di Kosbanos, nome di Marisa, 143
Kamoun (*qāmôn*), 33
Karatepe, 606, 608
Kenan, pronipote di Noè, 497
Keraias, *hyparchos* di Galilea (?), 33, 60
Ketura, figli di, 162, 164, 199
Kharayeb, manifattura fenicia, 89
Khirbet al-Muqamma = Ekron, 87
Knephis, *v.* Agathos Daimon
koinè, attica, 134 ss., 140, 336
Korē kosmou, 437
Korone (Messenia), 154
Kos, dio idumeo, 143, 530
Kosbanos, nome di nonno e nipote di Marisa, 143

Kosnatanos, figlio di Ammo(n)ios, nome di Marisa, 143
Kurdistan, trattati greci (I sec. a.C.), 135
Kyranides, ermetiche, 496
kyrios, 542

lacedemone, *v.* spartano
laica, aristocrazia, *cf.* aristocrazia, 72, 123, 129, 241, 364 s.
laici, 173 ss., 241
Laito (storiografo fenicio, 200 a.C. ca.), 167
Lakish, 89, 118
lana (produzione e lavorazione), 108, 115 s.
Laodicea al mare, 73, 159, 187, 325, 612
lavoro, divisione del, 99
legge, giudaica, *cf.* apostasia; circoncisione; sabato; torà, ontologia della, 175 ss., 179 s., 205, 215, 224, 240, 359 s., 529, 614 s.
I. storia
abrogazione del divieto, 592
divieto di Adriano, 624
divieto di Antioco IV, 565 s., 587 ss., 593, 595 ss., 599 s., 604, 621 s., 634 s., 637
editto di Antioco III, 551 s., 564 s., 587
redazione finale, 240
«fedeli alla legge» e «apostati», 122 s., 367, 514, 587 s., 591 ss., 613 ss., 628 s., 634 ss.
II. interpretazione della legge
apocalittica, 364 s.
Aristobulo, 337 ss.
ellenisti, giudei, 526 s., 614 s., 617 s.
esseni, 364, 452 s., 480 s.
farisei, 364 s., 622
filosofi greci, 340, 531
Gionata (= il sacerdote dell'iniquità), 460, 462 ss.
Libro dei Giubilei, 199, 617
Paolo, 626
profetismo, 629 s.
romanzo dei Tobiadi, 548
sacerdoti, 173 s., 520
samaritani, 598 ss.
Siracide, 284, 328 ss., 616 s., 634
Tobia (signore feudale giudeo), 546
III. relazioni teologiche
alleanza, 622
«il bene», 355
[legge, III]
escatologia, 635
eternità, 352
«figlia di Dio», 351
luce, 352
mediatrice della creazione, 351 s.
mondo, 359
nazione, 625 s., 634 s.
«sapere di Dio», 472
sapienza, 215, 271, 289 s., 328 ss., 348 ss., 615 ss., 632 ss.
Lenaios, tutore di Tolemeo VI, 40
Leontopoli, santuario giudaico a, 42, 51, 217, 225, 458, 557, 564, 570
colonia militare giudaica, 54, 217, 458
iscrizioni giudaiche, 356
letteratura
giudaica, 139, 156 ss., 191-222, 224, 228 ss., 240 ss., 528, 585, 612
greca, 181-191
leviti, 121 ss., 172 ss., 241, 349
Libanio (retore ad Antiochia, IV sec. d.C.), 171
Libano, 30, 47, 101, 602
liberazione di schiavi, 37, 106 s., 126
libertinismo, *cf.* gioia di vivere, 130 s., 291, 312
Libia, *cf.* Cirenaica, 50, 162
Licofrone, 383, 440
Licurgo, legislatore di Sparta, 161
lingua, creazione della, 454
aramaica, 136 s., 207, 246
demotica, 136
ebraica, 434, 465 s.
greca, 135-141, 222 s., 224 ss., 356
rivelazioni sulla l., 497
Lino, 344
lirica amorosa, 184, 186 s., 233, 320
Lisia (amministratore regale seleucide, † 163 a.C.), 568, 573, 588, 592, 593
Lisimaco (Lysimachos), figlio di Tolemeo, traduttore del libro di Ester, 147, 218
Lisimaco (Lysimachos), fratello di Menelao, 147, 167, 225, 567, 570
Lisimaco di Alessandria (scrittore antisemita, I sec. a.C. ?), 530
logica, greca, *cf.* razionalismo, 56 s.
luce, 341, 344, 347, 352, 503
Luciano di Samosata, 184, 432, 555
Lucrezio, 396

lusso, beni di, 96, 108, 127 s.
Lysanias, figlio di Teodoro (sidonio, 184 a. C.), 159

Ma, città tempio in Cappadocia, 164
Ma'în, iscrizione degli ieroduli, 106
maṣṣebâ (betilo), 601 s.
Maat, *maat*, egiziana, 317, 324
Maccabei, *cf.* Asmonei, 73, 204, 211, 217, 222, 298, 464, 574, 590, 593, 610 s., 625, 635
ed Egitto, 211
ed esseni, 367 s., 461
e Giasone di Cirene, 206 ss.
e hasidim, 361 ss.
e nabatei, 97
Maccabei, sollevazione dei, 54, 118, 124, 130, 132, 139, 145, 169, 197, 206, 225, 238, 242, 313, 347, 361 ss., 384, 428, 461, 512 ss., 518, 525, 526, 548, 562, 572, 591, 592, 621, 624
macedoni, 44 ss., 48, 51, 55, 58, 219, 260, 381 s., 577
cittadinanza, 49 s.
colonie militari in Palestina, 45, 160
giudei ad Alessandria come m., 52, 219
Macedonia, 38, 78, 383, 387
Machmas, 457, 460
Madeba, 60
Maestro di Giustizia, 293, 362, 370, 421, 443, 451, 455 s., 457 ss., 505, 512, 562, 633
maestro, *cf.* «scriba», 177 s., 270
magia, mago, 275, 356, 432 s., 473, 477, 488 ss., 493 ss., 524, 628, 634
magici, testi, 182, 494 s., 528, 541 s.
Magnesia (sconfitta di Antioco III 190 a. C.), 38, 310, 379, 385, 553
magusei, 375, 397 s., 404
maiali, sacrificio di, 596
Maimonide, 494
Makmish, 89
Malachia, 421
Malala (Giovanni) (cronografo bizantino, VI sec. d.C.), 604
male, il, *cf.* Belial, dualismo, teodicea, 318, 391 s., 397, 443, 449 s., 463, 464, 472, 474
Malichos, moabita nei papiri di Zenone, 96, 103
Malta, 137
Mamre, 602
Manaen (*Atti* 13,1), 225
Manasse, figlio del sommo sacerdote giudeo, genero di Sanballat, 141, 240
Manasse, re di Giuda, 488, 604
mandei, 627
Mandulis-Aion, 429
Manetone (Ps.), 496
Manetone (sacerdote egiziano e cronografo, III sec. a.C.), 156, 382, 519, 529, 531, 541, 543
Manilio (astronomo, I sec. d.C.), 437
mantica, 198, 486 ss., 489 ss., 634
Mar Morto, 112, 113, 114
Mar Nero, 609
Mara bar Serapion (lettera di, I/II sec. d. C.?), 266
Maratona, 43
Marco Agrippa, 153
Marco Antonio, 113
Marco Aurelio, 248, 250
Marco, gnostico, 495
Mardocheo, 235
Mareatos, κοι νόν di, 499
Marino di Neapolis (V sec. d.C.), 608, 617
Marisa, 34, 61, 69, 90, 102, 105, 109, 111, 118, 120, 132, 136, 142 s., 144, 182, 584, 607
centro amministrativo dell'Idumea, 60 s., 66
colonia sidonia, 90, 109, 142, 197, 607
culto di Apollo, 530
iscrizioni, 34, 136, 142 s., 182, 584
pitture tombali e graffiti, 132, 144, 182, 191, 611
Marqah (scrittore samaritano, III/IV sec. d. C.), 239, 414
Marta della casa di Boethos, 170
martirio, 212, 595
Masiste, moglie di, in Erodoto, 237
matematica, 187
matrimonio, adulterio, 130, 320
matrimonio misto, 219, 569
rigorismo misogamo, 368, 498 s.
Mattathias, ambasciatore di Nicanore, 146
Mattatia (sacerdote e capostipite dei Maccabei [Asmonei], † 166 a.C.), 129, 210, 367, 369
testamento, 285, 361
unione con gli hasidim, 361

Matteo, vangelo di, 227
Matthias, figlio di Boethos, 170
Matusalemme, figlio di Enoc, 419
Media, medi, 376 s., 379
mediatrici, entità, *cf.* legge; creazione; torà, ontologia della; sapienza, 318 s., 353, 476
medicina, 424, 492 ss.
Mediterraneo, orientale, 30, 230, 484
Meerbaal, fenicio a Marisa, 143
Megalopoli (Arcadia), 260, 405
Megastene (ambasciatore seleucide in India, 300 a.C. ca.), 394, 522, 523
Megiddo, pianura di, terra del re nella, 64
Me'îr, r. (intorno al 130 d.C.), 181, 354
Melampo, indovino, 486
Melantheos (nome di Sichem, III sec. a.C.), 144
Melchisedeq, 192, 193
= Michele, 319, 388
a Sichem, 194 s., 608
Meleagro di Gadara (n. intorno al 140 a. C.), 132, 168, 183, 184-186, 190, 233, 401, 613
Melk-'Aštart, 137
Melkart, dio di Tiro, 602
Menahem, esseno e profeta, 492
Menahem, figlio di Sallum, di Elefantina, 317
Menandro (commedia nuova, IV sec. a.C.), 259 s., 262, 264 s., 266
Menandro di Efeso (storiografo fenicio, 200 a.C. ca.), 167, 606
Menandro, gnostico, 627
Menelao (sommo sacerdote, † 163 a.C.), 73, 77, 147, 167, 208, 225, 460, 463, 553, 568, 570 s., 573 ss., 579, 588 s., 592, 620 s.
Menelao, re di Sparta, 167, 204, 274
Menfi, 93, 100, 108, 382, 430
Menippo (cinico di Gadara, IV/III sec. a.C.), 107, 183 s., 190, 262, 432
mercanti, 86, 90 s., 122, 125 ss., 133, 135, 287, 349, 567, 577
mercenari, 30, 43, 48-54, 86 s., 132 s., 241
Mercurio-Ermes, 437
meridiarca, 60, 460, 598
Mesopotamia, 30, 605
messia, *cf.* escatologia, 388, 391, 397, 455, 486, 517, 555, 561, 625, 635 s.
M^{e}šullam, arciere giudeo nell'esercito di Alessandro, 521
metatron, 318, 388, 410
meteorologia, 424
Metrocle, cinico, maestro di Menippo, 183
Metzraeim, capostipite degli egiziani, 194
Michaeas, profeta, 212
Michele, angelo, 319, 387 s., 391 s., 412, 447, 473
microasiatici, *v.* Asia Minore
Mida, re frigio, 263
middot, sette m. di Hillel, 178
Mikal, dio cananeo-fenicio, 389
Mileto, 103, 108, 555
militare, ordinamento, ellenistico, 42-54
militare, tecnica, ellenistica, 42 ss., 47, 52 s., 132
militari, ufficiali, *v.* funzionari e ufficiali militari
minei, 96, 109, 199
Minosse, 261
miracoli, racconti di, 212
Mirjām, della casata sacerdotale Bilgā, 569, 576
Mishna, *cf.* indice dei passi, 422
missione, giudaica, 345 s., 359, 359, 427, 511, 625 s., 630, 635 s.
cristiana, 348, 549, 636
misteri, 414 s., 430, 516, 534, 628
«mistero», 449, 451, 479, 490
mistica, ellenistica, 355
giudaica, 358 ss.
Mithra, 608
mito
Aristobulo, 338 ss.
creazione, dottrina della, 321 s.
demitologizzazione, 194 s., 321 s., 350 s.
rimitizzazione, 323, 334
sapienza, 316 s.
mitografia, 160 ss., 164 s., 192 ss.
Mizpah, 91
Moabitis, moabita, 103, 203
Mochos, mitografo fenicio, 187, 274
Modein, 129, 462
Moira, 265, 266
mondo, *v.* cosmo; creazione
moneta, diritto di conio, 565, 567, 575, 580
moneta, svalutazione della, 76
monetario, monopolio, 95
monete, *cf.* Tavola 2, 59, 87 s., 137, 559, 567, 579 ss., 601, 602

monete, ritrovamenti di, 76, 110, 111, 114
monismo, stoico, *cf.* ubiquità, 188, 304-307
monopoli nel regno tolemaico, 57, 94 ss., 107, 110, 113 s.
monoteismo, 336, 471, 521, 529, 532 ss., 604, 606, 635 s.
morte, destino di (Qohelet e Siracide), *cf.* destino (fede nel), 253 s., 261 s., 268, 303, 313
morte, pena di, 587, 595
Mosco, figlio di Moschione, schiavo giudeo a Oropo, 106, 430
Mosè, 52 s., 79, 161, 174, 177, 180, 196 s., 204, 214, 305, 338, 401, 419, 420, 489, 525-528, 534, 616
  biografia in Artapano, 236, 438, 616
  «cattedra di M.», 174
  fondatore di uno stato tempio (Ecateo di Abdera), 520
  influenza sulla filosofia greca, 357 s., 510
  introduzione del culto degli animali, 197
  inventore della scrittura, 197, 205 s.
  come mago, 489
  conosciuto da Platone, 335
  primo maestro della filosofia, 188, 200 s., 274 s., 616
  come θεσμοθέτης nel *De sublimitate*, 529
  torà di M., 290, 328 s., 349, 355, 565, 587, 594 s., 599, 614 s.
  in Aristobulo, 338-340, 348, 510
  nel Siracide, 284
Muse, 153, 431
Museo, supposto maestro di Orfeo (= Mosè), 197, 534
musicali, strumenti, 139 s.

Naaman, 238
nabatei, *v.* arabi
Nabonide, preghiera di, 80, 235, 238, 240, 491, 524
Nabu, divinità babilonese, 388
Nabucodonosor, 43, 80, 235, 315, 370 s., 374, 416, 417
Nadin, figlio adottivo di Aḥiqar, 438
Nag Hammadi, 628
Nanea, 571
natura, scienza della, 323
Naucrati, Egitto, 627
nazionale, coscienza, 34, 42, 185 s., 198, 204 s., 221 s., 267, 281 s., 307, 311 ss.
Nechepso, re ed astrologo, 382 s.
  opera, 437, 438 ss., 485, 488, 494
  viaggio celeste, 436
Necho II (faraone, VII sec. a.C.), 606
Neemia, *cf.* riforme, 42, 84, 121 s., 128, 218, 240, 543 s.
neopitagorismo, 430
neoplatonismo, 316, 477, 617
Nepoziano, 535
Neptunus, 534
Nerone *redivivus*, 377
Nicanore da Cnido, amministratore di Tobia, 544
Nicanore, 60, 146, 209, 600, 611
  celebrazione della vittoria contro N., 210
Nicia, ufficiale tolemaico al tempo di Antioco III, 33
Nicola di Damasco, 169, 447, 502, 506, 532, 569, 589, 616
  maestro di Erode, 170, 214
Nikaso, figlia di Sanballat, 141
Niketas, figlio di Giasone da Gerusalemme, 154
Nilo di Ancyra, 499
Nilo, 108, 128, 274
Nimrod, identificazione con Zarathustra, 193, 470
Nino, figlio di Bel, 193
Nino, romanzo di, 236
Nisibis, 606
nobiltà, giudaica, *v.* aristocrazia, laica
Noè, 193, 419, 493, 497
Noè, libro di, 363
nomadi, 49
nomi, greci, 141-148, 167, 222 s.
novella, *v.* romanzo
Nubia, 429
Numa Pompilio, secondo leggendario re di Roma, 440, 603
Numenio, figlio di Antioco, ambasciatore giudeo, 146

Ofella (tiranno di Cirene, † 309 a.C.), 210
oikoumene, 401
Olimpia, 582
Olimpo, 602
olio, produzione e commercio di, 94, 107, 111 s., 115
olio, ungersi con, 165
Oloferne, 625

Omero, 151 ss., 157, 165, 167 s., 178, 223, 229, 260 s., 265, 336, 343 s., 405 s., 430, 472, 529
e i giudei, 167 s.
patria, 186
Onia II (sommo sacerdote giudeo, 250 a.C. ca.), 70, 74, 119, 162, 544, 547
atteggiamento conservatore, 549
rifiuto del pagamento dei tributi, 74, 547
Onia III (sommo sacerdote sadocide, † 170 a.C.), 39, 69 s., 127, 146, 208, 210, 225
deposizione ad Antiochia, 39, 277, 281, 553, 563, 620
politica, 281
uccisione, 570, 572
e il fratello Giasone, 552, 563 s.
e il soprintendente del tempio Simone, 69 s., 281, 553
Onia IV, figlio di Onia III, 550
fondazione del santuario di Leontopoli, 42, 51, 217, 225, 458, 564
fuga ad Alessandria, 217
Oniadi, 550 ss., 573 s., 620
ontologia, *v.* creazione; torà, ontologia della
Oracolo del vasaio, 381 ss., 439
oracolo di Istaspe, 383, 397, 435
oracolo, *cf.* profezia; estasi, 381 ss., 427, 533, 537, 541
Orazio, 112
Orfeo, 157, 201, 340, 502, 539
e la diaspora giudaica in Egitto, 414, 534
Mosè-Museo, maestro di O., 197, 534
Orfeo, Testamento di, 340, 534, 539
orfico, 196, 375, 405, 406, 413, 430, 534
Origene, 351
Oropo, 106, 430
Ortas, figlio di Demetrios, nome a Marisa, 143
Orthosia, 547
orticoltura, 116
Oryas, funzionario tolemaico in Palestina, 61
Osarseph, designazione egiziana di Giuseppe, 541
Osiride, 537, 541
'Osiršamar-Serapion, tirio a Malta, 142
Ostanes, mago persiano, 275, 432, 493
Ostia, iscrizione della sinagoga, 83
ostilità verso gli stranieri, *v.* isolamento
pagani, *v.* popoli, stranieri
palme da datteri, 114, 116
Palmira, 556, 583, 605, 606
Pan, 537
Panabelos, compagno di viaggio di Zenone, 142
Panaitolos, 33
Panezio (stoico, 185-109 a.C. ca.), 188, 350, 489
Panion, 36, 551
Paolo, 200, 226, 358, 423, 450, 516 ss., 626, 629 s.
Papeo, 533
papiro, coltivazione e commercio, 108, 115
parabole, 134
Parmenide, 431
parola di Dio, *cf.* λόγος, 318, 326 ss., 343 s., 351 s., 358
parti, 85, 363, 379
partiti (a Gerusalemme), 35 ss., 39 ss., 129, 281, 550 s., 553, 560 s., 563, 572 s., 613
patriarchi, 171
Patrobala, nome di Marisa, 142
patroni, 71
pecore, allevamento delle, 116
Pella, 33, 46 s.
Pelusio, 102, 108
penitenza, v. conversione
Perdicca (fondatore della nuova Samaria e di Gerasa, † 321 a.C.), 46, 575
pergameni, 162, 199, 616
Pergamo, 181, 379
acropoli, 602
rivolta servile (133 a.C.), 384
peripatetico
Aristobulo, 274 s., 335 s., 341 s., 343 s.
Ermippo, 525
Nicola di Damasco, 214 s.
Teofrasto, 527
Persefone, 431
persiana, dominazione, monarchia, 27, 38, 43, 50, 55, 59, 69, 71 s., 82, 364, 376 s., 380, 469
persiani, persiano, 49, 150, 314, 383 s., 392, 432 s., 435, 469, 507, 603
Persico, Golfo, 30, 91, 96, 110
pesca, 116, 117
pessimismo, 250, 261 ss.
Petosiris, sapiente e sacerdote egiziano astrologia, 382 s., 436, 440, 485, 488

[Petosiris]
iatromathēmatikē, 493
tomba, 405
Petra, ginnasio, 111, 159
Petronio, poeta, 183
Philetaeros (commedia di mezzo), 262
Phoronis, re di Argo, padre di Agenore, 161
Phthonos, 261
piantagione, 362, 370
pietra sacra, *cf.* betilo, 601 ss.
Pînḥas b. Jā'îr r. (200 d.C. ca.), 424, 495
Pinehas, 193, 313, 587
alleanza con P., 280, 281
Pireo, 86, 263, 499, 567
Pirro, re dell'Epiro, 562
Pirrone di Elea, scettico, 521
Pisistrato, 88, 582
Pitagora, 186, 201, 230, 340, 348, 357 s., 431, 470, 482, 502, 524 s., 540, 611
pitagorico, 342, 393 s., 404, 408, 413, 482, 493, 498 ss.
Platea, 43
Platone, 98, 168, 188, 196, 201, 213, 229, 232, 266, 316, 333 s., 335, 340, 348, 358, 375, 378, 395, 413, 469, 520, 540
anima del mondo, 510
dottrina dell'anima, 407, 430
e origine della gnosi, 400
«grande anno del mondo» (*Tim.* 39c-d), 393
immortalità astrale, 404
racconto di Er nella *Repubblica*, 385, 403
regolarità dell'ordine celeste, 482
speculazioni aritmologiche, 342
Timeo, 322, 333 ss., 340
utopia dello stato, 520
Plauto, 412
Plinio il Vecchio, 113, 489, 502, 506
Plutarco, 316, 334, 469 s., 537, 562
Plutone, 37, 431
Poimandres, 437
Polibio, 264, 377, 379, 582
politeismo, 194, 309, 521, 531, 604, 610, 619
politeuma, 66, 98, 142 s., 500
politica economica, tolemaica, 92-100
politica espansionistica, dei giudei, 132, 203 s.
Pompeo, conquista di Gerusalemme, 66, 218, 463, 614, 635
Popilio Laenas (C.) (ambasciatore presso Antioco IV, 168 a.C.), 40
popoli stranieri, *cf.* isolamento; terrene, potenze, 311 s., 328 ss., 348 s., 386 ss.
Porfirio, 36 s., 41, 506, 563, 588, 600, 624
porpora, estrazione della, 115
porti, palestinesi, 101 s.
Posidonio di Apamea (135-51 a.C. ca.), 131, 187, 190, 230, 304, 307, 316, 350, 431, 441, 478, 483, 489, 519, 522, 524 s., 527 s., 529, 531 ss., 543, 593, 609, 614, 617, 619, 624
Posidonio, figlio di Polemarco (sidonio, 191 a.C.), 159
povero, povertà, 125 ss., 286 ss., 504
predestinazione, 445 s., 455, 463, 468
preesistenza, 314 s., 326, 341 ss., 351 ss.
dell'anima, 357
preghiera di Giuseppe, 517
preghiera di Nabonide, *v.* Nabonide
preghiera, *cf.* inni
Daniele, 370, 417, 622
Diciotto Benedizioni, 608
esseni, 483, 503
Ester, 548
hasidim, 369
invocazioni di vendetta di Renea, 109, 609
ispirazione, 439
«profeti dell'Oriente», 434 s.
Qohelet, 257, 267, 509
Siracide, 312
prescrizioni, *v.* legge
Priene, 316
«primo inventore»
Abramo, 195 s., 274
fenici, 187 s., 274
Giuseppe, 79
Iside, 326
Mosè, 52, 79, 197, 200 s., 205 s., 274, 340
Salomone, 274 s.
Proclo, 436
procuratori, 623
Prodico, apologo di, 292, 321
profeta (profeti), *cf.* profezia
Enoc come p., 418, 424
Mosè come p., 339
p. dell'Oriente, 434 ss., 506
Siracide e i p., 282 ss., 287, 312 s.
Profeti, canone dei, 215, 240, 283 s., 367
profezia, *cf.* oracolo; profeta, 53 s., 123 s., 126, 373, 383 ss., 415 s., 421, 491 s., 629-630

Prometeo, 231, 392
proprietà fondiaria, 133 s., 567, 573, 591
proseliti, *cf.* missione, 625 s., 636
«prostasia», *v.* indice delle parole greche
prostitute sacre, 105
prostituzione, 596
Proverbi, 130
provincia, nomi della, 30 s., 59 s.
provvidenza, 294 s., 324 s., 634
prôzbôl, norma del (di Hillel), 141
Psammetico I (faraone, 663-609 a.C.), 43, 50
pseudepigrafia, 239, 273, 420 s., 440
pseudomorfosi, 24
pseudonimia, 174, 273, 275 s.
Ptah, 434
Publio, console romano, 385, 439
purim, 218
purismo, linguistico, 140
purità, prescrizioni di, 127 s., 349 s., 491, 548, 552, 595 s.

Qasr el-'Abd, 554 ss., 601
Qohelet, 84, 126, 173 s., 228, 232-234, 240, 242-273, 277, 280, 286, 292 ss., 294, 296 s., 300, 302, 304, 307 s., 314, 426, 508, 509, 562
  fatalismo, 450
  predestinazione, 446
  sapienza in Q., 319, 442, 444, 515, 615
  e Salomone, 273-276
  frammenti a Qumran, 444, 450
Qumran, *cf.* esseni, 115, 117, 127, 198, 213, 215, 219 s., 230, 240 s., 247, 271, 284, 292, 299 s., 305, 320, 362, 457, 465 s.

Rab († 247 d.C.), 179 s.
Rabbat Ammon - Filadelfia, 33, 47 s., 90, 104, 108 ss., 197, 530, 601
rabbi, *cf.* farisei; angelologia, 473 s.
  destino, credenza nel, 490 s.
  evemerismo, 541
  legge, dottrina della, 350-360, 514 s., 622
  nascita, 179
  storia, concezione della, 216 s., 355 s., 414
  zodiaco, 488
Raffaele, angelo, 392
Rafia, 34, 59, 97, 143, 325, 536, 547, 550, 584
ragione del mondo, 306 s., 327 s., 345 s.
Ramat Raḥel, 71, 87, 91, 111
Rampsinito, stanza del tesoro di, 237
rapimento, 417 ss.
razionalismo, razionalità, 99, 426 s., 433, 441, 508, 512, 515
  angelologia, 386
  calendario, 480 s.
  creazione, dottrina della, 322, 327 s., 332 s., 471 s.
  Dio, immagine di, 473
  esseni, 489 s., 505 s.
  legge, dottrina della, 328 s.
  rabbi, 350
  storia, concezione della, 373 s., 401 s.
  Anonimo Samaritano, 198
  Aristobulo, 338 ss.
Razis, membro del consiglio a Gerusalemme, 590 s.
re
  destinatario di rivelazione, 417
  precettistica del, 99 s.
  terra del, 57, 63 s., 71, 93 s., 112, 114 s., 117
  testamento del, 246, 273
  titolo del, *cf.* sovrano, culto del, 41 s., 203
recabiti, 499
redentore, celeste, 388 s., 473
redenzione, 366, 415, 455
Redesîeh (Alto Egitto), 537
regno di Dio, *v.* Dio, signoria (regno) di
regno, divino, *v.* sovrano, culto del
religione, critica della, 251 s., 258 ss., 264, 272, 290 s., 293 s.
religione, giudaica, 495, 519, 531 s., 538, 577, 586 s., 589, 594, 619 s., 625, 635 ss.
religiosi, editti, *v.* Antioco III; Antioco IV
Renea (presso Delo), 109, 609
Rešeph-Apollo (dio fenicio), 47, 530
Rešeph-Mikal, Cipro, 389
resto, santo, 453, 461, 464
retorica, 156, 158, 206, 213, 214, 226, 276, 439
retribuzione, idea della, *cf.* teodicea; apocalittica, 415
  esseni, 450
  Giasone di Cirene, 210, 216, 297
  hasidim, 407, 511 s.
  1 Hen., 411 s.
  pensiero greco, 210, 259 ss.
  Qohelet, 253 ss., 264, 267 s.
  rifiuto, 253 ss., 259 s., 294 s., 617 s.

[retribuzione, idea della]
Siracide, 271 s., 288, 295 ss., 302 ss., 404-406
Stoa, 303 s., 510
Rhetorios (500 d.C. ca.), 394
Rhinocolura, 325
ricchezza, 125 ss., 132, 260 s., 286 ss.
ricompensa, idea di, *cf.* giustizia di Dio; retribuzione, idea della, 271 s., 355
riforma, ellenistica, tentativo di, 161-170, 171, 243, 361 s., 526 s., 543-630, 632, 635-636
riforme (Esra e Neemia), 122, 543
rigorismo, legalistico, *cf.* legge, giudaica; zelo, 219, 368, 399, 462, 464
rinnegati, giudei, *cf.* assimilazione, 593 s., 600, 621 s., 637
risurrezione, 403 s., 428, 511
giudaismo postmaccabaico, 635
hasidim, 402-415
Paolo, 410
«apocalisse di Isaia», 373
2 Macc., 209
Siracide, 313
rivelazione, 316, 319, 415-442, 452 s., 510, 532, 632 ss.
rivolte
rivolte di schiavi, 106, 384
Egitto, 34 s., 100
Giudea, 36 s., 124, 573 ss., 623
Samaria, 44
Rodi, 73, 86, 108, 111, 137, 181, 379
centro culturale, 191
colonia giudaica, 614
commercio, 86, 108
costituzione, 73
Zeus Atabyrios, 530, 603
Roma, 38 s., 40 ss., 85, 92, 130, 131, 138, 146, 171, 187, 191, 312, 377, 379, 383, 531, 552 s., 563, 568, 588, 603, 630
ambascerie giudaiche a R., 138, 146, 211, 380, 460, 535, 594
annientamento, 385, 435
astrologia, 484, 487
Baccanali, 611
Chaldaei a R., 485
giudei a R., 356, 534 s., 609, 626
poeti satirici, 522
scuole di diritto, 177
affare di Teuda, 558
romanzo (-i), 81, 157, 235 ss.
Rotolo di rame (Qumran), 141
Rudens, prologo del (Plauto), 412
ruota ad acqua, 117, 128
rurale, popolazione, in Palestina (Giudea), 128, 134, 591
Rut, 237, 240

Saba, 106, 274
Sabaot, Iao-, 532, 535
sabato, *cf.* sette, numero, 105 s., 209, 341 s., 343 s., 347, 367, 368, 390, 482, 537, 573, 590, 595, 598, 614
Sabazio, 535 s., 610, 619
Sabazios, Iupiter, 535
«Sabbatistēs», 627
Sabo, nome a Marisa, 142
Sacerdotale, Codice, 241, 389 s., 396, 614
sacerdoti, 72, 121 ss., 214, 280, 364 s., 390, 457 ss., 520, 525, 540, 544 s., 565 s., 568 s., 576, 582, 584, 593, 595, 614, 631 ss.
sacrificio, 546, 551, 565 s., 568, 576, 593, 595 s.
sadducei, 167, 173, 178, 205, 243, 272, 297, 313, 359, 462, 514, 615
sadociti, 176, 210, 346, 457 ss.
Ṣafa, 606
saggezza, *v.* sapienza
saggio, *v.* «sapiente»
Salomone, re, 164, 167, 172, 173, 341, 344, 494, 606 s., 616
lettere in Eupolemo, 202 ss., 206, 235
mago, 275
Qohelet e S., 273-276
Šama'ba'al-Diopeithes, nome fenicio, 142
Samareia (villaggio nel Fayyum), 51, 150, 153
Samareitis, 203
Samaria, 30, 44 ss., 60, 67, 122, 136, 325, 549, 582
amministrazione, 60, 597 s.
culto di Iside, 325
economia, 91 s.
impianto urbanistico, 118
storia, 30, 33, 44 ss., 202, 575, 597 ss., 625
samaritani, 44, 51, 58, 67, 91, 123, 180, 197, 240, 322, 543, 558, 581, 597 ss., 629
comunità dei s., 542
dio senza nome dei s., 543, 598
ethnos dei s., 598

[samaritani]
Eupolemo e s., 205
come mercenari, 49
sincretismo, 626 s.
Siracide e s., 312
Šamaš, 545
Šammai (fine I sec. a.C.), 177, 562
scuola, 271, 406
šammaiti, 514, 516
Samotracia, 555
Samuele, nel Siracide, 285
Sanballat, ultimo governatore persiano della Samaria, 122, 141
Sancuniatone, antico mitografo fenicio, 187, 274, 477
santuario, *cf.* tempio, 129, 350, 602 s.
sapienza greca, 169, 349, 356
sapienza orientale antica, 250, 282 s., 326 ss., 348, 433
pensiero greco, 229
Qohelet, 244 ss.
Siracide, 277 ss., 308 s.
«sapiente», maestro di sapienza, 126, 272 s., 399, 404, 417 s., 422, 428, 438
«sapienza» (ipostasi), 243, 314-331, 341 ss., 445, 510
carattere della rivelazione, 315 s.
Israele e la s., 328 ss., 348 ss.
mancanza di patria, 314 s., 329 s.
segretezza, 314 s., 349
torà e s., 215, 271, 328 s., 348 ss., 632 ss.
sapienziali, scuole, giudaiche, 173 s., 234, 319, 321, 326, 337, 347, 366, 402, 424, 450, 508, 510, 632
Sapore II, sovrano sassanide, 380
Sara, moglie di Abramo, 195
sarcofago, 90
Sardanapalo, iscrizione sepolcrale, 262
Sardegna, 605
Sardi, 154, 155
Sarjah, nome di Marisa, 143
Satana, 366, 392
satira, 183, 522, 542
Satiro, biografo greco, 285
Saturno, 537
Scauro, M. Emilio, 169
scetticismo, 188 s., 253, 429, 441, 489, 509
Schedia (presso Alessandria), 500
schiave, tratta di, *cf.* schiavi (commercio di), 104 s., 106
schiavi, commercio di schiavi, *cf.* liberazione di schiavi; rivolte, 46, 50, 52, 61, 65, 104 ss., 119 ss., 132 s., 145, 183, 384, 458, 544 ss., 549 s., 572
«scienza», *cf.* sapienza, 187 s., 195 s., 200 s., 205 s., 274 s.
Scilace (Ps.), 161, 530
Scipione l'Africano Minore (185/184-129 a.C.), 377
scisma, samaritano, 197, 240
sciti, 47, 213, 533
Scitopoli (*bêt-šᵉ'ān*, Bet Shean, Nysa), 33, 47 s., 66, 75, 95, 111, 113, 136
leggenda di fondazione (Dioniso), 530, 582 s.
venerazione di Mikal, 389
venerazione di Zeus (iscrizioni), 136, 579, 582, 610 s.
Scopas (generale tolemaico, intorno al 200 a.C.), 35 s., 49
scriba (*sôfēr*), 57, 172 ss., 177 ss., 223, 241, 278-284, 330, 422, 428, 509, 551, 566
scrittura, 161, 200 s., 485, 489, 496 s.
scuola, greca, 149 ss., 169 ss.
giudaica, 172-181
Sefforis-Autocratoris, 575
Seleucia (di Pieria), 579, 583, 602
Seleucia (in Palestina), 66
Seleucia (sull'Euleo), 159
«Seleucia, cittadini di, in Gaza», 566
seleucide, era, 208 s.
Seleucidi, *cf.* i singoli sovrani, 29-52, 46, 51 s., 55, 85, 212 s., 282, 312, 387, 458, 550 ss., 562-594, 606
Seleuco I Nicatore (358-281 a.C.), 29, 30, 46, 522, 581
mercenari giudei, 51
modello per Antioco IV, 583
tassazione dei giudei, 29 s., 77
Seleuco II Callinico (247-226 a.C.), 74, 547
Seleuco IV Filopatore (187-175 a.C.), 30, 39, 71, 77, 136, 187, 554, 559, 583
ascesa al trono, 553
assassinio, 39, 553
Onia III davanti a S., 281
tassa in Palestina, 30, 77
Sem, 193, 194, 493
Šᵉma'jā (caposcuola fariseo), 83, 178
Semiasa, angelo, 392, 493
seminatrice, 117

Semiramide, moglie di Nino, 193
Šᵉmû'el b. Naḥămān, r. (300 d.C. ca.), 564
Seneca, 183, 350, 626
Senocrate, scolaro di Platone, 334, 478
Senofane, 336, 521, 532
Sephora, moglie di Mosè, 199
Serapide, 135, 325, 429, 541, 611
  culto, 324, 492, 585
Serse, 237
servizio divino, 526, 534, 558, 602 s.
Sesmaios, fenicio a Marisa, 142
Set, 193, 496
Settanta, 85, 100, 156 s., 192 s., 197, 218 ss., 320, 332 ss., 531
sette, giudaiche, 293, 562, 627
sette, numero, *cf.* sabato, 157, 342 s., 346 s.
Settimio Severo, 83
sfruttamento della popolazione indigena, 57 s., 77 s., 120, 134
Shefela, 89
shekina, 318
Sibilla caldea, 384
Sibilla cumana, 376
Sibille, sibillini, 157, 165, 168, 194, 376, 378, 383, 384, 395, 397, 410, 427, 439, 517, 541
Sichem (Balâṭah), 44, 67, 88, 90, 111, 118, 136, 144, 205, 607
  colonia romana, 608
  «ellenizzazione», 144, 418, 598 s.
  fondazione, 194, 575
  «sidonii di Sichem», 67, 90, 144, 197, 542, 598, 607
Sicilia, 210, 530, 603
  prima guerra servile (136-132 a.C.), 384
Sidone, 29, 33, 36, 44, 48, 66, 86, 87, 89, 95, 106, 109, 127, 137, 141 s., 598
  culto di Iside, 325
  filosofia a S., 186 ss., 222, 612
  gare, 159
  iscrizioni, 159, 181 s.
  monete, 95
  storia, 29 s., 33, 44, 66, 141 s.
  Suron re di Tiro e S., 202
  tombe, 48
sidonii al Pireo, 86, 499, 567
  a Marisa, 109, 142, 567, 598
  a Sichem, *v.* Sichem
sigillo vascolare, 69, 70 s.
Sikimios, figlio di Ḥămôr (Hermes), 194, 198
Sileno, 263
Sillis (pugile sidonio, 270 a.C.), 159
Silo, 118
Silpion (monte presso Antiochia), 584
Silvano Sila, 225
Šim'ôn b. Gamlî'el († 70 d.C.), 359 s.
Šim'ôn b. Jôḥai, r. (130 d.C. ca.), 271
Šim'ôn b. Laqîš, r. (metà III sec. d.C.), 348, 354, 475
Šim'ôn b. Šeṭaḥ (100 a.C. ca.), 128, 179, 516, 562
Simon bar Giora, 562
Simon Mago, 495, 627
Simone (appaltatore di imposte giudeo nell'Alto Egitto, II sec. a.C.), 137
Simone II il Giusto (sommo sacerdote, 200 a.C. ca.), 70, 72, 122, 127, 146, 163, 168, 175, 177, 215, 239, 277, 283, 310, 330, 547, 550 ss., 565, 620
  inno a S., 280, 372
  nel Siracide, 70, 277, 510, 550 s.
Simone Kephas-Pietro, 226
Simone Maccabeo († 134 a.C.), 136, 146 s., 207, 210, 348, 462, 535, 575, 580, 594
Simone, adoratori di, 494
Simone, della famiglia sacerdotale Bilgā, fratello di Menelao, 69 s., 127, 167, 225, 553, 568
Simone, esseno, 492
Simone, figlio di Boethos, sommo sacerdote, 170
Simone, guida di una carovana al tempo di Tolemeo II, 119, 123
Simonidē(s), nome di Sichem, 144
Simonide (poeta, VI/V sec. a.C.), 248
sinagoga, grande, 168, 175
sinagoghe, 98, 109, 155, 174, 179 s., 499, 558, 609, 622
sinagoghe, iscrizioni delle, 83, 100, 146, 180
Sinai, 161, 328, 339, 349, 357, 389
sincretismo, giudaico, *cf.* teocrasia, 142, 197, 275, 317, 528, 535 ss., 541 s., 545, 558 s., 585, 607, 608 ss., 619 ss., 626 ss., 629 ss.
sinecismo a Gerusalemme, 128
sinedrio, *v. gerousia*
Sinope sul Mar Nero, 107, 183
Sion, 366, 543, 577, 599 s., 602, 604, 607, 609 ss., 620 s., 624
Siracide (Iesus Sirac, Ben Sira), 123, 168, 174 s., 215, 239, 240, 242, 247, 249-251, 276-313, 317, 323-331, 509 s., 620, 631

[Siracide]
angeli nel S., 476
canto d'amore alla sapienza, 320
«casa del maestro», 174, 278 s.
creazione, dottrina della, 298 ss., 322 s., 479, 617 s.
Dio, immagine di, 293 ss., 297 ss., 302 ss., 306 s., 608
Dio, ubiquità di, 302, 304 s., 345
due vie, 292, 446
escatologia, 313, 366, 388, 510
legge, distacco dalla, ecc., 167, 399, 509 s., 550, 616, 628 471
mondo esterno, relativa apertura al, 369,
nipote del S. (traduttore greco), 221, 225, 276 s., 290, 538
nome, 277
padri, lode dei, 215, 278, 285, 400
politico, interesse, 281 s., 372
predestinazione, 446
profetici, tratti, 282 s., 367, 415, 510
Qumran, nella biblioteca di, 444, 450
retribuzione, dottrina della, 271, 288, 296-298, 299, 402, 446, 449 s., 510, 617
sapienza, 319, 323 ss., 328 s., 331, 339, 345 s., 365, 423, 426, 442, 444, 505, 508, 515, 633 s.
schiavi, trattamento degli, 105
«scriba» nella *gerousia*, 72, 280, 550 s.
sociale, questione, 126 s., 286 s., 510
sôfēr, titolo, 174, 175, 278, 509
e Stoa, 304 ss., 328, 331, 632
teodicea, 300, 302 s., 510, 617 s.
torà, interpretazione della, 352, 472, 510, 515, 633 s.
«tutto», concetto di, 304
uomo, immagine dell', 306, 449 s.
viaggi, 279 s.
Siria, siri, siriaco, 24, 31, 39, 51, 58 s., 75, 107 s., 202, 383, 522 s., 583, 591, 603
circoncisione, 596
culti, 559
giudei, 586
grano, 107
monetario, sistema, 88
schiavi, 105 s.
soldati, 577
templi, 556
Zeus, venerazione di, 583, 603, 608
«Siria e Fenicia», provincia tolemaica, 30 s., 48, 57, 58 s., 62, 75, 77 s., 107, 133, 137, 526, 546
amministrazione, 59 ss.
divieto di ridurre in schiavitù, 65
importanza economica, 100 ss.
prima-terza guerra siriaca, 32, 74, 547
quarta guerra siriaca, 32 s., 547
quinta guerra siriaca, 35 ss., 551
Sisutro, 496
Smirne, 405
sociale, critica, 286 ss.
sociale, utopia, 384
sociali, condizioni, *cf.* povero, povertà, 99 s., 120 ss., 130 s., 133 s., 249 s., 261, 269, 286 ss., 591
Socrate (filosofo), 178, 201, 213, 294, 340, 348, 431, 477 s., 524, 543
sofaci (Cirenaica), 199
Sofocle, 308
sogni (interpretazione dei), *cf.* visioni, 374, 384, 416 s., 429 s., 491 ss.
solare, anno, venerazione dell', *cf.* Helios, 478 ss., 503, 605 s.
Soli (in Cilicia), 159, 190
Solino, 506
solstizio, festa del, *cf.* hanukkah, festa di, 610, 618
sommi sacerdoti, *cf. ad nomen*, 68 ss., 132, 138, 210 s., 225, 280 s., 520, 521, 550 ss., 568 ss., 620
Sophar, re dei minei, 199
Sosibio, ministro di Tolemeo IV, 34
Sosipatros, ufficiale della cavalleria maccabaica, 147, 561
Sosos di Ascalona, stoico, scolaro di Panezio, 188
soteriologia, *v.* redenzione
sovrano, culto del, 56, 81, 153, 312, 581 ss., 604, 619
sovrappopolamento, 118
Sozione, biografo greco, 285
spartani (e giudei), 73, 138, 146, 161 s., 167, 199, 211, 379, 460, 520, 560, 616
Sphragis, schiava di Zenone, 105, 544
spiriti, *cf.* dualismo, 318, 444, 447 ss., 468 s., 473, 488
spirito, *cf.* spiriti; ispirazione; profezia
apocalittici cristiani, 421
esseni, 421, 451, 453, 467

[spirito]
ipostatizzazione, 317 s.
Aristobulo, 339
Siracide, 282, 284
stato, capitalismo di, 58
stato-tempio, 58, 68, 74, 133, 166, 241, 520
Stefano, 603, 629
stella, simbolo della, 70 s.
Stige, 406
Stoa
I. concezioni
allegoresi, 338, 505
anima, 407
anima del mondo, 333 s.
determinismo, 394, 471 s., 489
Dio, idea di, 303 ss., 527 ss., 533 s., 540
etimologia, 539, 611
fisiognomica, 486
legge del mondo, 328 ss., 357, 472
libero arbitrio, 293, 472 s.
sole, 482 s.
II. relazioni
giudaismo tardo, 508
Palestina, Fenicia, 188 ss.
pensiero semitico, 190, 306
Qohelet, 244
rabbi, 357 s.
sapienza, 343, 632
Siracide, 293, 303-308, 328, 632
storia, interpretazione della, apocalittica, 372-402, 426 s., 441 s., 445 s., 511, 616
ellenisti giudei, 612 s., 616 s.
esseni, 456, 464, 471 ss., 478 s., 505 s.
rabbi, 355 s., 360
Siracide, 285 s.
storico-religiose, derivazioni, 228 ss., 373 ss., 378 ss., 393 ss., 414, 440 ss., 464-495
storiografia
antigiudaica, 531, 619
fine della s. giudaica, 216 s., 360
giudaica in lingua greca, 156 s., 162, 164 s., 205 ss., 210, 222
in Palestina, 191 ss., 214 ss.
«sacerdotale», 214
Anonimo Samaritano, 198
Eupolemo, 200 ss.
Strabone, 112 s., 182, 189, 522, 525 ss., 543
Stratone, agente di Zenone, 61
Stratone, figlio di Stratone, citarista sidonio, 160
Stratone, principe di Arado († 340 a.C.), 141
Stratone, re di Sidone († 400 a.C.), 86, 141
Stratone, re di Tiro († 340 a.C.), 141
successione, idea della, 285
Suda, 494, 499
Suron, re di Tiro, 164, 202 s.
Susa, 584
Susiana, 38
Svetonio, 384
sympatheia, 475, 489, 493

Tabe (Media), 209
tabernacoli, festa dei, 610
Tabor (Atabyrion), 33, 530
Tachos (re egiziano, intorno al 360 a.C.), 92, 381
Tacito
sui giudei, 531, 602, 614, 624
schema degli imperi universali, 377
teocrasia, 536 s.
Taimhotep, iscrizione sepolcrale, 262
Talete di Mileto, 186, 229, 230
Talmis (Nubia), 429
Talmud, *cf.* indice dei passi, 243, 627
Tanagra, 89
tannaiti, 305, 347, 351
Taricheae (Lago di Genezaret), 116 s.
Tarso, 190, 226
Tartaro, 413, 431
Tartesso, 86
tassa (-e), 30, 37 ss., 57, 74 ss., 118, 132, 546 s., 551, 563, 568, 571, 574, 624, 626
appalto, 57, 61 ss., 70, 123, 128, 133, 137, 547, 550, 620
riscossione, 66 s., 70 s., 121, 122 ss.
Tat, figlio di Ermes-Thot, 438
taumaturghi, 430 ss., 491 s., 495, 523 s.
Taut (= Thōuth, Thot), 198, 387
Taziano, 341
Tebaide, 49, 100
tebani, 159
Tebe (Egitto), 439
Tebe (Grecia), 161, 183
tecnica, ellenistica, *cf.* irrigazione, inventore, 45, 94 s., 98 s., 116 ss., 128
Tell Abu - Ḥawām, 87, 89
Tell Abu - Zeitun, 87
Tell Anafa, 47, 136
Tell Dotan, 111
Tell ed-Duweir (Lakish), 89, 118

Tell el-Fare', 88
Tell el Ful, 115
Tell en Nașbeh (Mizpah), 87, 111
Tell eș Șafi, 89
Tell et Tiyur, 89
Tell Gat, 89
Tell Mor (Hafen, *v.* Asdod), 111, 115
Tell Qasilé, 87
Tell Sandahanna (Marisa), 89
Tell Șippor, 89
Tell Ta'annek, 87
Telmesso (in Licia), 63, 76
tempio (Gerusalemme), *cf.* culti
  I. storia, 35, 37, 68 ss.
    Antioco III, 551
    Antioco IV, 399, 568 s., 585 ss., 599 ss., 603 s., 609 s., 621
    Antioco V, 592, 622 s.
    Caligola, 624
    Maccabei, 610, 618
    Tito, 558, 624
  II. atteggiamento nei confronti del tempio
    esseni, 362
    Ecateo di Abdera, 520
    Eupolemo, 202 ss.
    2 Macc., 210
    Qohelet, 256, 280
    Siracide, 280
tempio, archivio del, 208, 212, 218
tempio, saccheggio del, 38 s., 558, 570 s., 572, 589, 597, 613, 620
tempio, scribi del, 72
tempio, tesoro del, 39, 69 s., 122
templi, altri
  Atene, 582
  Cesarea, 582
  Dafne, 563, 582
  Dmeir, 556
  Egitto, 537, 571
  Elimaide, 571
  Gerasa, 583
  Ierapoli, 571
  Mousmieh, 556
  Olimpia, 582
  Palmira, 556
  Redesîeh, 537
  Și, 556
  Siria, 556
  Slem, 556
  Tiro, 204, 606
templi, giudaici
  Antiochia (?), 558
  Elefantina, 557 ss.
  Garizim, 557, 598 s., 609 s.
  Leontopoli, 217, 557 s., 564, 570
  Qasr el-'Abd (Transgiordania), 554-560, 620
  Thmuis (?), 50
templi, terre dei, 57, 71, 79
tempo delle origini, 420, 496 ss., 526 s., 614
tempo, ordinamento del
  Aristobulo, 342
  Daniele, 587 s., 601
  Giubilei, 346
  Qohelet, 255 ss.
«tempo», 255 ss., 265 ss., 342, 345
teocrasia, *cf.* sincretismo, 204, 531-543, 607, 609 s., 611, 619
teocrazia, giudaica, 123 s., 133, 364, 390, 565 s.
Teocrito (poeta bucolico, III sec. a.C.), 233
teodicea, *cf.* giustizia di Dio; giudizio di Dio, 299 ss., 302 s., 402, 414, 443, 448, 468, 510 ss., 617 s.
Teodora, schiava giudea a Delfi, 107, 145
Teodoro di Gadara (30 a.C. ca.), 529
Teodoro di Mopsuestia, 231
Teodoro, retore, 183
Teodoto (samaritano, poeta II sec. a.C.), 157, 166, 185, 194, 198, 541
Teodoto (stratego della Celesiria, intorno al 220 a.C.), 33, 59
Teodoto, ἄρχων di Sidone, 142
Teodoto, figlio di Dorione (iscrizione a Redesîeh), 537
Teodoto, iscrizione di (Gerusalemme), 180
Teodozione, redattore dei LXX, 220, 434 (?), 588 (?)
Teofrasto (370-285 a.C. ca.), 22, 112, 198, 230, 336, 521 s., 527, 543, 609
Teognide (gnomico greco, VI sec. a.C.), 244, 248, 262, 307, 308
Teogonia, 193 s., 541
Teopompo (storico, IV sec. a.C.), 397, 403, 469
Tera, 60
terapeuti, 435
terra, in affitto, 134
terra, misurazione della, 79
terrecotte, 89, 91

terrene, potenze, 375, 386 ss., 392, 399
Tersite, 261
Tespi (Beozia), 160
Tessalo, medico, 438 s., 494
tessitura, 116
testamentaria, letteratura, *cf.* re, testamento del, 239, 419, 432, 438 s., 517
Testamenti dei XII patriarchi, *cf.* indice dei passi, 370, 390, 419, 427
Teucheira (Cirenaica), 50
Teuda, capo della comunità a Roma, 558
Thallos (scrittore e cronografo, I sec. d.C.), 194
Theodosios, nella *Lettera di Aristea*, 147
Theodotos, ambasciatore di Nicanore, 146
Theodotos, nella *Lettera di Aristea*, 147
Theophilos, nella *Lettera di Aristea*, 147
Thmuis, tempio giudaico (?), 50
Thot, *cf.* Hermes; Taut, 201, 405
Thyatira, 627
Tiberiade, 557, 575
Tiberio Giulio Alessandro, nipote di Filone, 84, 532, 562
Timeo di Tauromenio (storiografo, 356-260 a.C. ca.), 210
Timocare, biografo al tempo di Antioco IV, 128
Timocharis, cretese, statua a Sidone, 159
Timocrate, pugile di Biblo, 159
timore di Dio, 257, 268, 288 ss., 320
tintoria, *cf.* alchimia, 115 s., 497
Tirat Yehuda, 111
Tiro, tirii, 30, 33, 34, 44, 62, 66, 86 s., 95, 102, 104, 106, 109, 127, 137, 141, 160, 162, 185 s., 210, 222, 598
  dogana, 62, 104
  filosofi, 189, 612
  giochi festivi, 164, 607
  Menelao a T., 167, 204, 274
  monete, 95, 580
  «scuola fenicia», 184, 191
  storia, 30, 33, 66, 202 s., 210
  Zeus, venerazione di, 164, 203 s., 583, 606 s.
«Tiro», residenza di Ircano, 557
Titani, caduta dei, 193 s., 392, 474 s.
Tito, imperatore, 576, 624
Ṭob, 561
Tobia (sceicco giudeo, 250 a.C. ca.), 49, 64, 103 s., 119, 122 s., 129, 137
[Tobia]
  colonia militare nell'Ammanitide, 49, 64, 103 s., 129, 544, 555, 576, 620
  concezione elastica della legge, 545 s.
  imparentamento con Onia II, 119, 122, 544
  lettere ad Apollonio, 104, 137, 545, 550
  relazioni d'affari con Zenone, 103, 119, 129
Tobiadi, 40, 74 s., 122 s., 126 ss., 133
Tobiadi, romanzo dei, 191 s., 547 ss., 560, 631
«Ṭôbijjāh», al tempo di Neemia, 544, 549
Tolemaide (Alto Egitto), *polis*, 500
Tolemaide, *v.* Akko Tolemaide
Tolemei, tolemaico, *cf.* i singoli sovrani; Egitto, 29-42, 55-65, 92-100, 203, 246 s., 276, 324 ss., 537 s., 544 ss., 563, 572
Tolemeo I Soter ([323] 304-282 a.C.), 29 s., 46, 49 s., 55, 69, 79, 93 ss., 105 s., 228
  Celesiria con Palestina a T., 29
  conquista di Gerusalemme, 46, 54, 106
  culto di Serapide, 585
  giudei prigionieri in Egitto, 46, 79
  giudei schiavi in Egitto, 105
  mercenari giudei, 49 s.
  organizzazione statale, 55, 93
  politica monetaria, 95, 110
Tolemeo II Filadelfo ([285] 282-246 a.C.), 31, 55 s., 59, 62, 65, 68, 78 s., 94 s., 109 s., 115, 133, 142, 153, 156
  appellativo, 337
  coniazioni e politica monetaria, 59, 95, 109 ss.
  entrate di T. dall'Egitto, 78
  Filarco, aneddoto di, 276
  nella *Lettera di Aristea*, 79, 538
  nabatei, sottomissione dei, 96
  ordinanza sulla registrazione di schiavi e bestiame (PRainer), 62, 106
  organizzazione statale, 55 s.
  schiavi giudei liberati in Egitto, 65
  «Siria e Fenicia» come provincia, 31
  sviluppo economico, 94-100, 133
Tolemeo III Evergete (246-222 a.C.), 35, 57, 63, 75 s., 133, 146, 174, 203, 573
  riforma amministrativa, 57, 75 s.
  nel tempio di Gerusalemme, 35, 75, 547
Tolemeo IV Filopatore (222-205 a.C.), 33-35, 136, 151, 156, 310
  cattiva amministrazione, 33

[Tolemeo IV Filopatore]
politica religiosa, 536
riordinamento amministrativo in Palestina, 547
vittoria di Rafia (218 a.C.), 34, 536, 547, 584
Tolemeo V Epifane (204-180 a.C.), 35, 38 s., 63, 377, 547, 581
Tolemeo VI Filometore (180-145 a.C.), 197, 337
atteggiamento di favore per i giudei, 525
scritto dottrinale di Aristobulo dedicato a T., 168, 336 s.
tutori di T., sesta guerra siriaca, 40
Tolemeo VII (VIII) Evergete II Fiscone (170-164 e 145-117 a.C.), 277
Tolemeo VIII (IX) Latiro Filometore Soter II (116-108 e 88-80 a.C.), 337
Tolemeo, figlio (scolaro?) di Aristarco, grammatico di Ascalona, 188
Tolemeo, figlio di Abub, cognato di Giovanni Ircano, 147
Tolemeo, figlio di Dionisio, iscrizione a Redesîeh, 537
Tolemeo, figlio di Dositheos, sacerdote, 147, 218
Tolemeo, figlio di Trasea (stratego della Celesiria intorno al 200 a.C.), 36, 59, 60, 63, 101, 586
Tolemeo, *katochos* nel Serapeion di Menfi, 100, 430
tombali, pitture, 109, 132, 144, 191
torà, *v.* legge
torà, ontologia della, 243, 352 ss., 357 ss., 456, 511
Torre di Stratone, *cf.* Cesarea, 86, 87, 102, 111, 325
traci, 48, 51, 503, 525
Traconitide, 32, 561, 573
tradizione, catena della, 176 ss., 285 s., 359
traduzioni (in greco), *cf.* Settanta; lingua, 217 ss.
leggenda di Aristea, 220 s.
rabbi, 434
Siracide, 221, 224, 277
tragedia greca, 157, 231 s., 259
Traiano, imperatore, 24, 602
Transgiordania, 32 s., 42, 111, 544, 553 ss., 558, 559 s., 625 ss.
Trasimaco (retore, fine V sec. a.C.), 259
trattati, *v.* contratti
tributi, *v.* tasse
Trifone, generale seleucide, 462
Tripoli, 32, 48, 141, 158
Trogo Pompeo, 112, 616
Troia, 204
Tyche, *cf.* destino; Moira; τύχη, 265 s., 400, 428
Typhon-Set, 382
Tyropoeon, valle del, 111

Uaphres, faraone in Eupolemo, 202 s.
ubiquità
rabbi, 305
sapienza, 306 s.
Aristobulo, 338 s., 345
Siracide, 302, 304 s., 345
Ugarit, 608
universalismo, universalità, 329 s., 359, 388
apocalittica, 363 ss., 616
cristianesimo delle origini, 441 s.
Salomone, tradizione di, 273 ss.
sapienza, 222, 327 s., 348
sapienza hasidica, 427
Anonimo Samaritano, 198, 206
Apocalisse dei simboli di animali, 386 s.
Meleagro di Gadara, 185 s., 401, 613
Qohelet, 251 s.
Siracide, 324
Uphre, isola d'oro nel Mar Eritreo, 203
Urano, 537, 601
urbanistica, 117
Uriel, arcangelo, 479
Uruk, 606
utopia sociale, 384, 424, 520
Uzzia, re di Giuda, 54

Valerio Massimo (compilatore romano, I sec. d.C.), 534 s., 536, 626
Varrone, M. Terenzio, 149, 183, 383, 431, 527 s., 533, 609, 619
vaticinia ex eventu, 215, 380 ss.
vegetazione, divinità della, 403
vendetta, invocazioni giudaiche di, di Renea, 109
Venere Eliopolitana, 531
Vespasiano, imperatore, 180, 494, 624
vetro, 108, 127
vie, due, 292, 320 s.
vigilanti (angeli), 413, 477, 497

vino (produzione, esportazione e importazione), *cf.* Egeo; brocca a manico, 101, 107, 111 s., 128
Virgilio, 376, 384, 397, 528
visioni, *cf.* sogni; estasi, 366, 416 s., 423, 429 ss., 438 s.

Wadi es-Ṣir, 544, 554, 557

Zabbaios, idumeo a Marisa, 143
Zaccaria, 476
Zarathustra (*v. anche* Zoroastro), 435, 470, 471
zelo, per la legge, 243, 587, 613, 621 ss., 634, 637
  contro la legge, 597, 613, 622
zeloti, 284, 347, 350, 388, 514, 516, 597
Zenodoro, figlio di Abbaios, 142
Zenodoros, fenicio, 143
Zenone di Sidone (epicureo, nato intorno al 160 a.C.), 187
Zenone, agente del dieceta Apollonio, 31, 48, 61, 94, 99, 101 ss., 107, 119, 125, 129, 242, 269
  viaggio in Palestina (260-258 a.C.), 101-104, 119, 544 s.
Zenone, corrispondenza di, *cf.* indice dei passi, 31, 59, 60, 61 s., 96, 99, 105, 109, 247, 544, 546, 555 s., 561, 596, 631
Zephat, 87
Zeus
  e l'anima del mondo in Senocrate, 334
  aquila simbolo animale, 601
  Baal del Carmelo come Z., 530
  culti montani, 602 s.
  10000 custodi di Z. (Esiodo), 477
  Iao, 533
  identificazione con il sole, 483
  e Jahvé, ossia il Dio dei giudei, 536-540, 599 s., 619
  e Licurgo, 161
  libro di Z., 412
  padre di Atena, 316
  Olimpia, tempio, 582
  vendetta contro Roma, 385
  in Celso, 532
[Zeus]
  in Menandro, 260
  in Platone, 316
  nella Stoa, 328, 472, 534, 539 s.
  presso i Seleucidi, 583 ss.
  in Siria, 583
Zeus Akraios, 579, 583, 610
Zeus Atabyrios, 530, 603
Zeus Bacco, 583, 610
Zeus Bottieo, 583
Zeus Casio, 583, 602
Zeus Eliopolitano, 530, 602
Zeus Hellēnios, 598 s.
Zeus Hikesios, 599
Zeus Horomazes, *cf.* Ahura Mazda, 397
Zeus Hypsistos, 499, 608 s.
Zeus Keraunios, 584
Zeus Koryphaios, 579, 583
Zeus Kronos, 601
Zeus Megistos, 583
Zeus Nikēphoros, 581
Zeus Nikatōr, 583
Zeus Olimpio, 579, 585 s.
  Antioco IV, identificazione supposta con Z.O., 580 ss.
  Atene, tempio, 582
  Ba'al-Šāmēm, 204, 272, 583, 605 s.,
  Dura Europos, tempio, 583
  a Gerusalemme, 585 s., 599, 600, 604, 609 s., 620 s.
  ellenisti a Gerusalemme, 272, 540
  su monete, 579 s.
  Scitopoli, culto, 610
  Tiro, tempio, 164, 204, 583, 606
Zeus Philios, 599
Zeus Xenios, 598, 605
Zeusi, lettera a, 536
ZKR, re di Hamath, 606
Zoar, piantagioni di balsamo, 113
zodiaco, *cf.* astrale, religione; astrologia, 487 ss.
Zoilo, lettera della corrispondenza di Zenone, 429
Zoroastro, mago (*v. anche* Zarathustra), 275, 431, 503, 524
Zorobabele, 81
zurvanesimo, 397, 470

Indice delle parole greche

ἀγορανομία, 70, 127
ἄθεος, giudei come ἄθεοι, 530, 543
αἰθήρ, 263, 308
αἵρεσις, i giudei come «setta di filosofi», 338, 540
αἰὼν ὁ μέγας, 393
ἀναγράφειν, 566
ἀν(ά)στασις, ἀνιστάναι, 385, 405
ἀρεταλογία, 239
ἀρετή, 148, 316, 520
ἁρμόζειν, 332 s., 338
Ἀσιδαῖοι, 361
ἀτάραχος, 341, 344
αὐτόματον (τό), 261, 266

βασιλεὺς εὐεργέτης, 56 (99, 100)
βασιλεὺς μέγας, 203
βαφικά (τά), 497
βίρτα, 102
βοή, cf. voce celeste, 436 s.
βουλή, 67
βωμός, 601, 608

γερουσία, *cf. gerousia*, 72 s.
γνῶσις, *cf. d't*, 343, 435, 498
γράμματα, 180, 201
γραμματεύς, 60, 172

δεισιδαιμονία, 526, 531
δῆμος, 67
διάγραμμα, 62
διαδοχή, 285
διαθήκη, 163, 588
δικαιοῦσθαι, δικαιοσύνη, 302, 324
δίκη, 260, 413
διοικητής, διοικεῖν, 56, 59, 79
δορύκτητος χώρα, 63
δραχμῶν, 88

ἐγκύκλιος παιδεία, 156
ἔθνος, 58, 67 s., 71, 73 s.; idumei, 58, 67; giudei, *v. ethnos* dei giudei, giudei come *ethnos*; samaritani, 58, 67
εἰκών (θεοῦ), v. *imago Dei*
εἶναι (ὁ ὤν, τὸ ὄν), 322, 324, 335, 445
ἐλαία, 486
ἑλληνίζειν, 100, 135
Ἑλληνικά, τά, 597
Ἑλληνισμός, 22, 167
ἔννοια, 316, 338
ἔντευξις, 160
ἐπιστάτης, 68, 69, 574
ἐπίτροπος, 60
Ἐσσαῖοι, Ἐσσηνοί, 361
εὑρεταί, πρῶτοι, *v.* «primo inventore»

ἡγεμών, 60, 69

θεῖοι ἄνδρες, esseni come, 507
θεομαχεῖν, 264
θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, 392$
  θεὸς ἐπιφανής, 581
  θεὸς μέγιστος, 204
  θεοὶ ἀδελφοί, 545
θεσμοθέτης, Mosè, 529

ἱερόν, 185, 195, 204, 558, 571, 608
Ἰουδαϊσμός, *cf. jhd*, 22, 214

καιρός, 255, 266
καλοκἀγαθία, 154
καλός
  καλῶς νοεῖν, 345; καλὰ λίαν, 335
κατοικία, 45
κληρουχία (-ος), *cf.* colonie militari, 45, 561
κόσμος, 333, 341; τοῦ κ. σῶμα, 375; identico a Dio, 525, 532
κτῆμα, 62
κτίστης, 46, 159, 538, 564, 567
κύριος οὐρανοῦ, 605, 607

κωμάρχης, 38 ss.
κωμογραμματεύς, 60
κωμομισθωτής, 62

λόγος (θεοῦ), *cf.* parola di Dio, 316, 328, 343, 344, 352

μαθητής, 178, 230
μισάνθρωπος, μισόξενος, i giudei secondo il giudizio dei greci, 161, 530, 612
μοῖρα, 264, 265
μῦθος, μυθώδης, 338, 615
μυστήριον, cf. *rāz*, 417

νόμος, νόμοι, 37, 124, 328 s., 338, 520, 551, 589
νομός, 56, 125

ξενηλασία, (161), 613

οἰκονόμος, 56, 60, 67, 76
οἶκος, 56, 93
ὅσιοι, 361; ἀνόσιοι, 543
οὐρανός, οὐράνιος, appellativo divino, 521, 525, 532, 607, 608, 609

παιδεία, 148 ss., 170, 279, 284, 320; ἡ τοῦ νόμου παιδεία, 343
πάτρα, πατρίς, 161, 185, 214, 613
περιέχον, τό, ὁ περιέχων, definizione greca del Dio dei giudei, 304, 521, 525, 527
περιπατητικός, 335
πίστις, πιστός, 289, 291
πνεύμα(τα), di Dio, 339; degli uomini, 406, 408, 410
πόλις, 65 s., 73, 148, 574 s.
πολιτεία, πολιτεύεσθαι, 37, 213, 551, 567
πολίτευμα, *v. politeuma*
πολίτης, 213, 589, 613
πρεσβύτερος, 74
προσβολή, 141
πρόσταγμα, 37, 62, 67
προστασία τοῦ λαοῦ, 70, 75, 520, 549 ss.
προστάτης, 69, 70, 75
προφητεύειν, προφητεία, 282 s., 434
πρῶτος σοφός ο εὑρετής, *v.* «primo inventore»

σατράπης, 69
σοφία, 316, 523; gnostica, 334
στρατηγός, 57, 59, 60
στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ, 70
συναγωγὴ Ἀσιδαίων, 361
συναγωγὴ γραμματέων, 368
σώματα λαϊκὰ ἐλεύθερα, popolazione contadina semilibera in Palestina, 65, 67, 106, 120

τελώνης, 62, 132
τοπάρχης, 69
τύχη, 254, 260 s., 265

ὕπαρχος, 33, 60
ὕψιστος, Hargarizin, monte di, 195, 602; appellativo divino giudaico ed ellenistico, 329, 532, 536, 537, 607 ss., 627

φιλανθρωπία, φιλάνθρωπα, 37, 99, 126, 146
Φιλέλλην, 170
φιλόσοφος, φιλοσοφία, 521, 540
φρόνησις, φρόνιμος, attributo di Iside, 324; anima del mondo, 333; del sommo sacerdote in Ecateo, 520
φυλή, 568
φύσις, φυσικός (-ῶς), stoa, 328; Aristobulo, 338, 341; filosofia della natura, 522; idea di Dio, 525 s.
φῶς, φῶτα, in Aristobulo, 341; festa di *hanukka*, 610

χρόνος, 266, 342

ψυχή, 410; astri, 482; dei morti, 406, 408; anima del mondo, 333 s., 611; di Zeus, 316

Indice delle parole ebraiche

'ebjônîm, autodenominazione degli esseni, 127, 504
'ôt da'at, Enoc come, 418
'ĕṭûn = ὀθόνη? (*Prov.* 7,16), 140
'iš 'ĕlōhîm, cf. θεῖοι ἄνδρες, 507
'ēl haddē'ôt, 443, 445
'ĕlōăh ma'uwwîm, 579
'ĕlôăh tašlûmôt, 297
(hā)'ĕlōhîm, in Qohelet, 250; denominazione di angeli, 319, 475 s.
'ĕlîm, denominazione di angeli, 475 s.
'āmôn (*Prov.* 8,30), 314, 332, 351
'ĕmûnâ, 289, 291 s.
'ĕmet, 448, 451, 453
'anṭlajjā' = ἀντλία, 128
'anšê ma'ăśeh, 367
'oppôbals'môn, 113
'appirjôn = φορεῖον, 139
bāḥar, 455
bêt hammidrāš, 174
bêt sēfer, 179
ba'al šāmēm, 605, 608
bārā', 299, 322, 351
b'rît, 180, 501, 587 s.
bāśār, 449 s. (293)
ga'ăwâ, 309
gôrāl, 446
da'at dē'â, 445, 450 s., 476
dark'mônîm (δραχμών), 88
dāraš, 252, 284, 425
hôweh w'nihjâ, 443 ss., 448, 451, 479 s.
zādôn zēdîm, 299, 309 s., 365
zār(îm), 312, 365
ḥōq (*ḥôq*), 180, 300, 302, 479
ḥākām ḥokmâ, *cf.* scriba; sapienza, 173 s., 284 s., 314 ss., 322 s., 350 s.
ḥokmâ j'wāwnît, 169, 422
ḥēleq, 254, 257, 265, 268, 301
ḥălaqqôt, 591
ḥāsîd (*ḥăsē'*), 361 s., 365 s., *cf. q'hal ḥăsîdîm*
ḥăsîdîm hārī'šônîm, 368
ḥešbôn, 252, 254
jhd (*mitjahădîm*), *cf. Jehud*, monete, 559, 625
jaḥad, 365, 499
jēṣer (*ra'*), 290 ss., 366
j'šîbâ, 174
kābôd, 454
(ha-)kōl, 302, 304, 351
k'na'ănî, 91
kašdājā', 416
m'dînâ, 125, 246
môlād, costellazione della nascita, 485 ss.
mûsār, 175, 274, 279
môšlê (qāhāl), 72, 282-283
mazzālôt, 488
maḥăšābâ, 443
memšālâ, 447
miqreh, 254 s., 257, 265, 268
mārad, 460, 591
maśkîlîm, 372, 425, 518
n'bû'â nibbā', 282, 284 s.
nega', 459
sôd, 452
sôfēr, *v.* scriba
sēfer r'fû'ôt, 494
sifrê hōmērōs, 167
'ēdâ, 180, 361; *'ădat ḥăsîdîm*, 361; *'ădat śārîm*, 72
'ôlām, flusso temporale in Qohelet, 255 ss., 268; mondo, 305, 330, 358
('ēl) 'eljôn, *cf.* ὕψιστος, 366, 607, 608
'am hā'āreṣ, 129
'ănāwîm, 124
'ēt, 254, 255, 268, 398, 449
pega', 255, 268
pardēs, (112), 246, 423
prôzbôl, 141
pārîṣîm, 36
ṣôrek, 298 ss.

q^{e}hal ḥăsîdîm, 124, 361, 365
qōhelet, 273, 276
qēṣ, 398, 449
r'š ḥbr hjhwdjm, 75
rab, 177 s.
rûăḥ (*rûḥôt*), ispirazione, 284 s.; designazione di angeli, 476
rôkēl = mercante girovago, 287
rāz, 417, 447 s., 452 s., 479
śabb^{e}kā' (*Dan.* 3,7.10.15), 140
śar, 72, 307, 386, 476
š^{e}'ôl, 405
šûb (*t^{e}šûbâ*), 371, 453
tōhû wābōhû, 334 s., 354
tûr (LXX κατασκέψασθαι), 252
taḥălîf, 285
tikkûn, 448, 479 s.
talmîd, 178

Indice dei passi citati

(scelta)

I. ANTICO TESTAMENTO

Genesi
1,1-2,4: 321, 402
1,1: 322, 334
1,31: 335
2,1-4a: 345 s.
5,24: 417
6,1-4: 474
6,4 (LXX): 193
10,9 (LXX): 193
10,15: 598
14,19: 608
17,5 (LXX): 198
25,1-4: 162
34,2: 194
47,20 ss.: 79

Esodo
3,14: 335
19,17-20: 339
20,11: 346
33,11: 161

Deuteronomio
4,6: 330
16,21 s.: 602
26,5 (LXX): 41

Giudici
1,27 (LXX): 48

1 Samuele
6,9: 254
16,14: 476
20,26: 254

1 Re
5,11 ss.: 273
5,11: 274
5,12 (LXX): 274, 494
5,14: 274
5,15-23: 235
5,18: 255
10,1: 274
22,19 ss.: 318

2 Re
2,11: 431
5,15-19: 238
20,1-11: 238
21,1-18: 604

Isaia
6,3: 390
9,10 s. (LXX): 85
19,19: 50
23,11: 91
24-27: 373
26,19: 402, 404
38: 238
45,9: 302
58,6 (LXX): 126
60,19 s.: 345
63,7: 237
65,17: 389
66,11: 366
66,22: 389

Geremia
10,16: 304
18,4-6: 302
23,24: 304
27,16 (LXX): 53
29: 235
33,25: 354
44,15 ss.: 50
44,30: 202

Ezechiele
16,29: 91
17,4: 91
27,11-25a: 86

Osea
6,2: 403
12,8: 91

Gioele
4,4-8: 106

Amos
7,15: 431
9,7: 401
9,13: 345

Sofonia
1,11: 91

Zaccaria
1,11: 476
1,13: 476
3,1 ss.: 392, 476
9,1-8: 44
9,13: 54
10,3-5: 54
14,7: 345
14,21: 91

Salmi
1: 331
2,34: 365
14 (53): 298
36,10: 347
49: 296
72,10: 274
72,19: 390

73: 296
82,1b: 476
90,4: 345
102,27 s.: 396
102,27: 345
104: 323
104,4: 476
119: 331, 508
119,133b: 366
139,7-12: 304
139,13 ss.: 253
149: 124
149,1: 365

Proverbi
1-9: 314, 319, 322, 508
1,7: 320, 323
2,5: 320
2,16-18: 320
2,16 ss.: 320
3,19: 322
5: 320
5,3: 320
6,24 ss.: 320
7: 320
7,16: 140
8,22-31: 314 ss., 332 ss., 341, 350 s.
8,22: 332 s., 351
8,25: 332
8,30 s.: 333
8,30: 314 s., 327, 332 s.
8,32-36: 315
9,1 ss.: 315
9,10: 320
9,13-18: 314
25,1: 239
30,1: 239
31,1: 239
31,24: 91

Giobbe
1,6 ss.: 392
2,1 s.: 392
9,9: 488
10,9-13: 253
28: 314 ss.
28,17: 127
28,27: 327
28,28: 315
38-40,14: 233
38,31 ss.: 488
40,30: 91

Cantico dei cantici
3,9: 139 s.
5,13: 114
6,2: 114
8,14: 114

Rut
2,3: 254

Ecclesiaste
1,1: 273
1,2: 254
1,3: 251
1,12-2,12: 275
1,12: 251, 273
1,13: 252
1,16: 275
2,1-11: 257
2,3: 246
2,4 ss.: 246
2,6: 116
2,9: 275
2,10: 130
2,12-17: 253
2,14: 254
2,15: 254
2,24 s.: 130
2,25 s.: 258
2,26: 253
3,1-15: 255
3,14: 256, 257, 268, 446
3,19 ss.: 253
3,19: 254
3,20 s.: 308
3,21: 263, 404
3,22: 257
4,1: 125, 253
4,2 ss.: 263
4,4: 126
4,13-16: 246
5,1 ss.: 268
5,1: 256, 267
5,3 s.: 251
5,7 s.: 125 s.
5,8: 246
5,9 s.: 125
5,11: 276
5,14: 258
5,16: 276
5,17: 257
5,18: 258
5,19: 257, 269
6,10 s.: 256
6,10: 264
7,12: 126, 258
7,13: 301
7,15: 250, 253
7,16: 257, 268
7,17: 264
7,18: 257
7,23 s.: 252
7,25: 252
7,26: 250
8,2 ss.: 35, 245
8,9: 250
8,11: 250
8,12 s.: 257
9,1: 256, 268
9,2: 250, 254
9,3: 254, 256
9,9: 257
9,11 s.: 255
9,11: 268
10,4 ss.: 245
10,10: 252
10,16 s.: 35, 245
10,19: 130
11,1 s.: 269
11,5: 253, 268
11,9: 271
12,1: 258
12,7: 263 s.
12,8: 254
12,9-11: 270
12,9: 276
12,12-14: 271
12,12: 242
12,13: 257

Ester
3,13 (LXX): 235
8,12 (LXX): 235
8,17: 625
9,20-32: 235
9,24 (LXX): 218
10,3[1] (LXX): 147

Aggiunte a Ester (LXX)
v. sotto, p. 752

Daniele
1-6: 80
1,7: 145
1,8 ss.: 368
1,8: 112
1,17: 416
2: 184, 374
2,1-13: 416
2,5: 416
2,10: 416
2,11: 315
2,18 s.: 417
2,19: 416
2,20-23: 417
2,20 ss.: 315
2,21 ss.: 380
2,27-30: 417
2,43: 377
2,44: 386, 391
2,47: 417
2,48: 491
3,5: 140
3,7: 140
3,10: 140
3,15: 140
3,31-4,34: 235
3,31 ss.: 235
3,33: 391
4,3 s.: 416
4,4: 416
4,5: 145
4,23: 607
4,31: 391
5,7 s.: 416
5,7: 416
5,11: 416
5,12: 416
5,16: 416
5,21: 391
5,24 s.: 416
6,11 s.: 369
6,11: 484
6,26 ss.: 235
6,26 s.: 391
7: 85, 184, 377
7,1 ss.: 416
7,7: 53, 387
7,8: 377
7,9-14: 411
7,11: 411
7,14: 376
7,15: 416
7,18: 391
7,21: 411
7,22: 391
7,23: 387
7,24: 377
7,25: 611
7,27: 376, 386, 391
8,1: 416
8,2-8: 380
8,13: 605
8,15: 416
8,17: 398
9,1 ss.: 416
9,2: 421, 438
9,3: 417
9,21: 416
9,24 ss.: 438
9,24: 371, 378, 386, 392
9,26: 570
9,27: 559, 587, 605, 622
10,2: 417
10,3: 423
10,11 ss.: 416
10,13 s.: 386
10,13: 388
10,20 s.: 388
10,20: 386
11: 41, 54, 215
11,1-39: 381
11,1-30: 379
11,5-9: 32
11,12: 35
11,14: 36
11,20: 39
11,22: 570
11,28: 41
11,29 (LXX): 573
11,30: 380, 399, 588
11,31-35: 577
11,31: 576, 605
11,32: 399, 591
11,33-35: 404
11,33: 372, 425
11,34: 368, 369
11,35: 372, 398, 425
11,36: 476, 581
11,37-39: 578, 579, 585
11,39: 573, 591
11,40-12,3: 381
11,40 ss.: 398
12,1 s.: 386, 398
12,1: 371, 387, 388, 399
12,2: 388, 402, 404, 407
12,3: 372, 403, 404, 428
12,4: 370, 425
12,10: 372, 425
12,11: 605

Esdra
2,60: 544
2,69: 88

Neemia
2,8: 49
5,1-5: 121 s.
5,7: 121
5,10: 121
7,2: 49
7,62: 544
7,69 ss.: 88
11,11: 70
13,10-14: 121
13,15-22: 552
13,16: 90

1 Cronache
2,55: 172
21,1: 392

2 Cronache
2,2-15: 202, 235
24,11: 70
26,15: 54
34,13: 173

II. APOCRIFI DELL'ANTICO TESTAMENTO

Giuditta
3,10: 48
11,13: 122
14,6-10: 625
16,14: 323

Sapienza di Salomone
1,15: 209
7,17 ss.: 498
7,17: 274
7,21: 498
7,22-26: 344
13,1 ss.: 539
15,14 ss.: 539
18,4: 353
18,14 ss.: 344

Tobia
1,6-8: 122
1,10-22: 81
12,15: 476
14,4-7: 377

Siracide
1,1-20: 277, 327
1,1-10: 323 ss.
1,1-9: 329
1,1: 289
1,4: 327
1,9 s.: 328
1,9: 327, 328
1,10: 327, 329
1,11 ss.: 297
1,14: 289
1,18 s.: 297
1,19: 328
1,26: 290
2,12: 292
3,17 s.: 291
3,20-26: 308
3,21-24: 290 s.
3,21 s.: 289
3,26-30: 291
4,1: 288
4,7: 280
4,9 s.: 288
4,11-19: 277
4,21: 311
4,26 s.: 282
4,28: 313
5,1-4: 295
5,6: 295
5,9 s.: 295
7,4-7: 281
7,4 s.: 84
7,14: 72
7,15: 287
7,17: 309
8,1: 282
8,9: 300
8,18: 417
10,6-18: 310 s.
10,6 s.: 309
10,8: 310
10,12-14: 309
10,18: 309
10,19-24: 311
10,22: 282
11,4: 303
11,9: 310
11,10: 287
11,14: 303
11,29: 287
11,34: 312
12,6: 297
12,14: 311
13,1: 311
13,2-5: 287
13,6: 300
13,15-20: 286
14,11: 300
14,12: 405
14,16 s.: 405
14,18: 293
14,20-15,8: 277
15,1: 290
15,5: 280
15,7: 290
15,8: 309
15,9 s.: 298
15,11-17: 291, 617
15,12: 300
15,14: 292
15,15: 289
16,4: 310
16,17-23: 294, 617
16,26 ss.: 300
17,1-23: 306
17,2: 300
17,3: 307
17,5: 343
17,6: 293
17,7: 307, 328
17,17: 307, 386
17,23: 297
17,31: 292, 293
18,1: 304
18,2: 302
18,4-7: 303
18,6: 446
18,11-14: 307
19,20-24: 290
20,28: 287
21,4: 309, 310
21,5: 288
21,11: 292
21,18 s.: 294
24: 290, 323 ss., 350
24,1-34: 277
24,1 s.: 324
24,3-7: 324
24,3-6: 329
24,3: 326
24,5 s.: 327
24,6-8: 329
24,8: 304
24,8 s.: 326
24, 10 s.: 326
24,23: 329
24,30 s.: 116
24,32 s.: 282
26,29-27,3: 127, 287 s.
27,6: 292
27,8: 291
30,14 ss.: 300
30,17: 308
31 (G34),5: 287
31 (G34),12-32 (G35),13: 308
31 (G34),25-33 (G35),13: 130
32 (G35),14 s.: 284
33 (G36),2: 290
33 (G36),10-13: 293
33 (G36),13-15: 301 s.
33 (G30),16: 283

33 (G30),25-27: 283
33 (G30),27: 72
34 (G31),1-8: 491
34 (G31),9-13: 279 s.
34 (G31),24-27: 287
35 (G32),13: 297
35 (G32),22-26: 283
35 (G32),24: 291
36 (G33),1-22: 84, 283
36 (G33),1 s.: 312
36 (G33),1: 304
36 (G33),6-12: 312
36 (G33),12: 581
36,13: 237
36,14 s.: 295
37,3: 292
37,8: 300
37,13-18: 293
37,19-26: 279
38,1-15: 308
38,4: 301
38,7: 301
38,20 s.: 308
38,21: 313
38,22: 302
38,24-39,11: 175, 278
38,25 ss.: 175
38,34: 284
39,1: 284
39,4: 84
39,6: 283, 284, 307
39,7 s.: 284
39,16: 298, 300
39,20 s.: 299
39,21: 300, 304
39,24-34: 299
39,30: 300, 303
39,33: 300
39,34: 304
40,1-41,4: 300
40,10: 299
40,11: 308
40,18 ss.: 306
41,4: 302
41,8 s.: 310
41,13: 302
42,1 s.: 311
42,15: 300
42,20: 445
42,22-25: 300 s.
42,23: 300, 446
43,27: 302
43,27b: 538
43,28-32: 303
43,28: 291, 307
44,1-50,24: 215
44,1-49,16: 278
44,3-9: 286
44,3-5: 423
44,16: 418
44,17: 285
44,19: 200
44,20: 311, 617
44,21: 200
45,13: 280
45,17: 173, 175
45,18: 280
45,23-26: 280
45,26 s.: 280
46,1: 285
46,12: 285
47,12: 285
47,14: 274
47,16: 274
47,17: 274
47,22: 283
48,8: 285
48,11: 313
48,12: 285
49,4 ss.: 310
49,4: 372
49,14: 418
49,16: 307, 388
50,1-24: 277, 280
50,1-21: 168, 372
50,4: 550 s.
50,23 s.: 281
50,25 s.: 312, 549
50,25: 67
50,27: 174, 277, 278
51,13-30: 278
51,13-29: 175
51,13-21: 277 s.
51,13-20: 320
51,23 ss.: 176
51,23: 174, 278
51,29: 174, 278

Baruc
3,9-4,4: 349
3,23: 349
3,24: 350
3,38: 349
4,1: 349
4,2 s.: 349

1 Maccabei
1,1-10: 54
1,9: 85
1,11 ss.: 163
1,11: 465, 548 s., 565, 588, 590, 597, 612
1,14 s.: 158
1,15: 165, 311, 590
1,22: 571
1,29 ss.: 572
1,33 ss.: 573
1,34: 573
1,37: 576
1,38: 573
1,39: 576
1,41 s.: 577, 585, 590
1,41: 578, 585
1,43: 590
1,44: 589
1,44-64: 577
1,44-51: 595
1,45: 595
1,46: 595
1,47: 596
1,49: 595
1,51: 578, 585 s.
1,52: 590
1,54: 596, 600, 601
1,55: 596
1,56 s.: 595
1,59: 601
2,16: 590
2,18: 591
2,24-28: 587
2,42: 361
2,49-68: 285
3,36: 573
4,38: 601
4,43: 601
5,13: 560
5,20 ss.: 67
5,25: 97
6,1-13: 208
6,1: 571

6,18: 593
6,21-27: 593
6,24: 591
7,12-18: 209
7,12 ss.: 367, 590 s.
7,12: 177, 368
7,20-24: 209
8: 380
8,17: 146, 200, 213
9,23 ss.: 591, 592
9,27: 371
9,35: 97
9,53: 458
9,70-73: 457
10,1-21: 457
10,6: 458
10,9: 458
10,13 s.: 592
10,14: 593
10,15-21: 460
10,20: 246
10,29 s.: 77
10,30: 59
10,36: 52
10,59-65: 460
10,61: 593
11,20 ss.: 594
11,34: 597
11,43 ss.: 52
12,1-24: 460
12,6-23: 162
12,6: 74
12,10: 460
12,19-23: 199 s.
12,21: 460
13,31-42: 621
13,49-53: 462
13,49-51: 594
13,49: 574
14,7: 594
15,15-24: 535
15,16-24: 109
15,21 ss.: 594
15,28: 575
15,33: 575

2 Maccabei
1,1-9: 217
1,9: 610
1,10: 335, 337
1,10-2,18: 217 s., 235, 337
1,13: 571
1,19 ss.: 218
2,1 ss.: 218
2,13 ss.: 218
2,13: 240
2,21: 22, 212
3: 35, 238
3,4 ss.: 39, 69
3,4: 553, 568
3,5 s.: 553
3,10 s.: 553
3,11: 559
4,1-6: 553
4,1 ss.: 39
4,3: 553
4,7-9: 563
4,9-14: 158
4,9: 160, 566, 567
4,10: 165
4,11: 38, 146, 211, 551
4,12: 164
4,13: 22, 167
4,14: 164
4,18-20: 164
4,21: 40
4,22: 567
4,23-32: 569
4,27-38: 570
4,33: 564
4,36-38: 570
4,39 ss.: 589
4,40: 567, 570
4,44: 73, 567
4,50: 589
5,5-9: 560
5,5-7: 572
5,8: 97
5,9 s.: 560
5,9: 162
5,15: 589
5,21: 571
5,22: 574
5,23: 574, 589
5,24 ss.: 572
5,27: 209, 368, 574
6,1-11: 577
6,1: 589
6,2: 598, 600
6,4: 596, 611
6,7 s.: 611
6,7: 604
6,9: 597
6,10-11: 207
6,18-31: 207
7: 207
7,28: 322
8,1: 22, 214
8,11: 107
8,20: 51
9,2 ss.: 571
9,8-28: 216
9,12: 581
10,1-8: 210
10,7: 610
11: 208
11,14 ss.: 592
11,22-26: 592
11,29 ss.: 574
12,17: 560 s.
12,19: 561
12,24: 561
12,35: 561
12,42 s.: 370
12,44: 209
13,3 s.: 574, 588
13,12: 370
14,3: 459, 590
14,6: 211
14,19: 146
14,26: 211
14,33: 611
14,37-46: 207
14,37 s.: 591
14,38: 214, 459
14,46: 209
15,36: 207, 210

Aggiunte a Ester
4,17u-y: 219
8,12k (E 10): 219

III. PSEUDEPIGRAFI

Lettera di Aristea
3: 154
12-14: 65, 105
12: 50
15-16: 538
19-27: 65
23: 105
31: 338
35 s.: 50
47-50: 147
121 ss.: 221
121: 138
135-138: 539
141: 613
168: 338
171: 338
176: 221
177: 353
272: 154
285: 154
313: 353

Giubilei
1,10: 346
3,31: 165
4,6: 477
4,21: 193
8,1 s.: 496 s.
8,19: 602
9,15: 413
10,1 ss.: 493
10,12 ss.: 493
11,13 s.: 41
11,23: 117
12,16-18: 490
12,25: 465
15,30: 386
15,33 s.: 590
23,16: 461
23,19 ss.: 130
23,21 ss.: 461
23,30 ss.: 408
32,15: 122
46,6 s.: 41

Salmi di Salomone
17,16: 361

3 Maccabei
1,1-7: 34
1,10 ss.: 35
2,29 s.: 536
2,30 s.: 154

4 Maccabei
1,16 s.: 343
14,5 s.: 209

Libri Sibillini
3,1-92: 395
3,91 s.: 395
3,97: 194
3,110-158: 541
3,296 ss.: 439
3,414-430: 168
3,810: 439
4,49-192: 377
4,180 s.: 410

1 Enoc
1,5 ss.: 413
5,7-9: 408
5,8: 425
8,3: 490, 493
10,4-12: 392
10,21: 388
12-36: 363, 405
13,8: 418
14,1: 418
14,8: 418
15 s.: 392
15,8 ss.: 392
16,3: 497
17,5 s.: 406
17,7 s.: 406
18,10: 406
18,11-19,3: 392
18,11: 396
18,16: 413
21,6: 413
21,7 ss.: 396
22: 407
27: 407
32,3-6: 425
36,4: 425
42: 330, 422
52: 398
53 s.: 413
56,5: 363
67: 392
69,11: 409
71,1: 419
72-82: 363, 396, 479
72,35: 480
72,37: 480
75: 475
75,1: 481
80,4-6: 475
82,4 ss.: 475
82,10-20: 473
84,3: 422
85-90: 215, 386
85,1: 418
89,65-71: 387
89,65: 386
89,72-77: 387
89,73: 371
90,2-6: 387
90,5: 386
90,6-19: 362
90,6 s.: 370, 387
90,8: 570
90,9-13: 387
90,9 ss.: 369
90,15: 411
90,18-26: 411
90,19-42: 388
90,19: 411
90,21: 411
90,24 s.: 396
90,33: 403
90,35: 425
90,37: 391
90,41: 389
91-104: 370
91,1: 440
91,6 ss.: 396
91,10: 409, 425
91,12-17: 346, 362, 389, 391
91,12: 411
91,14 s.: 411
92-104: 411
92: 425
93: 346, 391

93,1-10: 362, 389, 398
93,9 s.: 347
93,9: 371
93,10: 372
94-104: 425
98,4-8: 292, 391
98,15: 242
99,10: 425
100,10: 405, 413
103,2 ss.: 408
104,2: 404

Assunzione di Mosè
5: 591
8: 595

3 Esdra
3,1-5,6: 81
4,47: 60
4,49: 60
4,53: 82

4 Esdra
8,44: 301
14,39 ss.: 423

Ascensione di Isaia
2,8-11: 209
5,2-14: 212

Testamento di Levi
2 ss.: 419
7,2: 312
13,2: 180
14,6: 569
frammenti aramaici: 419

Testamento di Neftali
5,8: 376

Vita di Adamo ed Eva
49 s.: 496

IV. TESTI DI QUMRAN

Regola della comunità (1QS)
1,1-2,18: 453
1,10: 469
1,12: 453
2,2 s.: 451
3,13-4,24: 470
3,15-4,26: 443 ss.
3,16 ss.: 469
3,18 ss.: 319
3,19: 470
3,22 s.: 453
4,1: 469
4,15 ss.: 488
4,20-23: 454
4,22: 622
4,23: 455, 488
4,24-26: 447
5,5 s.: 501
5,8 ss.: 453
5,20-24: 452
5,23 s.: 505
9,23-26: 472
10,1-17: 454, 479
10,4: 503
10,23: 454
11,3 s.: 451
11,5-8: 445, 451
11,10 s.: 472
11,19: 447

Regola della comunità[a] (1QSa)
1,6-8: 180

Hodajot (1QH)
1,7 s.: 446
1,9 ss.: 471, 479
1,26 s.: 471
3,19-36: 463
3,29-36: 413
4,13: 463
4,16: 140
4,27: 463
4,29-5,4: 463
4,34-36: 459
4,38: 446
5,5-19: 458
5,9: 458
5,11: 458
5,17: 458
5,36: 447, 463
6,13 s.: 463
6,17 ss.: 413
7,12: 465
8,6: 451
8,21-26: 116
10,8: 476
12,1-12: 454
12,5 ss.: 471
12,9: 480
12,11-13: 452
17,15: 455

Documento di Damasco (CD)
1,1-10: 459
1,5-11: 370
1,5-12: 362
3,20: 455
10,14 ss.: 368
12,8 s.: 128
12,10: 128
12,16: 165
14,9 s.: 140
16,3 s.: 450

Regola della guerra (1QM)
10,10 ss.: 452

Apocrifo della Genesi (GenApocr)
2,20 s.: 418
20,25-30: 491
21,8-19: 203

Commentario ad Abacuc (1QpHab)
8,8-10: 460
8,10 ss.: 460
8,11: 460, 591

9,4 ss.: 460, 591
11,13 s.: 461
12,9: 460

Frammenti dalla grotta 1
(1Q; DJD I)
27: 448
34[bis]: 448, 454

Frammenti di Enoc
(4QHen)
(Milik, RB 65 [1958])
30-32: 424

4QpPs 37
4,10: 457

4QFrammenti astrologici
(Allegro, JSSt 9 [1964])
col. 2 rr. 5-9: 485
col. 3 rr. 2-6: 485

4QProfezia messianica
(J. Starcky, in *Mémorial du Cinquantenaire*, 1964)
51-66: 485 s.

11QPs[a]
(Sanders, DJDJ IV)
154: 176, 365, 499
155: 367
Plea: 366
Siracide: 320
Sion: 366
DavComp: 285, 347, 422, 481

V. NUOVO TESTAMENTO

Matteo
2: 487
12,27: 495
21,25: 607
23,13: 355

Marco
3,18: 226
5,7: 609
10,5 ss.: 629
15,21: 211

Luca
2,46 ss.: 180
11,19: 495
11,52: 355
15,18: 607
15,21: 607

Giovanni
12,31: 392

Atti degli Apostoli
1,6: 635
4,1: 70
4,36: 226
5,24: 70
5,26: 70
6: 226
6,1: 23
7,35-53: 629
7,48: 603
8,1 ss.: 549
8,4 ss.: 636
8,9: 494
8,11: 494
11,19 ss.: 226, 636
11,28: 492
12,12: 225
12,25: 225
13,1: 225
13,5: 225
13,6: 494
13,8: 494
13,13: 225
15,22: 225
15,27: 225
15,32: 225
15,37: 225
16,17: 609
17,27 s.: 339
19,13 ss.: 494, 627
21,10: 492

Romani
2,14 s.: 357
2,17 ss.: 359
9,1 ss.: 626

1 Corinti
5,11: 311
8,6: 352
9,16: 439
10,20: 541
15,32: 263
15,44: 410
15,50: 410

2 Corinti
1,19: 225
4,4: 392

Galati
1,13 s.: 226
3,19 ss.: 629

Efesini
2,2: 392

Filippesi
2,15: 404
3,4: 226
3,21: 410

Colossesi
4,10: 226

1 Tessalonicesi
1,1: 225

2 Timoteo
3,15: 180

1 Pietro
2,9: 237

2 Pietro
2,3: 237

Ebrei
1,2: 352
1,10: 352

Apocalisse di Giovanni
2,9: 627

VI. TESTI RABBINICI

Mishna

Abot
1,1 s.: 285
1,1: 72, 175, 354, 628
1,2: 277, 330
1,3: 146, 271
1,4: 177, 297
1,6: 177
1,10b: 83
1,13: 180
2,14a: 359
3,14: 351
4,1: 292
6,2a: 355
6,3: 354

Berakot
5,1: 369

Jadajim
4,6: 167

Joma
3,11: 176

Pesaḥim
4,9a: 494

Sanhedrin
4,5: 358
10,1: 359, 615

Shebi'it
10,3 ss.: 141

Sukkah
5,4d: 484
5,8c: 568

Ta'anit
4,7: 600

Talmud babilonese

'Abodah zarah
43a: 541

Baba batra
16b: 198
21a: 179

Berakot
10a: 305

'Erubin
13a: 354

Ḥagigah
14b: 423
15b: 181
16a: 475

Jebamot
47b: 626

Megillah
3a: 434

Nedarim
32a: 354

Niddah
38a/b: 368

Qiddušin
30b: 292

Shabbat
88a: 354

Sanhedrin
58b: 348
59a: 349
67b: 352
111b: 627

Sotah
49b: 169

Ta'anit
27a: 114
28b: 600

Zabaḥim
116a: 396

Abot de Rabbi Natan
(Schechter)
cap. 5: 272

Talmud di Gerusalemme
(ed. Krotoschin)

Ḥagigah
77d: 352

Ketubbot
32c: 179

Megillah
73d: 180

Tosefta
(Zuckermandel)

'Abodah zarah
1,20 (r. 461): 356

Makshirin
3,4 (r. 675): 128

Sukkah
4,28 (r. 200): 569, 576

Midrashim

Deuteronomio rabba
2,26.27: 305

Esodo rabba
15,22: 350

Genesi rabba
1,1: 351
1,4: 354
10,7: 301
44,12: 199, 437
44,17: 358
68,9: 305
78,1: 476
98,9: 360

Levitico rabba
4,8: 305
34,3: 357

Rut rabba
2,13: 181

Mekilta a Esodo (Lauterbach)
19,1: 353
19,20: 339
20,2: 360

Sifre a Numeri
6,25 § 41: 352

Sifre a Deuteronomio
11,10 § 37: 351

Midrash Tehillim (Buber)
104 § 3: 474

Pesiqta (Buber)
101a: 357

Targumim

Targum di Gerusalemme I
su *Gen.* 1,27: 357
su *Gen.* 1,29: 301
su *Gen.* 2,7: 375

Targum dei Profeti
su *Is.* 40,22: 350
su *Is.* 66,1 ss.: 350

VII. LETTERATURA GIUDEO-ELLENISTICA

Per i frammenti qui non citati (Demetrio Cronografo, Ezechiele Tragico, Cleodemo Malco, lo storico Aristea e Filone il Vecchio) si veda l'indice analitico.

Anonimo Samaritano
FGrH 724 F 1: 206
FGrH 724 F 1,2: 193
FGrH 724 F 1,3: 195
FGrH 724 F 1,5: 195, 608
FGrH 724 F 1,8: 196
FGrH 724 F 1,9: 193
FGrH 724 F 2: 193

Aristobulo (Eus., *praep. ev.*)
8,10,2: 338
8,10,3: 338
8,10,4: 339, 345
8,10,5: 338
8,10,7-11: 338
8,10,15: 339
8,10,17: 339
13,11,2: 337
13,11,3: 344
13,12,4: 340
13,12,5 s.: 340
13,12,7: 339
13,12,7 s.: 340, 540
13,12,8: 338
13,12,9-16: 336
13,12,9-11: 341
13,12,9: 338
13,12,10 s.: 344
13,12,11 s.: 342
13,12,11: 334
13,12,11a: 275
13,12,12: 343
13,12,13: 343
13,12,13-16: 344
13,12,15: 343

Artapano
FGrH 726 F 3,3: 197
FGrH 726 F 3,4.7: 52
FGrH 726 F 3,6: 197
FGrH 726 F 3,21 s.: 197
FGrH 726 F 3,32: 197

Eupolemo
FGrH 723 F 1: 200, 204 ss.
FGrH 723 F 2b: 203
FGrH 723 F 4: 201

Filone
De confusione linguarum
2 s.: 615
106: 401
De gigantibus
6 ss.: 478
8: 483
De opificio mundi
3: 401
142: 401
Quaestiones in Exodum
su *Es.* 1,23: 469
Quod omnis probus liber sit
84: 472
De vita Mosis
1,31: 615

Ps. Filone (Kisch)
60,2: 275

Giuseppe
Contra Apionem
1,6-14: 187
1,11 s.: 187
1,14: 230
1,41: 285
1,113: 204, 583, 606
1,118: 583, 606
1,163 ss.: 502
1,176-183: 495
1,176-182: 523
1,176-181: 138
1,186-189: 521
1,187 ss.: 242, 335
1,187: 123
1,192: 83
1,192 s.: 242
1,197: 129
1,200-205: 521
1,201 ss.: 83, 242
1,223-253: 519
1,232 ss.: 382
2,35: 50
2,42: 50
2,43: 67
2,48: 35, 75, 547
2,65: 153
2,71 s.: 50
2,83: 571
2,148: 530
2,168 ss.: 357
2,168: 540
2,204: 180
2,210: 636

2,218: 410
2,255 ss.: 541
2,258: 531
2,277: 353
Antiquitates Iudaicae
1,69-71: 496
1,106: 395
1,144: 497
1,158-161: 616
1,166-168: 196
2,39-59: 236
4,211: 180
7,67: 168
8,44: 275
8,46-49: 494
8,147: 583
10,278: 294
11,184-296: 218
11,344: 598
12,7 s.: 50
12,22: 540
12,126: 153
12,129 s.: 37
12,135: 36
12,136: 129
12,138-144: 37, 552
12,138: 72
12,139: 37
12,142: 72, 172, 280, 551
12,147 ss.: 536, 573
12,155: 63
12,157-185: 546
12,158 ss.: 74
12,158: 547
12,159: 573
12,160: 544
12,161: 75, 549
12,162: 197
12,168: 197, 549
12,169: 63
12,175-185: 548
12,175 ss.: 63
12,175: 78
12,186-222: 546
12,186 s.: 169
12,186: 547
12,187 ss.: 548
12,191: 138
12,196 ss.: 547
12,196 s.: 138
12,200: 550
12,206: 548
12,221 s.: 547, 551
12,224: 277, 546, 547, 548
12,226 s.: 162, 200
12,228-236: 546
12,229-236: 554
12,229: 277, 551
12,230-233: 559
12,231: 557
12,233: 557
12,234: 559
12,236: 560
12,237 ss.: 569
12,238: 277
12,239: 572
12,240: 567, 588
12,246: 571
12,257: 179
12,258: 581
12,259: 598
12,261: 542, 598, 600
12,262: 581, 599
12,263: 598 s.
12,325: 610
12,384: 588
12,385: 589
12,387: 570
13,74-79: 337
13,166: 74
13,171 ss.: 447, 462, 622
13,236-248: 462
13,249 ss.: 52
13,288 ss.: 622
13,299: 625
13,311-313: 492
13,318: 170
14,25-28: 169
14,54: 114
14,255: 162, 199
14,260 s.: 155
15,160: 75
15,371: 502
15,373: 170
16,2 ss.: 546
17,345-348: 492
18,11: 178
18,12 ss.: 447
18,14: 410
18,18: 408, 447
19,297 s.: 170
19,298: 277
20,17-96: 360, 626
Bellum Iudaicum
1,31: 569, 572
1,32: 572, 588
1,33: 570
1,68 s.: 625
1,78-80: 492
1,395: 75
1,414: 582
1,422: 158
2,111 s.: 492
2,119: 178
2,123: 165
2,128: 454, 483
2,136: 493
2,142: 473, 494
2,152 s.: 507
2,154-159: 408
2,159: 491
2,160 s.: 498
2,162 s.: 447
2,163: 410
2,487 ss.: 50
5,159: 129
6,300-309: 439
7,44 s.: 558
7,423: 570
Vita
11: 370
13-16: 171
359: 170

Teodoto
FGrH 732 F 1
(= Eus., *praep. ev.* 9,22):
194, 198

Ammiano Marcellino
19,1,3: 380
22,13,1: 582

Apollonio Molone
FGrH 728 F 1: 531
F 3 = Ios., *Ap.* 2,148: 530, 543

Appiano
Punica
132: 377

Apuleio
Metamorphoses
11,23,8: 437

Aristofane
Pax
832 ss.: 404

Aristotele
Ethica Nicomachea
(Bywater)
1125b rr. 33-35: 344

Arriano
Alexandri Anabasis
3,6,1: 164

Ateneo
Deipnosophistae
4,157b: 186
5,201a: 96
12,527e/f: 131
12,536e: 276
15,692c: 131

Berosso
FGrH 680 F 4,14 s.: 496

Censorino
De die natali
18,11: 394

Cercida
(Knox, LCL)
194 ss.: 260
237,100 ss.: 264

Cheremone
FGrH 618 F 6: 435

Cicerone
De divinatione
1,30,63 s.: 439
De finibus
4,56: 190
De natura deorum
2,21,56: 483
2,28,71: 534
In Pisonem
70: 187
De re publica
3,22,33: 328
6,13,13: 405

Claudio Iolao
FGrH 788 F 4: 162

Cleante
(SVF)
I, 111 nr. 495: 334
I, 112 nr. 499: 483
I, 114 nr. 510: 483
I, 121 ss. nr. 537: 304, 471
I, 125 nr. 549: 193

Crisippo
(SVF)
II, 265 s. nr. 918: 473
II, 277 nr. 954, rr. 15-20: 489
II, 293 nr. 1000: 473
II, 305 nr. 1021: 304, 539
II, 335 nr. 1169: 305

Curzio Rufo
Historiae Alexandri Magni
4,6,31: 50

Damascio
Vita Isidori
(Fozio, *Bibl.*; Bekker)
345b: 617

Democrito
(Diels-Kranz)
fr. 30: 522

Demostene
Orationes
52,20: 86

Difilo
fr. 83: 266

Diodoro
1,27,4: 324
1,96: 201
2,1-34: 376
2,30 s.: 413
2,59,2: 527
13,108: 210
19,95,2: 61
19,98: 112
19,98,1: 61
Frammenti (cf. Ecateo)
40,3: 53, 124, 161
40,3,6: 75

Diogene Laerzio
1,3: 187
1,9: 522
6,101: 183
7,30: 161

Dione Cassio
67,14: 543

Dione Crisostomo
12,61: 603

Dioscoride
De materia medica
(Reinach)
1,18: 113

Ecateo
FGrH 264 F 6: 520 s.
FGrH 264 F 6,2: 520 s.
FGrH 264 F 6,4: 161, 612
FGrH 264 F 6,5 s.: 75
FGrH 264 F 6,6: 53
FGrH 264 F 6,8: 124

Eraclito
(Diels-Kranz)
A fr. 22: 305

B fr. 10 (I, 152 s.): 305
B fr. 94 (I, 172): 413

Erodoto
1,8-13: 237
1,29-45: 237
1,65,2: 161
1,86-91: 237
1,95: 376
1,105: 530
1,131: 603
2,3,1: 196
2,44: 204
2,81: 196
2,111: 237
2,121: 237
3,36: 237
3,62: 403
3,91: 78
4,205: 216
9,108-113: 237

Eronda
1,26-32: 97
2,16: 87, 105

Eschilo
Prometheus
454-505: 392

Esiodo
Opera et dies
109-201: 376
156-173: 376
252 s.: 477
Theogonia
22 ss.: 431

Euripide
Bellerophon (Nauck²)
fr. 292: 259
Chrysippus (Nauck²)
fr. 839,8 ss.: 308
Medea
843: 316

Filone di Biblo
FGrH 790 F 1,23: 198
FGrH 790 F 2,2: 477
FGrH 790 F 2,7: 605
FGrH 790 F 2,15: 608
FGrH 790 F 2,20: 476

Flegonte di Tralle
FGrH 257 F 36 III: 385

Giustino
Epitoma
36,3: 112 s.

Isocrate
Busiris
28: 503
Panegyricus
4,50: 148

Giovanni Lido
De mensibus (Wünsch)
4,53 (109 s.): 528, 537

Livio
41,20,5 ss.: 582

Pseudo-Longino
De sublimitate
9,9: 529

Luciano
(LCL)
Nekyomanteia
6 (IV, 82 ss.): 432
Philopseudes
33 ss. (III, 370 ss.): 432

Lucrezio
De rerum natura
2,1144-1174: 396

Macrobio
Saturnalia
1,18,19 s.: 533

Manetone
FGrH 609 F 10: 519

Pseudo-Manetone
FGrH 609 F 25: 496

Manilio
Astronomica
1,30: 437
4,14: 472
4,436-440: 437

Megastene
Indica
FGrH 737 F 8: 522

Menandro di Efeso
FGrH 783 F 1: 606

Menandro (comico)
Epitrepontes (LCL)
875 ss. (116 ss.): 259 s.
Kolax (LCL)
26 s. 42: 259
Frammenti
fr. 187: 264
fr. 291: 266
fr. 410: 262
fr. 425: 260
fr. 481: 262
fr. 538: 266
fr. 593: 266
fr. 759: 260

Nechepso-Petosiris
(Riess)
fr. 1 (322): 436
fr. 33 (380): 436

Omero
Ilias
6,208: 152
11,784: 152
Odyssea
6,207 s.: 599
10,508-515: 406
10,515: 406
24,11: 406

Orazio
Epistulae
2,2,184: 113

Parmenide
(Diels-Kranz)
fr. 1: 431

Pausania
5,12,4: 582
7,22,4: 603

Platone
Apologia
27d: 477 s.

Leges
676 ss.: 394
896e-897d: 334
Phaedrus
248e-249a: 413
Philebus
30b-d: 316
Politicus
269c-274: 394
269d: 333
273b: 335
Respublica
414b: 520
421a: 520
435e-436a: 98
614b: 385
614b ss.: 403
617a: 394
Timaeus
22b-23c: 394
30a,5: 335
32c: 375
34b,3 s.: 333
34b,8 s.: 333
34c,4 s.: 333
36e-37a: 333
37c,7: 333
39c-d: 393
40a,5: 333
41b,1: 333
51a,7: 335
92c,7: 335

Pseudo-Platone
Axiochus
371a: 432

Plauto
Rudens
prol. 9 ss.: 412

Plinio il Vecchio
12,115: 114

Plutarco
De Iside et Osiride
47: 397
Quaestiones conviviales
4,6: 537

Polibio
5,40,1: 59
5,45,10-46,6: 32
5,61-66: 33
5,68-71: 33
5,70 s.: 33
5,70: 48
5,70,10: 60
5,71,1-10: 104
5,71,11: 34
5,86,10: 33
16,18: 36
26,1,10: 582
26,1,11: 582
30,25,13: 582
30,26,9: 571
31,3,3 s.: 577
31,4,9: 571
38,22: 377

Porfirio
De abstinentia
4,6: 435
Frammenti
FGrH 260 F 46: 36
FGrH 260 F 49: 563
FGrH 260 F 56: 41

Posidonio
FGrH 87 F 70: 526
FGrH 87 F 109,2: 543

Senofonte
Memorabilia
1,4: 294
2,1,13: 186
2,1,21-34: 292, 321

Servio
Scholia ad Aeneidem
4,638: 534

Solino
(Reinach)
35,5: 114

Strabone
1,4,9: 149
16,1,6: 484
16,2,2: 67
16,2,24: 187
16,2,29: 183
16,2,34: 598
16,2,35-37: 526
16,2,37: 527
16,2,38: 526 s.
16,2,41: 112
17,1,15: 113
17,1,19: 613

Svetonio
Augustus
31,1: 384

Tacito
Historiae
2,78: 602
5,2-5: 531
5,4: 537
5,4 s.: 614
5,5: 530, 537, 609
5,6: 114
5,8,2: 377, 624

Teocrito
14,58 ss.: 97

Teofilo
FGrH 733: 204

Teofrasto
Historia plantarum
2,6,8: 112
9,6,1: 112
9,7,1: 112
Frammenti
FGrH 737 F 6: 521

Teopompo
FGrH 115 F 64: 403

Valerio Massimo
Epitoma
1,3,3: 535, 536

Varrone
De re rustica
1,1,8: 99
Antiquitates rerum humanarum et divinarum
(Agahd)
fr. 1, 15a: 533

fr. 1, 15c: 533
fr. 1, 58b: 528
fr. 1, 59: 529

Vettio Valente
6,1: 436

Virgilio
Eclogae
4: 384, 397

Zenone (SVF)
nr. 102 (1, 28): 534
nr. 147 (1, 40): 407
nr. 162 (1, 42 s.): 328
nrr. 264-267 (1, 61 s.): 603
nr. 552 (1, 125): 328

IX. RACCOLTE DI MANOSCRITTI, PAPIRI, ISCRIZIONI ECC.

Anthologia Graeca
(Beckby)
7,245: 266
7,417,1-6: 185
7,419,5 ss.: 186
7,727: 261
7,748: 405
12,256: 185
16,296,5-9: 186

Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum
VII, 129-151: 383
VIII, 3, 134 ss.: 439
VIII, 3, 135: 494

Corpus Hermeticum
(Nock-Festugière)
1,1: 437
1,4: 437
16,2: 433 s.
23,5: 438
23,44: 438

Corpus Inscriptionum Judaicarum (Frey)
II, 15 nr. 749: 154
II, 105 nr. 868: 544
II, 332 s. nr. 1404: 180
II, 445 nrr. 1537-1538: 537

Corpus Papyrorum Judaicarum
(Tcherikover-Fuks)
I, 118 ss. nr. 1: 64, 544, 545
I, 125 nr. 3: 142
I, 125 ss. nrr. 4-5: 137, 545
I, 129 nr. 6: 61
I, 178 s. nr. 5: 550
I, 239 ss. nr. 129: 500
II, 36 ss. nr. 153: 155
III, 117 nr. 519: 165
III, 119 ss. nr. 520: 382
III, 164 nr. 1532a: 174

Cronaca demotica
(Spiegelberg)
col. 3,16: 381

Iscrizioni funerarie greche
(Peek)
nr. 15: 266
nr. 139: 261
nr. 151,9: 261
nr. 162,13: 262
nr. 164: 266
nr. 288,5: 261
nr. 308,7 s.: 261
nr. 371: 262

Orientis Graeci Inscriptiones Selectae
(Dittenberger)
38: 538
70-72: 538
73: 537
74: 537
95: 581
97-100: 581
249-251: 582
593: 109

PCowley
(Cowley, *Aramaic Papyri*)
30,15: 607
81: 50, 90 s., 93, 144

Papyri Graecae Magicae
(Preisendanz)
1,300: 542
3,211: 542

PInsinger
(Volten)
165 (5,11): 267
174 (7,19): 267

PRainer
(Liebesny: Aeg 16)
–: 48, 59 ss., 106, 382

Papiri di Ossirinco
(Grenfell et al.)
3,126 ss.: 436
11,1380: 324
11,1381: 434
22,2332: 382

Spicilegium Syriacum
(Cureton, 1855)
48 (76): 266

Supplementum Epigraphicum Graecum
II, 330: 162
VIII, 33: 582
VIII, 96: 582
VIII, 548-551: 324

Papiri di Zenone
(PLond; inedito)
1930: 102
1931: 102, 107
1948: 101
inv. 2358 B: 102, 103, 108
(PCZ; Edgar)
59003: 64
59009: 96
59015: 61, 103, 104 s.
59018: 61
59075: 550
59076: 545
59093: 62
59145: 105

59804: 61, 62
59329: 99
59537: 105
(PSI; Vitelli et al.)
324: 101
325: 101
406: 104
421: 99
514: 99
554: 62, 126
594: 101
616: 108
628: 96
844: 327
(PColZen;
Westermann et al.)
I, 3 ss. nr. 2 col. 3,22: 119
I, 11 nr. 3: 62

X. LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

Agostino
De civitate Dei
4,11: 533
4,31: 529
6,10: 626
7,13: 533
De consensu evangelistarum
1,22,30: 528
1,23,31: 528

Clemente Alessandrino
Stromata (GCS; Früchtel)
1,15,70,1: 470
1,72,4: 335
1,72,5: 522
5,125,1: 534

Pseudo-Clemente
1 Clementis
20: 480
Omiliae (GCS; Rehm)
1,5: 432
8,14,2: 497
15,7,4: 469

Eusebio
Historia ecclesiastica
(Schwartz)
4,22,7: 627
7,32,17-18: 336
Demonstratio evangelica
(Heikel)
1,5: 617

Gerolamo
Commentarii in Danielem
(PL 25)
8,5: 600
11,5: 78
11,14: 36, 37
11,20: 38

Giustino
Apologia
1,64,5: 316
Dialogus
cum Tryphone Iudaeo
80,2: 627

Pseudo-Giustino
Cohortatio ad Gent.
17: 168

Lattanzio
Divinae institutiones
(CSEL; Brandt)
7,15,19: 435

Origene
Contra Celsum
(GCS; Koetschau)
1,24: 532 s.
5,41: 532 s.
5,45: 532 s.

Sulpicio Severo
(CSEL; Halm)
2,17,4 s. (I, 73): 29 s.
2,19,6 (I, 75): 571

Tertulliano
Apologeticum
25: 603